

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica
Enero - Diciembre, 2023. Año XXV. N° 39



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

39



DIKAIOSYNE

Fundada el 3 de diciembre de 1997

Revista arbitrada de filosofía práctica, abierta a todas las tendencias o corrientes del pensamiento filosófico. Es un espacio de reflexión sobre los distintos fenómenos del obrar humano: jurídicos, políticos, éticos, estéticos, etc. Editada por el Grupo de Investigaciones sobre Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). ULA. Mérida-Venezuela, con el patrocinio del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

ISSN 1316-7839

DEPÓSITO LEGAL: pp-199802ME321

INDEXACIÓN

REVENCYT-RVD-005 (<http://revencyt.ula.ve>). THE PHILOSOPHER'S INDEX (www.philinfo.org). CLASE (UNAM). GALE CENGAGE LEARNING.

Versión electrónica: SABER-ULA (www.saber.ula.ve/dikaiosyne).

COMITÉ EDITORIAL

Editor: Universidad de Los Andes

Directora

Margarita Belandria

Magíster en Filosofía (ULA).

belan@ula.ve

Consejo de redacción

Mayda Hočevár (Doctora en Derecho. ULA). *Andrés Suzzarini* (Magister en Filosofía. ULA) *Milagro Terán Pimentel* (Profesora de la Escuela de Derecho. ULA). *Mauricio Rodríguez Ferrara* (Profesor de la Escuela de Derecho. ULA).

Consejo de asesores y árbitros

Alberto Rosales (Dr. en Filosofía. USB, Caracas). *Pompeyo Ramis* (Dr. en Filosofía, ULA). *Gladys Leandra Portuondo* (Magíster en Filosofía, ULA). *Marta De La Vega Visbal* (Dra. en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Dra. en Filosofía. UCV, Caracas). *Marco Ortiz Palanques* (Dr. en Filosofía, ULA). *Dra. Edda Samudio* (ULA).

José Antonio Ramos Pascua (Dr. en Derecho. Universidad de Salamanca, España). *Ángel Alonso* (Dr. en Filosofía. UNAM, México). *Francisco Carpintero Benítez* (Dr. en Derecho. Universidad de Cádiz, España). *Carlos Casanova* (Dr. en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile). *Joaquín Meabe* (Dr. en Derecho. Universidad Nacional de Nordeste. Argentina). *Guillermo Lariguet* (Dr. en Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Córdoba-Argentina).

Dirección postal: Grupo de Investigaciones Filosofía, Derecho y Sociedad (G-SOFID). Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes. Av. Las Américas. Sector La Liria. Mérida – Venezuela.

Suscripciones:

Proceso de suscripción en nuestra oficina o a través de: grplogos@ula.ve

ÍNDICE

	Pág.
<i>Alonso Salas, Ángel</i> El misterio de lo sagrado: el silencio The mystery of the sacred: silence.....	7
<i>Buganza, Jacob</i> El problema de las ideas en la filosofía de Giuseppe Buroni The problem of ideas in Giuseppe Buroni's philosophy.....	17
<i>Caudillo Lozano, Jonathan</i> La herencia del Romanticismo en la primera etapa de la bioética The inheritance of Romanticism in the first stage of bioethics.....	49
<i>De Los Reyes, David</i> Arte, migración, exilio e insilio. Art, migration, exile, and insile.....	73
<i>Gabaldón R., Julio César</i> Aproximación a los conceptos de <i>homónoia</i> y <i>stásis</i> como génesis del sujeto político en la antigüedad griega. Approach to the concepts of <i>homónoia</i> and <i>stásis</i> as genesis of the political subject in greek antiquity.....	87
<i>Suárez Hopkins, Ariadne Cristina</i> La concepción marxiana del método y sus derivaciones teóricas. Marxist's methodology conception and its theoretical results.....	101

INTERDISCIPLINARES

<i>Colina Medina, Emiro Alfonzo</i> Género y seguridad ciudadana. Una discusión en torno a los materiales de lectura de la UNES. Gender and citizen security. A discussion around UNES reading materials.....	122
---	-----

Gil Otaiza, Ricardo

El libro como parte de nosotros.

The book as part of us.....131

Toro Dugarte, Iván de Jesús

El docente como promotor de derechos humanos.

The teacher as promoter of human rights.....149

INFORMACIÓN GENERAL

Índice acumulado.....161

CDCHTA-ULA.....175



EL MISTERIO DE LO SAGRADO: EL SILENCIO¹

Angel Alonso-Salas*

Ante lo que no se puede hablar, debido es mantener silencio.
Ludwig Wittgenstein²

Resumen

Ludwig Wittgenstein en la séptima proposición del *Tractatus Logico-Philosophicus* sugiere el silencio. El propósito de este escrito es explicar la significación de dicha noción a partir de la reflexión sobre el misterio de lo sagrado, apoyándonos en la argumentación de Arthur Schopenhauer y Rabindranath Tagore, respecto al silencio y lo sagrado confrontándolos con una experiencia personal al visitar el Santuario de Merixtell.

Palabras clave: Silencio, vida, misterio, música, sagrado, naturaleza, diánoia.

¹ Una versión preliminar de este texto se encontraba en el sitio web (hoy en día extinto) www.paradojas.com.mx

* Ángel Alonso Salas, es profesor Titular C de Tiempo Completo en CCH Azcapotzalco, UNAM. Tiene los grados de licenciatura en Filosofía por la UAM Iztapalapa; maestría y doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctorado en Ciencias (Bioética) por la Facultad de Medicina, UNAM. Investigador nivel I del SNI, CONAHACYT. Fue secretario del Programa Universitario de Bioética de la UNAM de 2019 a 2022. Correo electrónico: angel.alonso@cch.unam.mx

² “What we can not speak about we must pass over in silence”. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Translated by B.A. Pears and Bryan Mc Guinness. 2a. reimp., London: Routledge & Kegan, 2002), § 7. 89

THE MYSTERY OF THE SACRED: SILENCE

Abstract

Ludwig Wittgenstein in the seventh proposition of *Tractatus Logico-Philosophicus* suggest the silence. The purpose of this paper is to describe the meaning of this notion from the reflection on the mystery of the sacred, based on the argument of Arthur Schopenhauer and Rabindranath Tagore, regarding the silence and the sacred with a personal experience when visiting the Merixtell Sanctuary.

Key words: Silence, life, mystery, music, sacred, nature, dianoia.

Ludwig Wittgenstein finaliza el *Tractatus Logico-Philosophicus* sugiriendo el silencio ante temáticas como la estética, la ética y lo sagrado. ¿Cuál es la significación y el alcance que tiene dicha proposición? En el presente escrito, se abordará la significación que a mi juicio tiene el silencio: el develamiento del misterio de lo sagrado, motivo por el que haré referencia a una experiencia personal al visitar el santuario de Merixtell y la lectura que he hecho de los siguientes autores: Schopenhauer, Wittgenstein y Tagore.

Uno podría preguntarse, ¿qué misterios están ocultos detrás de un Santuario como el de la Virgen de Merixtell, la Basílica de Guadalupe, Notredame, la Basílica de San Pedro o Nuestra Señora de la Almudena? ¿Qué poder de atracción, interiorización y reflexión produce un oratorio o unos minutos delante de alguna imagen religiosa? Básicamente creo que es la necesidad del silencio, es decir, la vivencia del misterio de lo sagrado.

Entrar al Santuario de Merixtell en Andorra es una especie de iniciación. Uno tiene que caminar unos cuantos metros por una ladera de los montes Pirineos. El paisaje es majestuoso. La vista de árboles, montañas, nubes,

sombras y colores hacen que el individuo se sienta insignificante ante la Naturaleza en dos sentidos, por una parte, si dirige su mirada hacia abajo verá la ciudad, carreteras y valles muy pequeños, por lo que uno podría creerse o sentirse superior por estar encima de... Pero, si uno dirige su mirada hacia arriba, verá los Pirineos, el Santuario y se percatará de lo insignificante y sustituable que puede ser la vida del ser humano, lo efímero y finito que somos ante la Naturaleza, esa categoría kantiana sobre lo sublime matemático que se predica en el aula pero que cuando se tiene la vivencia uno queda sin palabras, anonadado. Al llegar al Santuario, la música religiosa suena por todo el conjunto arquitectónico, a veces, grupos de turistas, personas o familias interrumpen en el interior y con el ruido de murmullos, rezos, cámaras fotográficas y exclamaciones, se pierde la atmósfera que envuelve dicho Santuario. Pero allí está... Una pequeña imagen de la “patrona del Santuario”.

Uno se encuentra en algún momento en completa soledad con Merixtell, una imagen que desapareció en 1972 (la imagen actual es una reproducción de la original). En lo que sería el Retablo, aparece la imagen, su brazo derecho es sujetado –o sostiene– un listón de colores azul, amarillo y rojo (colores de la actual bandera de Andorra), del que pende un medallón plateado. La imagen se encuentra sobre el Sagrario y está en medio de seis columnas (divididas de tres en tres) que tienen pinos. Como la mayoría de las imágenes, Merixtell está rodeada de flores, velas y cirios, ¿Qué hace a esta advocación de la Virgen María tan especial? Más allá de que evidentemente se ha constituido en uno de los símbolos de la unidad de un pueblo (de allí proviene el sentido del listón, colores de la bandera del Principado de Andorra), hace referencia a un fuerte arquetipo simbólico: la Madre Tierra. Simbólica y arquetípicamente hablando, Merixtell puede ser la Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de Fátima, la Virgen de Macarena, Coatlicue o cualquier otra advocación religiosa de la madre de Dios y de los Hombres. Dicho arquetipo apela al inconsciente colectivo del reconocimiento de que somos una misma cosa, que *pertenecemos a la humanidad y no somos nada* ante el misterio de la Naturaleza. Sin embargo, considero que detrás de la contemplación de una imagen como

Merixtell, se devela un misterio, una necesidad del ser humano, el acercarse a lo sagrado.

No me refiero a lo sagrado como una práctica religiosa que pone su fe en una imagen u objeto, sino a develar lo misterioso y significativo que puede ser una cosa tan cotidiana e insignificante como el silencio. Ciertamente, acceder a ese ámbito de lo sagrado, al silencio, produce angustia y miedo. Ese miedo y/o angustia que me lleva a hablar por teléfono, a escuchar música, a dialogar con alguien, encender la PC, PS4, Netflix o la TV. A muchos seres humanos les aterra la soledad, el silencio (o quedarse sin datos, sin internet, sin usar su móvil).

En nuestros tiempos, cuando uno está en silencio, pareciera que hace falta algo. Y sucede, lo que afirma Rabindranath Tagore “el hombre entra en la multitud por ahogar el clamor de su propio silencio”³. Pero, ¿necesariamente es así? No lo creo, detrás de ese miedo, hay un desconocimiento de sí mismo. El silencio me lleva a encontrarme conmigo mismo, a una auténtica *dianoia*. Y ese silencio, puede (o debería) trasladarse a una ascesis, a una serie de prácticas cotidianas. El lenguaje que no es capaz de abarcar y expresar todos nuestros pensamientos y sentimientos, ya que, en muchas ocasiones, el dar un abrazo, comer con alguien disfrutando de su compañía, el dar un beso o una caricia a la persona amada, contemplar la Naturaleza –quedándonos anonadados ante su grandeza– o escuchar el latido de nuestro corazón, nos confronta con el misterio de nuestro ser, con uno mismo. Muchas veces la música permite llevar al individuo con el Todo, a fundirse con la Voluntad y romper con su individualidad.

Hablaré ahora, de dos formas distintas o posibilidades de acceder a ese misterio de lo sagrado, a una auténtica interiorización, que se produce con el silencio, a saber: por una parte, la música religiosa o clásica, y, por otra parte, los sonidos de la Naturaleza. Considero que la música es un medio que nos lleva a percatarnos del silencio, a confrontarnos con lo que hemos designado “divinidad” o bien, con nosotros mismos. No en balde, Tagore exclama:

³ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 110. 26.

“¡Dime dónde está el nido de tu silencio, que quiero llenar de canciones mi corazón!”⁴.

1) Música religiosa o clásica

No hay mejor medio para acceder al silencio interior, en un concierto o en una iglesia, que la música. Pondré un ejemplo. Me encuentro en el Santuario de Merixtell. Desde hace rato, el *Himno a la alegría* está sonando. Previamente escuché cantos gregorianos y el *Ave María*. ¿Qué efecto produce esta música en el feligrés, el visitante o el turista? A aquellos que están contemplando una imagen religiosa o la están proyectando en su mente, las notas irán relajando paulatinamente “su espíritu”. La repetición de una serie de estrofas, versículos o frases funcionan como una especie de mantra que lenta y profundamente se van interiorizando.

La música se apodera del interior del sujeto. Es sabido que, entrar a una iglesia es una iniciación. Se procura el silencio por respeto a los que rezan o para que uno mismo pueda dialogar consigo mismo o que dialogue con alguna divinidad. Probablemente, muchos asisten a la iglesia para depositar allí sus problemáticas, en el momento en que hablen con Dios –sea por repetición de rezos, contemplación o charla de amigo a amigo, uno llega a tranquilizar y a silenciar su interior–. La música es un medio magnífico para contagiar paz, sosiego y una precipitación de emociones y sentimientos. Considero que la imagen que transmite lo anteriormente dicho es la contemplación de una serie de velas y cirios que están ante una imagen. De igual manera que hay algunas que arden intensamente, hay otras que se mueven de derecha a izquierda, de arriba hacia abajo. Algunas pierden su luz, otras son muy cortas, algunas se han consumido completamente y otras acaban de ser depositadas. La contemplación de unas velas encendidas es un símil de la humanidad. Todas están unidas bajo un fin común –el problema es que el ser humano, al igual que el cirio, desconoce el motivo por el que fue encendido su pabilo, es decir, porqué

⁴ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 285. 51.

está vivo—. Hay velas y luces multicolores, de diversos aromas y muy lujosas, presuntuosas, normales y sencillas. Todas arden y cumplen un periodo. Son finitas y sustituibles, se apaga (consume) una e inmediatamente se enciende otra. Algunas desprenden humo negro, otras simplemente alumbran. Pero todas ellas, arden y se mueven a diferentes tiempos, al igual que las notas de una partitura. En conjunto, todas tienen un porqué, sean bajos, bemoles o silencios. La música que acompaña al feligrés —sean coros en una misa o música que escuche al interior de una iglesia— son un medio perfecto para encontrarse con uno mismo, para interiorizar, poner un *leit motiv* a su existencia —o andar en su búsqueda— para acceder al silencio, que les permitirá adentrar en su ser.

¿Cuál es el problema? La mayoría de la gente cree que cuando uno se desahoga y cuenta todas sus problemáticas —a Dios, a su diario de vida, al confidente, terapeuta, etcétera— se ha liberado de su carga y está en paz con Dios, el Otro y consigo mismo. Sin embargo, no creo que sea así. Cuando uno ha exteriorizado todas sus problemáticas, se encuentra con la mayor dificultad: estar consigo mismo. Por una parte, el reconocimiento de lo absurdo e insignificantes que eran dichas cargas, y por otra parte, que cuando viene esa *dianoia* (ese incómodo diálogo con uno mismo), probablemente, uno termine “dándole vueltas al asunto”, y es cuando emerge un miedo muy fuerte: el desconocimiento de sí mismo. Y eso es lo que produce la contemplación y disfrute de una composición musical: el abandono de sí mismo y la identificación (o comunicación) con la unidad, con el Todo, con la Voluntad, mismo que muchos no afrontan. El clímax de ese misterio es cuando uno deja de pensar en lo que le produce ruido, cuando la música lo transporta al silencio, al abandono de sí y con la simple contemplación, el principio de individuación se desvanece y llega a la Voluntad, a la contemplación y al disfrute —sin ninguna pretensión de explicación o de significación particular de la vida— del Todo, de la Naturaleza a la que pertenecemos.

En pocas palabras, el silencio nos permite comprender y vivenciar por algunos instantes el mundo como totalidad al que pertenecemos y acceder al misterio de lo sagrado: aquella fuerza interior que nos sostiene y que es

inexpresable la vivencia de la tranquilidad, seguridad y de reconciliación con el Todo y consigo mismo. Dicho con las palabras de Tagore, “mi corazón se mustia en silencio, y no se decir por qué. Son cosas pequeñitas que nunca pide, ni entiende, ni recuerda”⁵.

2) Sonidos de la Naturaleza

¿Cuántos de nosotros no nos hemos detenido a escuchar el trinar de los pájaros, el sonido que hacen los grillos y otros animales en el campo o en el bosque, no nos hemos deleitado ante el sonido que hace el cauce de un río o de una cascada? Contemplar el cauce de un río, acompañado de árboles y rocas es algo sublime (que no puede reducirse a la explicación kantiana de lo sublime dinámico como aquello que cimbra al sujeto). Una experiencia, una emoción y vivencia que difícilmente puede uno plasmar en el papel o transmitir mediante palabras. Los sonidos que produce son una sinfonía cuando uno ha logrado sosegar su interior y escuchar atentamente; son aterradores cuando uno asocia algún ruido con algún miedo o imagen oscura de su interior; pueden producir una alegoría tremenda o despertar en nosotros un profundo respeto por la naturaleza. Y en el momento en que nuestro ruido interior se enfrente a la sinfonía de la Naturaleza, paulatinamente llegaremos a afirmar de manera similar que Tagore, “como el anochecer entre los árboles silenciosos, mi pena, callándose, callándose, se va haciendo paz en mi corazón”⁶.

A diferencia de la música que produce el humano, en la Naturaleza no existen instrumentos, únicamente nuestro oído es el medio o receptor del lenguaje de la flora y de la fauna. ¿Esto quiere decir que un río, las olas en el mar, un pájaro, un árbol o un perro, poseen un lenguaje? No necesariamente. Si pensamos el lenguaje como un sistema de signos y significados como el que usamos los seres humanos, nunca nos daremos la oportunidad de escuchar los sonidos de la Naturaleza. Un río como el Grand Valira no se está

⁵ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 37. 16.

⁶ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 10. 13.

comunicando conmigo, ni tienen un mensaje que darme, simplemente *es*. Y ese ser que lo caracteriza se manifiesta por un fluir incesante de agua, que corre velozmente y está a una temperatura determinada, que en su cauce choca contra ciertas piedras y produce espuma, conglomeración y desviación de agua, etcétera. No se rige por voluntad o conciencia propia, sino que responde a estímulos (como podría ser cuando el hombre desvía un río para hacer un puente o una carretera, cuando se desborda por una precipitación pluvial o se seca en un alza constante de temperatura) de un devenir constante o inocente de la Naturaleza o de la Voluntad general.

El ser humano sabe la fuerza, lo benigno o traicionero que puede ser la corriente de un río, motivo por el que trata de conocerlo, estudiarlo y convivir con él. ¿Qué frutos obtenemos los seres humanos ante la contemplación de un río o de la Naturaleza? En primer lugar, los sonidos, el ímpetu de la naturaleza y los paisajes —o la vista de las flores y animales—, nos deleitan y asombran. No existen palabras para describir todos los sentimientos encontrados que produce en un hombre ver la puesta del sol, una vista de la luna o una cascada. Ante dichos paisajes, nos percatamos de lo pequeño e insignificante que somos ante la Naturaleza. Es por este motivo que, en ocasiones, la envidia del ser humano lo lleva a tratar de reproducir fidedignamente un paisaje, la *mimesis*, ya sea con la pintura o la fotografía digital, trata de poseer o utilizar lo que contempla, pues cree que debe estar a su servicio. Pero, la Naturaleza es sabia, se adapta y acopla a pesar de la perversión de determinados grupos sociales, y tarde o temprano triunfa, manifiesta su poder y su inocencia. En segundo lugar, el que contempla un arrecife, glaciar, un río o un bosque, no hace otra cosa que deleitarse de lo que observa. Quisiera fundirse en dicho panorama, ser uno con la Naturaleza, razón por la que pueden pasar minutos y horas ante la contemplación de dicho espectáculo u obra estética. Y, finalmente, el olvido o desvanecimiento de sí mismo, en el que “el sentido de la noche arde, como una lámpara inmensa, con la luz de su vía láctea”⁷. El

⁷ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 251. 46.

mismo ritmo del viento, del correr del río, contagian al espectador y le imprimen su impulso, una velocidad, pasos para seguir.

Así como el río fluye y lleva consigo lo que encuentra la corriente, el hombre, ante la contemplación estética de la naturaleza (en especial cuando ésta produce sonidos), al adentrarse paulatinamente en ella, al envolverse de los sonidos y ruidos, se percata que no son tonos sin conexión, sino que tienen una melodía, una marcha, un seguimiento... Fluyen y en ese fluir uno se olvida de sí, de los problemas que trae, de su ruido interior y llega al silencio. Es así como podremos afirmar que “el descanso de la vida rodadora está en sí propia música”⁸. Ciertamente, son breves instantes en que uno se queda anonadado, donde uno pierde a veces de vista lo que observaba y se olvida de lo que pensaba... Se percata de la majestuosidad y de lo imponente que es la Naturaleza, de lo pequeño e insignificante que somos ante ella, pero al suspender momentáneamente su individualidad se accede al mundo como Voluntad, a la esencia última de todas las cosas, lo que representa el arribo a lo sagrado, a un misterio que es indescifrable y profundamente sublime. El misterio de lo que soy como ser humano y co-partícipe y co-habitante de esta tierra, el saber que formo parte de la Naturaleza, por terrible o benigna que ésta sea.

Con todo lo anteriormente dicho, no pretendo afirmar que la escucha de un maullido de un gato o de la lluvia, me lleve a percatarme de mi finitud, de un sentimiento ecologista o de un ejercicio terapéutico o relajante, sino que es la escucha auténtica (no un simple oír, sino el escuchar con atención, con un compromiso y una apertura hacia el otro), en este caso a la Naturaleza, la que me llevará al disfrute, valoración y a la toma de una postura, una actitud ante mí mismo, a una especie de reconciliación de mi persona con lo otro, la Naturaleza, a saber y sentirme partícipe del Todo, al silencio. Éste, producido a pesar de los ruidos de la Naturaleza, me llevan a la *dianoia*, al diálogo conmigo mismo y a acceder brevemente al misterio de la existencia, no sólo a nivel personal, sino también a nivel “natural”, lo que será un misterio, algo

⁸ R. Tagore, *Pájaros perdidos...*, § 227. 43.

sagrado, un momento que por breve que sea, será imborrable e indeleble en mi vida, y que, con el paso del tiempo, la constancia y la dedicación darán sus respectivos frutos.

Bibliografía

R. Tagore, *Pájaros perdidos* (Traducción de Zenobia Camprubí de Jiménez. Prólogo de Ramiro Calle. Madrid: Ediciones Jaguar, 2000).

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Translated by B.A. Pears and Bryan Mc Guinness. 2a. reimp., London: Routledge & Kegan, 2002).

EL PROBLEMA DE LAS IDEAS EN LA FILOSOFÍA DE GIUSEPPE BURONI

Jacob Buganza*

Resumen

El autor busca poner de relieve las principales posiciones que asume Giuseppe Buroni en el libro IV de su obra *Dell'essere e del conoscere* respecto de la tradición agustiniana-tomista, a la luz de su propia lectura de Antonio Rosmini. El filósofo roveretano había propuesto una recuperación de esta tradición en clave platónica o itálica. De inicio, el artículo examina la percepción intelectual, vista como preámbulo gnoseológico para penetrar,

* Jacob Buganza (1982) es licenciado en filosofía, con maestría y doctorado en dicha especialidad. Actualmente es coordinador del Doctorado en Filosofía de la Universidad Veracruzana, Investigador adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, profesor en la Facultad de Filosofía de la misma universidad, y docente en algunos posgrados de la Universidad Anáhuac Xalapa. Perteneció al *Rosmini Institute*, de Varese, Italia, como parte del cuerpo académico. Igualmente, es colaborador periódico, como investigador visitante, en el Centro Internacional de Estudios Rosminianos, en donde es vicedirector de la revista centenaria *Rivista rosmينiana di filosofia e di cultura*. También es vicedirector de la revista *The Rosmini Society* que se publica en Milán, Italia, y autor de los siguientes libros: *En busca de la unidad perdida: la ética de Plotino* (México, 2021), *El carácter de la filosofía rosmينiana* (Xalapa, 2021), *Los orígenes de la ética clásica* (Bogotá, 2022), *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz* (México, 2022), *El horizonte de la metafísica de Pseudo Dionisio Areopagita* (México, 2023), *Metafísica y ética en el platonismo medio* (Xalapa, 2023), *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral* (Stresa, 2023), *Páginas rosmينianas* (Bogotá, 2023), *A la búsqueda de la realidad: de Bacon a Hume* (México, 2023) y *Bien, valor y virtud moral* (México, 2023). La Universidad Anáhuac Xalapa ha publicado recientemente la cuarta edición de su libro *Introducción a la ética general*.

posteriormente, en la naturaleza de la idea y, finalmente, en el proceso denominado "ideación". Este proceso presupone la intuición de la idea de ser, tal como la propone la filosofía rosminiana, en cuanto significa la determinación de la idea, o sea, la especificación del ser en universal, el cual, si bien se vincula a Dios, no es sino una participación de la mente humana.

Palabras clave: Metafísica platónica, idea, ideación, Buroni, Rosmini, Tomás de Aquino, Agustín de Hipona

THE PROBLEM OF IDEAS IN GIUSEPPE BURONI'S PHILOSOPHY

Abstract

The author seeks to highlight the main positions assumed by Giuseppe Buroni in the book IV of his work *Dell'essere e del conoscere* regarding the Augustinian-Thomist tradition, in light of his own reading of Antonio Rosmini. The philosopher of Rovereto had proposed a recovery of this tradition in a Platonic or Italic key. At the beginning, the article examines the intellectual perception, seen as an epistemological preamble to later penetrate into the nature of the idea and, finally, the process called "ideation". This process presupposes the intuition of the idea of being, as proposed by Rosmini's philosophy, insofar as it means the determination of the idea: the specification of the idea of being, which, although linked to God, is a participation that possessed by human mind.

Key words: Platonic metaphysics, idea, ideation, Buroni, Rosmini, Thomas Aquinas, Augustine of Hippo.

1. Introducción

El Libro IV de la magna obra de Giuseppe Buroni, *Dell'essere e del conoscere*¹, aborda dos temáticas fundamentales del pensamiento metafísico de Antonio Rosmini: la naturaleza de la idea y el acto de la ideación. Aquí, a nuestro juicio, se puede situar el núcleo de lo que puede denominarse la “metafísica” de Buroni —o de la metafísica “crítica”, como la denomina Samuele F. Tadini²—, que resulta ser una posición platónico-rosminiana de acuerdo con la cual se asumen muchas de las tesis tradicionales de la filosofía cristiana representadas por dos de sus mayores exponentes, a saber, san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino, en el marco de la filosofía de Rosmini. El Libro IV de dicha obra, si bien resulta ser un apartado sumamente denso por la dificultad de las doctrinas, es rico en cuanto precisiones o rigorizaciones que vuelven más nítida la posición defendida por el filósofo roveretano y que, por añadidura, puede estimarse también la postura asumida por el propio Buroni³. Ahí, el punto de partida del filósofo placentino estriba en destacar la manera en que Rosmini vislumbra a Platón. Como es bien sabido, Rosmini estima al filósofo ateniense como la más alta cima de la especulación filosófica alcanzada en la Antigüedad, y aunque curiosamente el filósofo roveretano no dedica ninguna monografía, en el sentido exacto de la palabra, al tal filósofo, por supuesto que la doctrina metafísica rosminiana es abiertamente platónica y revisita innumerables pasajes, de toda índole, a lo largo y ancho de sus obras. Esto último ha sido demostrado fehacientemente también por Samuele F. Tadini en su obra *Il Platone di Rosmini*, en la cual el filósofo

¹ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, 439pp.

² Cf. S.F. TADINI, *Il rosminianesimo filosofico in Italia: Dopo Rosmini, dal 2 luglio 1855 al 1877*, «The Rosmini Society», I/1-2, (2020), pp. 126ss.

³ Por ejemplo, en castellano, cf. J. BUGANZA, *Buroni y el problema gnoseológico: de la filosofía alemana a la itálica*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CXVII/1, 2023, pp. 31-54. Ahora bien, en este artículo no se pueden agotar todas las posiciones buronianas contenidas en el libro IV del *Dell'essere e del conoscere*, pero sí dos fundamentalmente: la naturaleza de las ideas y la ideación.

stresiano analiza una a una las lecturas centrales que Rosmini trae a colación de Platón a lo largo de su fecunda producción⁴.

Para Buroni, Rosmini es un continuador de Platón y de lo más granado de la “filosofía itálica”, por la que entiende, ciertamente en una expresión un tanto nacionalista propia de la segunda mitad del siglo XIX y de la primera del XX, como el pensamiento filosófico propio de los itálicos que, desde antaño, a saber, al menos desde Parménides, distinguen con nitidez el mundo de las ideas y el de las realidades caducas; entre el hiperurano y el mundo sublunar; entre lo que es estable, firme e imperecedero y lo que es mutable, cambiante y evanescente; entre el ser y lo que es un relativo no-ser. En este marco ha de leerse esta expresión buroniana, llena de elogio y propia también de muchos escritores pertenecientes a su periodo histórico: “Nunca me he arrepentido de decir que no ha habido otro filósofo que en este altísimo argumento haya alcanzado a Platón, y lo haya también por agudezas y precisiones superado, como A. Rosmini”⁵. Este trabajo no pretende agotar los contenidos de dicho libro, que es tan solo una parte, si bien la central de la obra *Dell’essere e del conoscere*; sin embargo, nos parece útil reelaborar algunos de sus contenidos centrales en vistas a obtener un panorama de lo que el filósofo placentino propone como metafísica, siguiendo las sendas trazadas por la filosofía itálica: Platón, santo Tomás y Rosmini. En el libro IV del *Dell’essere e del conoscere* se contiene lo que, a nuestro juicio, puede tildarse la metafísica de Buroni.

2. Preliminar gnoseológico: percepción intelectual

En primer lugar, hay que tener presente que el filósofo placentino recupera, en el marco de la teoría del conocimiento, la doctrina rosminiana de la

⁴ Cf. S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 477pp.

⁵ G. BURONI, *Dell’essere e del conoscere*, cit., p. 216.

percezione intellettiva, con la cual Rosmini se oponía de hecho a Kant⁶. De momento no resulta indispensable analizarla a detalle⁷, pero sí tener firme que esta percepción se concibe como la síntesis primitiva, a escala gnoseológica, entre lo que tradicionalmente se denomina *sensatio*, es decir, el empalme entre la modificación que experimenta el propio principio corpóreo en relación con sus términos, o sea, los *sensibilia*, con el ámbito inteligible, que es lo mismo, cuando el hombre vislumbra la sensación a la luz de la idea de ser: así pues, de acuerdo con esto, cuando el hombre experimenta la sensación del rojo a través de la visión, no percibe en bruto sólo sensitivamente, sino que vincula la sensación al concepto de “color”, que es ya inteligible, y este concepto o idea de color se relaciona, a la postre, con la idea de ser en universal. En este sentido, la primera operación de la razón humana estriba en conocer la existencia de lo que se siente corpóreamente. En efecto, lo que se siente puede ser o uno mismo en cuanto corpóreo (sentir el propio cuerpo, a lo que Rosmini suele llamar *sentimento fondamentale corporeo*), o bien, otros cuerpos diversos al propio, a los cuales llama él “extrasubjetivos” (*estrasubietivi*). La razón, que para Rosmini significa la facultad para emplear la idea de ser, la aplica en este caso al sentimiento, ya sea al propio (sentimiento fundamental) o a los cuerpos extrasubjetivos, los cuales modifican al sentimiento propio en cuanto se vuelven términos de aquél. Esta operación es una “percepción” en cuanto se diferencia de la “intuición” de la idea y se persuade la razón misma de que algo subsiste o existe: el ente se conoce, así, como real sentido, pero no sólo en cuanto sentido, sino en cuanto “pensado”, y en esto estriba la síntesis entre la sensibilidad y la inteligencia. Así pues, la percepción intelectual implica tres elementos: (i) la percepción sensitiva (estímulo y materia para la percepción intelectual), (ii) la idea de la cosa percibida (la idea es la que propiamente hace conocer en cuanto presenta la esencia o

⁶ Cf. G. SALA, *Rosmini critico della teoria della conoscenza di Kant*, en M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 303-327.

⁷ Cf. G. BONAFEDE, *La percezione intellettiva in Rosmini*, Boccone del Povero, Palermo 1955, 286pp.

naturaleza de la cosa), y (iii) la afirmación, al menos tácita e interior, de la subsistencia de la cosa conocida en la idea⁸. Por ejemplo, cuando se siente una camelia roja, se afirma primeramente que tal camelia existe: los sentidos visivos se modifican ante el color rojo de la camelia y, de manera connatural al conocimiento, se afirma que hay una camelia roja: ahí está presente la percepción sensitiva, las ideas de “rojo”, “color”, “camelia” y la afirmación de que “existe” o “hay” (la idea de ser) una camelia roja.

Esta posición gnoseológica que profesa el rosminianismo podría conducir a la tesis de que todo lo que conoce la mente lo hace por medio de una representación. El pensamiento no apresaría los objetos mismos, sino que lo haría a través de algo más, y este algo más es lo que los alemanes denominan *Darstellung* y de manera amplia, diríase, “idea”. Es el propio Rosmini quien estima que tal opinión es errada (la idea no se reduce a ser sólo una representación, aunque eventualmente preste este servicio, como se verá enseguida), y Buroni se alinea a ella escribiendo: “Me parece que esto ha sucedido por no haber penetrado a fondo en la naturaleza y valor de la síntesis que he buscado explicar en los dos libros precedentes, y la íntima conjunción y copulación que por ella se efectúa, en el tálamo de la mente, del ser con lo sensible hasta formar un solo *ente*”⁹. Para profundizar en esta posición, hay que recurrir a la *Teosofía* de Rosmini, en donde dedica un apartado a la teoría de la representación. De acuerdo con el filósofo roveretano, la representación puede entenderse, en la teoría del conocimiento, desde dos perspectivas. La primera apunta al servicio que tiene la idea al conocimiento del ente real, la segunda al servicio que el sentimiento otorga al conocimiento trascendental del ente real corpóreo. Sobre la idea asevera: “hace conocer la esencia de la cosa, pero no, por sí sola, la subsistencia. Además, la cosa subsistente no se conoce sin primero haber conocido su esencia, es decir, sin tener su idea (se habla de una prioridad lógica). De ahí que se suela decir que la idea, la cual ciertamente no

⁸ Cf. A. PESTALOZZA, *Elementi di filosofia*, t. I, Giuseppe Radaelli, Milán 1855 (3a ed.), p. 72.

⁹ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 218.

es la cosa subsistente, la representa”¹⁰. Así pues, la idea es la que hace conocer lo que es cierto ente, pero no es la que permite derivar la subsistencia: aunque se conozca qué cosa es un triángulo mediante su esencia, de ella no se deriva que subsista. La esencia de la cosa es, por ello, una representación, en cuanto está en el lugar de la cosa subsistente; de ahí que “se requiere de otro acto, con el cual el espíritu pase de lo representativo a lo representado, del retrato a lo que es retratado. Y este segundo acto es el que justamente llamamos *afirmación*, el cual no se puede efectuar sin aprehender la realidad sensible, como no se puede, al ver un retrato, saber si subsista la persona retratada”¹¹. Aunque no deja de haber una diferencia radical entre la esencia de la cosa y su subsistencia, la tesis rosminiana es que la subsistencia por sí sola no se comprende sino unida a la esencia, por lo que la esencia del ente subsistente y la esencia intuita han de ser idénticas: y aquí está, a nuestro juicio, el núcleo de la cuestión. La esencia de la cosa subsistente es la misma que la de la cosa intuita, de manera que lo que varía es la subsistencia: “Cuál sea, entonces, la naturaleza de esta representación cogitativa, no se debe explicar mediante ejemplos materiales, sino conocerla meditando la misma relación que une la esencia con la subsistencia”¹². Puede decirse, a modo de ejemplo, que la esencia del triángulo trazado sobre la hoja de papel es idéntica a la esencia del triángulo concebido intelectivamente y que el primero es representación más bien del segundo, y no al revés, y aquí radica el platonismo que sostienen tanto Rosmini como Buroni.

Sobre la segunda manera, que resulta ser el servicio que el sentimiento brinda al conocimiento trascendental del ente corpóreo, Rosmini propone que el sentimiento y la sensación se toman como “representantes” y el ente real como “representado”, pero para entender su propuesta es necesario distinguir y afirmar que la substancia espiritual, que es sentimiento primero, no es representativa de tal substancia, porque es de ella misma. El ente real es la

¹⁰ A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 2078.

¹¹ A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 2078.

¹² A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 2078.

substancia misma que se sintetiza con la mente: el ente real, que es la substancia espiritual, se conoce sin mediación alguna por la mente. Pero el razonamiento no se detiene ahí, sino que, a partir de la constatación, y no representación, de la propia substancia espiritual, el razonamiento conduce a afirmar que la substancia espiritual propia es un vestigio del Ente Absoluto, y en este sentido se puede decir que la substancia espiritual es una “representación” de Aquél. Ahora bien, las sensaciones no son representaciones de la substancia espiritual, sino modos suyos. La explicación es simplísima: no puede haber sensaciones sin algo que las experimente. Estas sensaciones están fincadas en la dimensión corporal del hombre, el cual, de manera inmediata, siente su propio cuerpo (sentimiento fundamental) y también lo que lo modifica (que son términos del sentimiento fundamental corpóreo); como el saco que traigo encima me hace sentir mi propia corporeidad, mis propios hombros, modificada por el tejido de lana, y en el mismo acto al tejido susodicho. Siento mi propia extensión y la extensión que se me opone, que es la del saco de lana que traigo puesto: aquí está el fundamento para distinguir entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo extrasubjetivo. Pero la reflexión se percata que se trata de una sola substancia, de manera que las dos formas por las que se conoce el cuerpo representan a una única substancia¹³.

Para Rosmini, las cosas sensibles, en cuanto entran en contacto con la sensibilidad, motivan representaciones suyas en el aparato cognoscitivo, en este caso como imágenes (*phantasmata*), las cuales no son cuerpos, sino que estas últimas son el propio cuerpo (subjetivo) en cuanto modificado por las cosas (cuerpos extrasubjetivos): en suma, los cuerpos extrasubjetivos modifican al cuerpo subjetivo y, al modificarlo, se tiene sensación del objeto externo y del propio cuerpo. Para simplificar el discurso, el roveretano dice que los cuerpos motivan “*imagini*” y que un solo cuerpo puede motivar multitud de imágenes; en efecto, los sentidos del cuerpo son los que nos hacen conocer a los cuerpos “*per una cotale rappresentazione*”. A diferencia de la representación del retrato (el cual no es efecto de la cosa retratada, ni posee nada de

¹³ Cf. A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 2079-2080.

la actividad real de aquélla), “la sensación orgánica es el efecto de la fuerza, y tiene en sí misma una parte de ella todavía en acto. Por ende, de este modo las sensaciones orgánicas representan a la substancia corpórea. No la representan como algo desconocido, sino precisamente como conocido, porque la substancia corpórea, que es la fuerza que hemos descrito, nos es conocida en el sentimiento fundamental. Las sensaciones, entonces, nos hacen reconocer la presencia de esta fuerza, y así hacen más que el retrato, el cual, si es de una persona conocida, la recordamos con la memoria, pero no nos la hace reconocer como presente”¹⁴.

Ahora bien, parece que la forma más elemental del juicio se lleva a cabo cuando se afirma la existencia de una cosa *hic et nunc*; en efecto, antes de determinar a qué tipo de esencia corresponde una cosa con la cual se tiene experiencia sensitiva, se afirma de ella su subsistencia. Pero para poder formar el juicio elemental que dice “esta cosa existe”, es necesario que la mente conciba antecedentemente qué cosa es el ser: ¿de qué otra manera se puede afirmar que algo existe si no se conoce previamente, aunque sea aproximativamente, qué es existencia? La *mente* es la facultad que, de manera antecedente, posee la idea de ente en universal, y ésta es la razón por la cual la escuela rosminiana afirma que la idea de ser en universal es innata¹⁵. Es con esta idea universalísima que se puede afirmar que una determinada cosa existe y, por ende, que es un ente, en cuanto se asevera que “ente” es aquello que participa del ser, y es la mente la que hace participar a la cosa real del ser. Éste es el nodo gnoseológico fundamental: efectivamente, el ser no pertenece, como propiedad suya, a la cosa que participa de la existencia. En términos absolutos, toda criatura es ente porque participa del ser, pero no por su propia necesidad —ninguna criatura se da el ser a sí mismo—, sino

¹⁴ A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 2081.

¹⁵ El elenco de los trabajos que versan sobre el innatismo en Rosmini es enorme y no es necesario, a los fines de este trabajo, indicarlos todos. Basta con referir el siguiente tanto por su claridad como por estar publicado en castellano: J. F. FRANCK, *El problema del innatismo en Antonio Rosmini*, «Sapientia», LXI/219-220, 2006, pp. 187-209; *ibid.*, LXII/221-222, 2007, pp. 53-76.

contingentemente. Ninguna criatura es su ser: en suma, el ser no le pertenece a la criatura, sino que algo más se lo ha dado. Para obtener la cognición del ente subsistente sensible es preciso que entre en relación con la propia sensibilidad, por lo cual el rosminianismo habla de “síntesis”¹⁶, esto es, de una percepción intelectual producida, de un lado, por las sensaciones que provocan en el sujeto impresiones de las cosas, y del otro por la aplicación del predicado universal de existencia a lo que causa las sensaciones recibidas. De manera que el sujeto conoce que un real finito existe al pronunciar que efectivamente participa del ser: pero hay aquí, de nuevo, dos dimensiones entremezcladas, sintetizadas, pues la existencia no deja de ser inteligible y, por ende, de pertenecer al ámbito ideal. Puede decirse que al juzgar que un ente existe realmente (y no sólo idealmente, como acontece con las ideas), el intelecto viene a conocer esta verdad que corresponde a una verdad *de facto*.

3. La naturaleza de la idea

En una formulación no exenta de dificultades, propias de la manera decimonónica de escribir a la que pertenece Buroni, dice el placentino: “Tuvo a bien decir y repetir nuestro filósofo, como hizo en varios lugares, que refiriéndose al ser uno a diversos sentidos, o los diversos sentidos a él, resultaban, frente a la intuición de la mente, las ideas o especies varias y diversas de las cosas, determinaciones de aquella única idea. Fue entendido como si en un espejo terso se pudieran ver las imágenes planas y superficiales de las cosas y personas circundantes. Pero no se sospechó que las ideas mismas se uniesen o, para decirlo mejor, se esposaran en el tálamo de la mente con las cosas tan íntimamente por medio de la síntesis susodicha de ser ellas mismas las *esencias* de estas, y constituir las ellas precisamente en *entes* y *tales entes* conocidos. ¡Pero toda tradición platónica había desaparecido de las mentes! Y, sin embargo, aquí propiamente consiste, como veremos, el distintivo del

¹⁶ Cf. P. M. FERRÈ, *Degli universali*, t. I, Bertero, Casale 1880, p. 131.

verdadero platonismo, y por ello el platonismo poco entendido de Rosmini”¹⁷. Así, de acuerdo con Buroni, puesto que la tradición platónica ha casi desaparecido de la consideración de los filósofos, no sólo alemanes, sino también italianos, leen a Rosmini como un representacionista, o sea, estimando que la mente es como un espejo en el que se reflejan las sensaciones o las esencias de las cosas, cuando más bien lo que enseña el filósofo roveretano, desde el punto de vista de la gnoseología, es que lo que vuelve entes a las cosas, y estos precisos entes (“una flor” o “una camelia”, por ejemplo), es la mente. El platonismo, en cuanto trasfondo de la filosofía itálica, alimentada por Pitágoras y Parménides antiguamente, así como por un innumerable séquito de pensadores de todos los tiempos, es lo que anima la filosofía de Rosmini, la cual es para Buroni, como se ha visto, expresión genuina de esta añeja filosofía. De acuerdo con el filósofo de Piacenza, el primer principio de la cognición, así como algunos puntos estables de la teoría del conocimiento rosmniana, son los siguientes:

1° Lo primero que es conocido por sí por la mente es el ser, y todas las cosas son conocidas por el ser y la luz del ser, y no puede ser de otra manera.

2° El ser, en cuanto resplandece a la mente, se llama *idea*; y en cuanto está contenido dentro del esplendor de la idea, se llama *esencia*, y es la esencia universalísima del ser. Por ende, la esencia es el contenido y, por decir así, el núcleo de la idea.

3° Todas las cosas que son, fueron o serán, son fueron o serán por el ser o por la esencia del ser, siendo absurdo que algo sea, o pueda existir, sin el ser o fuera de la esencia del ser [...].

4° La percepción intelectual de las cosas reales se efectúa por una síntesis o unión del ser intuido por la mente con la cosa sentida por el sentido, por el cual la cosa sentida se vuelve ente.

5° La cosa sentida no es ente antes de la unión, aunque sea por un instante, sino que en el acto mismo de la unión y por la unión, el ser y la cosa no constituyen dos entes, sino un solo ente.

6° En la síntesis el ser se aferra y engancha y une a la cosa de tal manera [...], más que la forma del fuego a la masa incandescente, de hacerla ser lo que es dicha cosa, sin confundirse nunca con ella, sino permaneciendo siempre sin mezclarse e impasible. Por ejemplo, unido al hombre está el ser

¹⁷ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 218.

del hombre; unido al árbol (siempre que se entienda en cuanto conocido) está el ser del árbol, etcétera.

7° El ser universal contenido en la idea es la esencia universal. Por ende, el ser del hombre será la esencia del hombre; y el ser de la planta la esencia de la planta, y así de toda cosa.

8° La esencia del ser en cuanto resplandece a la mente se llama idea, y la esencia es el contenido de la idea. Por ello, también las esencias de las cosas, en cuanto son el ser de las cosas que siempre resplandece a la mente y son intuitas por la mente, serán las ideas de las cosas, y las esencias el contenido de las ideas. Y así las ideas son las esencias mismas de las cosas vistas por la mente.

9° Pero en la síntesis del ser con la cosa, decíamos (5°), el ser y la cosa no hacen dos entes, sino uno; y la cosa no es ente ni siquiera un instante antes de estar unida al ser. Por ende, también las ideas y las esencias inteligibles de las cosas, que son el ser de las cosas, no hacen cada una dos entes con la cosa de la que es idea y esencia, sino un solo ente, y toda cosa es ente con su idea y por la idea, y no es ente siquiera un instante antes de estar unida a la idea¹⁸.

Esta serie escalonada de tesis requiere un comentario, sobre todo buscando destacar, ya desde aquí, qué entiende Buroni por “idea” desde la perspectiva de su metafísica, que es evidentemente rosminiana. En efecto, de las proposiciones anteriores se deduce que por “idea” se entiende al ser en cuanto está presente en la “mente”: mente e idea, en este sentido, son correlativos: no hay mente sin idea y viceversa. Rosmini ha dicho en su polémica con el conde Mamiani (a quien dirige su obra *Il rinnovamento della filosofia in Italia*) que el término idea puede tomarse en tres significados, a saber, como la intuición del espíritu que tiene por término un ente posible, o como el ente mismo posible intuito por el espíritu, o como ambas cosas al mismo tiempo¹⁹. Nos parece que la primera formulación es subjetiva, en cuanto subraya el acto del espíritu —la intuición, que también santo Tomás recalca, como ya veremos— por el cual apresa al ente posible, mientras que la segunda es objetiva; aunque Rosmini y Buroni se inclinan por esta última acepción, nos parece que en realidad consideran el conjunto, esto es, el objeto de la intuición, que es

¹⁸ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 219.

¹⁹ Cf. A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 94, nota 9.

propriadamente la idea, y el acto por el cual la idea es apresada, que es la intuición, con cierta preeminencia del primer elemento. Ahora bien, se desprende del elenco de Buroni que en la idea se contiene la “esencia”, y cuando se trata de la idea de ser, se sigue que contiene la “esencia del ser”. La esencia es precisamente la parte central de la idea²⁰, pues lo que ella contiene es lo que hace que algo sea lo que es, y tratándose de la idea de ser, lo que hace que una cosa exista realmente: tan es así que es ininteligible que algo sea sin que medie el ser o la esencia del ser. Ahora bien, lo que hace que una cosa sea ella, es lo que la idea contiene; por ello se habla del ser del hombre, por ejemplo, para indicar su esencia, lo que hace que el hombre sea tal. Sin embargo, se reitera que se dice “idea” precisamente porque es en la mente donde se capta esta esencialidad: es en este sentido en que la idea es esencia; es el ser que no tiene subsistencia real, aunque eventualmente, debido a la contingencia, pueda subsistir (así pues, puede haber idea de hombre y no necesariamente subsistir. La idea, para el rosminianismo, significa en un sentido amplio “posibilidad”²¹). Manteniendo el preliminar gnoseológico ya expuesto, cuando se afirma que hay un ente, y que este ente es un hombre, se une la esencia de hombre a la presencia, constatada por los sentidos, de aquello que participa de la esencia de hombre. De ahí que no sean dos “entes”, como subraya Buroni, sino uno solo. El hombre individual es partícipe de la idea de hombre, de la esencia de hombre, por lo cual la cumple a cabalidad de una vez y mientras sea tal²².

²⁰ En el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini hace hincapié en que la esencia es lo que se comprende en la idea: “La idea es la cosa en cuanto yo la pienso, como meramente posible, pero esta misma cosa posible, cuando yo deje de considerarla en relación con la mente que la piensa, es la *esencia*. La esencia, entonces, es todo lo que pienso en una cierta idea”, n. 646.

²¹ Sobre la centralidad del concepto de posibilidad, en diálogo con la filosofía medieval y moderna, cf. M. DE ANGELIS, *Il possibile in Rosmini. Dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, 264pp.

²² El individuo humano cumple a cabalidad la esencia de hombre, ni más ni menos: sería absurdo afirmar que es hombre a medias. Esta afirmación, a la postre, conduce a un posicionamiento moral, como es evidente, de acuerdo con el cual la acción es moral si corresponde a la exigencia que tienen los entes a ser tratados por aquello que son. Por supuesto que en la filosofía contemporánea hay posturas que niegan esto y que, a la postre, conducen

A diferencia de las escuelas empiristas o sensistas, para la escuela platónica las ideas no son las semejanzas, imágenes o sombras de las cosas. El empirismo y su más cruda formulación, a saber, el sensismo, es la filosofía que sostiene la tesis contraria al platonismo. Por ejemplo, para la escuela empirista, digamos la escocesa, representada por Hume, las ideas son copias pálidas de las cosas. En cambio, Buroni, en seguimiento de Platón, santo Tomás y Rosmini, sostiene que las ideas son las esencias de las cosas mismas, por tanto, no su pálida imagen, sino el núcleo central que hace que las cosas sean lo que son. Desde la perspectiva del platonismo, tanto san Agustín como santo Tomás han sostenido que las ideas son eternas, necesarias e inmutables, en cuanto Dios las concibe en su Mente como tales, pero abstractas de su esencia en cuanto Dios (las ideas no son Dios, en términos llanos). Las ideas, aunque en cierto modo son divinas, pues tienen ciertas características como la eternidad, la necesidad y la inmutabilidad, así como cierta infinitud, no son Dios, que es el único Ente que posee el ser con propiedad (a diferencia, como se dijo, del ser de las criaturas, que es participado, nunca propiedad de ellas). La claridad meridiana del santo de Hipona en este texto clásico no deja lugar a dudas: “*Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, et semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur*”²³. Las ideas son formas no formadas²⁴, “razones” estables de las cosas, de manera que siempre poseen el mismo modo de ser y están contenidas (*continentur*) en Dios, cuya simplicidad está garantizada porque su *essentia* y su *esse* se reclaman una al otro. Para santo Tomás hay que mantener firme que “*Deus est ipsum esse per se subsistens*”²⁵; asimismo, Dios no es el ser formal (*esse formale*) de las criaturas; aunque el Aquinate distingue dos modos en que el

al absurdo, como acaece con la ética de Peter Singer (por ejemplo, su libro *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (2a ed.), 395pp.

²³ SAN AGUSTÍN, *De divv.* 83 qq., 46. Para advertir estos pasajes me he inspirado en: P.M. FERRÈ, *Degli universali*, t. XI, Berterio, Casale 1886, pp. 70-87.

²⁴ No ha de obviarse la distinción entre la forma que subsiste en la cosa real, a la que suele llamarse “forma subsistente”, y la forma ideal, que es precisamente la idea.

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2c.

ser formal se divide, a saber, substancial y accidental, “el Ser divino no es el ser de la substancia ni tampoco del accidente (*Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis*) [...]. Por ello, es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente (*Impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est*)”²⁶. La diferencia que se da en el seno de las criaturas se debe a que poseen naturalezas distintas, y es mediante tales naturalezas que reciben el ser de diversa manera. Esta diversidad de naturalezas se explica por la diversidad de ideas en la Mente de Dios, esto es, de las *formae* que él concibe, en el lenguaje de san Agustín y santo Tomás, de manera que, en la Mente primera, según el modo de hablar de Buroni, se encuentran contenidas todas las ideas sin identificarse con Él, que no es propiamente una idea, sino un Ser real subsistente absolutamente simple. Y esta es la demarcación nítida entre Dios y las ideas, a saber, que mientras Dios no requiere de nada para ser, pues “*est ipsum esse per se subsistens*”, el ser ideal requiere del ser real, en este caso de la Mente de Dios, para ser captada; pero puesto que Dios no cambia, sino que eternamente es tal como es, se sigue que las ideas (el ser ideal), que Él concibe abstractamente de sí, siempre han sido concebidas por su Mente y por ello se afirma que tienen características divinas²⁷. Es en este marco que puede interpretarse la sentencia, vuelta clásica por santo Tomás, que afirma:

es necesario que en la mente divina esté la razón de ser de todo. Por eso dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*: “Cada cosa ha sido creada con su propia razón de ser por Dios. Así, pues, hay en la mente divina muchas ideas”. Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 26, n. 4.

²⁷ Es consecuencia de esta doctrina, a nuestro juicio, que el Aquinate asegure que el mundo ha sido creado respondiendo a estas ideas que capta su Mente, a la manera de ejemplares: “*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*”, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1.

último es la forma que da acto al entendimiento. Ejemplo: en la mente del constructor, la forma de la casa es algo que ha sido concebido y de acuerdo con tal semejanza construye la casa materialmente. Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. El mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en Él hay muchas ideas²⁸.

Con esto asentado, se entiende, nos parece, que las ideas no son, de ninguna manera, pálidas imágenes de las cosas reales sensibles, como dirían el empirismo y el sensismo (y en la pugna decimonónica para los rosminianos también la neoescolástica de Liberatore y Cornoldi). Más bien, y es la tesis central del platonismo, las cosas reales sensibles son el simulacro de las ideas, ni más ni menos, por lo cual Platón denomina οὐσίαι o τὰ ὄντα a estas ideas,

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2c: “oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae”.

según explica el placentino, “porque ellos son los verdaderos entes en el mundo, mientras las cosas sensibles no son entes más que por participación de aquéllas, por lo que las cosas son más bien sombras y semejanzas y simulacros de las ideas”²⁹. La tesis metafísica fuerte de Buroni (y así interpreta él la postura de Platón) es que las ideas y las cosas subsistentes no son dos órdenes separados, como si las ideas fueran por una parte y los entes reales por otra; más bien, están sintetizados, como sostiene el rosminianismo, de manera que la cosa real está dentro, por decir así, de su idea correspondiente, como la flor real y subsistente está contenida dentro de la idea de flor, y el que esté contenida significa que está participada, en lenguaje platónico. Ya el propio Platón se plantea el problema del uno y lo múltiple, como es bien sabido, sobre todo en el *Parménides*, y entre los principales comentaristas de la metafísica de Platón, entre los que descuella Aristóteles, se asegura que el filósofo ateniense coloca, como principios situados más allá del ser, al Uno y la Díada, y puesto que la multiplicidad de las ideas exige la Unidad, el Uno terminará imponiéndose como principio en las escuelas platónicas de la Antigüedad, entre las que destaca, como es natural, la de Plotino, quien sin mayor dilación sitúa como Principio al Uno³⁰. Pero la filosofía cristiana desde sus comienzos, y de manera más preclara con san Agustín, identifica al Uno de Plotino con Dios, culmen máximo de la Unidad, en cuanto se trata de la Simplicidad absoluta: Dios posee el ser, y por ello mismo se asevera que Él está más allá del ser participado: cuando Dios crea, hace partícipe a la criatura del ser, pero no de su Ser, sino de un abstracto suyo, lo cual signa un neoplatonismo de cuyo distinto al de Plotino³¹. La escuela rosminiana sigue estas vías especulativas y propone, como principio de las ideas, a la idea del ser, posición que reclama Buroni como aporte original de Rosmini: “el agregado

²⁹ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 221.

³⁰ Sobre esta línea interpretativa, cf. J. BUGANZA, *En busca de la unidad perdida. La ética de Plotino*, Torres, México 2021, 230pp., y J. BUGANZA, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2023, 234pp.

³¹ Cf. J. BUGANZA, *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2023, 250pp.

estupendo, si se quiere llamarlo así, o mejoría, que Rosmini aportó al sistema de Platón, es el haber mostrado, más claramente y a propósito que Platón mismo, cómo todas las esencias inteligibles e ideas especiales y determinadas se unifican en el ser, y no son otra cosa que modos, especies, limitaciones de la única esencia e idea”³².

La idea de ser, que equivale a la expresión “la esencia del ser”, en cuanto la idea es la misma esencia sólo que vista por la mente, según se ve en la segunda definición buroniana enlistada más atrás, es, en términos aristotélico-platónicos, *τόπος εἰδῶν* o *εἶδος εἰδῶν*. Buroni estima que todas las ideas tienen como trasfondo a la idea de ser, de suerte que la metafísica que Platón ha propuesto significaría que todas las ideas son limitaciones o determinaciones, en último análisis, de la idea de ser, que es la más general y universal de todas. Rosmini, en efecto, utilizando el concepto de “esencia”, que es el equivalente, como se ha visto, al de idea, habla del ser como *esencia del ser*, y precisamente en ocasión de las limitaciones de las mismas subsistencias la mente especifica a la idea de ser en esencias especiales, que no dejan de ser universales y, por ende, ideas (en plural); pero estas últimas, en su totalidad, son especificaciones de la idea de ser en universal. Y puesto que son especificaciones de la idea de ser, Rosmini se inclina por llamarlas *specie*, a la usanza escolástica³³. Siguiendo un pasaje que trae a colación Buroni de la *Teosofía* de Rosmini, se puede apreciar esta doctrina con enorme lucidez. Escribe el roveretano: “La esencia que tiene la extensión máxima es la esencia del ser privado de cualquier limitación, la cual contiene, por consiguiente, en sí misma todas las otras esencias de los entes limitados. Estas no son más que una determinación y limitación de la esencia del ser. Por lo que basta con que un espíritu tenga la intuición del *ser*, que sepa qué cosa es ser sin más, para

³² G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 223.

³³ Véase cuanto escribe el Aquinate teniendo en cuenta, ciertamente, la analogía con los números, que desde la tradición platónica han resultado paradigmáticos para explicar en qué consisten las ideas: “*Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys*”, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad. 1m.

que pueda adquirir la noticia de cualquier subsistente que le sea dado. Porque, aun cuando no preceda la intuición de la esencia especial de aquel dado subsistente, sin embargo, precede en el espíritu una esencia mucho más extensa (y también, agrego yo, mucho más comprensiva, como la luz hacia los colores), que recibe su limitación de la misma subsistencia que hace conocer, y recibida esta limitación, se vuelve la *esencia especial* de la cosa subsistente. Por tanto, procede que las limitaciones colocadas por nuestro espíritu a la esencia del ser, según los sentidos a los cuales se aplica, son las que convierten la *esencia universal del ser* en las *esencias especiales*, y luego por abstracción, en las *genéricas*³⁴. Y poco más abajo agrega una especificación y diferenciación en relación al ente real: “Todas las esencias específicas y genéricas tienen en sí un elemento, que es al mismo tiempo manifestado y manifestante: ellas manifiestan *qué cosa es el ente*, del cual presentan la esencia, o sea, la *quiddidad* del ente; los reales contingentes son puramente manifestados, pero no se manifiestan a sí mismos, y constituyen un modo especial que no está contenido en la esencia, al cual llamamos *subsistencia*”³⁵. Esta última resulta ser la distinción claramente planteada por santo Tomás entre *esse* y *essentia*, pero que Rosmini, buscando desenvolver la doctrina tomista, prefiere llamar *subsistentia* y *essentia*, pues el ser, y en esto también converge con santo Tomás, es una propiedad de Dios, por un lado, y es también una abstracción suya, en cuanto el ser del cual participan las criaturas no es el ser de Dios, sino del ser creado: justamente la idea de este ser creado, concebida en su máxima extensión, es la idea de ser.

³⁴ A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 1518.

³⁵ A. ROSMINI, *Teosofía*, n. 1519. Explica el roveretano que la subsistencia no está contenida en la esencia de los entes contingentes, y precisamente en esto consiste su carácter metafísico de contingentes. Ahora bien, y para tener mayor claridad en la metafísica de Rosmini, de la cual Buroni evidentemente se sirve, hay que considerar que la palabra “esencia”, en relación con lo manifestado, es el ente en cuanto manifestado y manifestante; mientras que “idea” expresa lo mismo en la relación de manifestante. Para él, lo que en el plano ideal se llama esencia corresponde, en el plano real, a la subsistencia; así pues, “a la palabra idea corresponde la palabra realidad”, *Ibid.*, n. 1519. En suma, manifestante significa en este discurso forma de la mente, mientras que manifestado significa forma de la cognición. La idea, en cuanto presente a la mente, es manifestante, y en este sentido se dice forma de la mente.

Ahora bien, Rosmini no niega, al igual que santo Tomás, que desde el punto de vista del progreso del conocimiento humano (y no en cuanto a la esencia de las ideas en cuanto tales, que se encuentran en la Mente de Dios), las especies se “descubran” a partir de los sentidos o de los fantasmas, para decirlo claramente (un poco más abajo se verá exactamente la connotación que el rosminianismo asigna a esta labor, a la que llama “ideación”); lo que demuestra que es innegable, en cambio, es que no se admita que hay un elemento innato en el hombre y que es lo que hace que el ser humano sea inteligente. A esto innato es a lo que suele llamarse con el nombre de potencia intelectual o mente creada, cuyo acto es inteligir; y de acuerdo con santo Tomás, inspirado en san Agustín, “*Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile*”³⁶. Santo Tomás mismo, piensan los rosminianos, estaría de acuerdo con la necesidad de conceder como innato al intelecto, en cuanto admite que la luz del intelecto agente es innata (el intelecto, de acuerdo con Aristóteles, proviene de fuera³⁷, y que para santo Tomás ha sido colocado en el hombre por Dios³⁸). En vez de llamarle luz del intelecto agente, Rosmini prefiere hablar de idea de ser³⁹,

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.* I, dist. 3, q. 4, a. 5c. El alma intelectual (*anima intellectiva*), para santo Tomás, conoce la cosa de modo absoluto, esto es, “*in sua natura absolute*”: por ejemplo, la piedra “*in quantum est lapidis absolute*”, cf. *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5c.

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, II, 3, 736b25-29.

³⁸ A nuestro parecer, un pasaje sumamente claro en el que el Aquinate afirma esta doctrina es el siguiente: “*rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis*”, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 11, a. 1c.

³⁹ Cf. W. R. DARÓS, *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*, «Pensamiento», 34, 1978, pp. 47-72. Además, resulta del todo interesante la crítica que efectúa Sellés a la postura de Rosmini, aunque no tiene en cuenta el filósofo español a la *Teosofía* y su conocimiento de la teoría del conocimiento rosminiana resulta parcial, cf. J. F. SELLÉS, *La identificación del intelecto agente con la razón y del posible con la fantasía: Rosmini*, «Revista rosminiana di filosofía e di cultura», CXII/1-2, 2017, pp. 133-151. Posteriormente Darós responde con el artículo: *Nota sobre una interpretación incorrecta*, «Revista rosminiana di filosofía e di cultura», CXIII/1-2, 2018, pp. 171-177. Ahora bien, un resumen de la argumentación rosminiana la brinda Pietro M. Ferrè, quien asienta: “¿De dónde viene este ser (la idea de ser) con sus cualidades trascendentales? No pueden venir de los entes singulares

puesto que la que ilumina los inteligibles en potencia es el ser, ni más ni menos; la denominación de “luz” es metafórica, y es necesario, en vistas a obtener una claridad filosófica más firme, explicitar qué es lo que ilumina a los fantasmas: y esto es el ser en universal. Ahora bien, lo sensible, lo real, el no-ente, en el lenguaje de Buroni, lo que brinda son límites: confines y negaciones al ser, que por naturaleza es ilimitado o infinito. En otras palabras, lo real finito determina al ser en grado máximo, en cuanto todo en él es singular, determinado e incomunicable, mientras que la idea, por ejemplo, de hombre, siempre es universal, por lo que dice santo Tomás, en el *De ente et essentia*, que “es falso decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tenga el ser en este singular, porque si el ser en este singular conviniese al hombre en cuanto hombre, no se daría jamás fuera de este singular (*Falsum enim est dicere quod natura hominis, inquantum huiusmodi, habeat esse in hoc singulari: quia si esse in hoc singulari conveniret homini, inquantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare*)”⁴⁰. La filosofía rosminiana insiste en que las ideas o especies son limitaciones más o menos restringidas del ser ideal indeterminado, pero al mismo tiempo que la idea de ser, que es lo que la tradición llama la “luz intelectual”, es una participación de la luz increada, pero no la luz increada, como afirma sin dilación el Aquinate: “*Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*”⁴¹. Ahora bien, el conocimiento humano, desde la perspectiva de Buroni y Rosmini, puede ser considerado el desarrollo o, mejor, la determinación de la idea de ser, que en este caso puede ser denominada, como hace Rosmini, como “inicial”, en

finitos, ni tampoco del alma humana, porque es infinito, necesario, inmutable, objetivo, etcétera. Conviene, entonces, que a la mente, la cual también ella ha tenido comienzo, le sea dado por un ente superior a la mente y a las cosas finitas. Sin que haya un Ente infinito subsistente, no se podría explicar la presencia de este ser en la mente humana”, P.M. FERRÈ, *Degli universali*, t. XI, Berterio, Casale 1886, p. 97.

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 4.

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5c. Y en la *Summa contra gentiles* dice algo análogo, pero en relación a los primeros principios (los cuales se reducen al ser): “*Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae*”, I, c. 7, n. 2.

cuanto es principio de todo conocimiento humano ulterior, siendo ella “intuida” por la mente: todas las ideas que adquiere el hombre son, pues, o bien el ser universal intuido o limitaciones de esta idea (explicitaciones de la vastedad infinita que hay en ella). El hombre, entonces, determina el ser ideal indeterminado a través de su propio sentimiento, por lo cual el conocimiento que obtenemos de las ideas, hablando con generalidad, es siempre parcial o relativo al efecto que experimentamos. Pero esta limitación estructural del hombre no significa que las ideas sean propiamente creación del hombre como, por ejemplo, la piedra o la blancura: “el ser abstracto es uno solo, así como la blancura, si es abstracta, es asimismo una (*Esse abstractum est unum tantum, ut albedo si esset abstracta, esset una tantum*)”⁴². En suma, desde el punto de vista de la naturaleza de las ideas, estas últimas son concebidas por Dios desde la eternidad y, en cuanto tales, son invariables, inmutables: así, la idea de triángulo, de rojo o de hombre ha sido, es y será siempre la misma; pero desde el punto de vista del desarrollo intelectual humano, que no posee innatas todas las ideas, sino sólo la idea universalísima de ser, va paulatinamente determinando la esencia y, por ende, el contenido de las diversas ideas, como cuando se trata de determinar qué individuos sensibles reales (que son la máxima expresión de la determinación) pertenecen a la idea de hombre y, así, determina qué tipo de ser poseen tales entes.

4. La determinación de la idea de ser: la ideación

La descripción de esta determinación en el plano estrictamente del desarrollo del conocimiento humano es a lo que Buroni llama “ideación”. Para

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 42, n. 13. Rosmini acentúa este asunto: “Lo mismo dígame de una idea cualquiera; por ejemplo, el caballo intuido mentalmente, el hombre, cualquier cosa, de la que se haría cualquier definición, tanto en Europa como en América [...] Es cierto que todo hombre que intuye la naturaleza humana abstracta efectúa un acto diverso, y tiene una facultad diversa de la que tiene otro hombre, por tanto hay tanto entendimientos como hay hombres, y tantos actos cuantos hay pensadores, que cada uno hace de la naturaleza humana, pero esta naturaleza humana es siempre la misma idéntica en número”, A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 484.

profundizar en este último tema, nos parece conveniente recuperar una serie de expresiones bastante singulares de las cuales se sirve Buroni y que pueden prestarse a confusión. En efecto, a menudo utiliza expresiones como “lo otro del ser” (o “lo otro en relación al ser”, “*l’altro dell’essere*”), no-ente, “lo otro de las ideas” (“*l’altro delle idee*”, “lo otro de las ideas”, “lo otro en relación a las ideas”, aunque tal distinción aparece ya avanzada su propia exposición en el *Dell’essere e del conoscere*⁴³), etcétera, todas las cuales parecieran en alguna medida tenebrosas. Pero, a nuestro juicio, a lo que apuntan estas expresiones es a lo siguiente: el ser, considerado en sí mismo, es infinito; tomado en su generalidad no tiene límites o determinaciones, y la idea de ser, que contiene la esencia del ser, pone de realce que nada puede confinarlo. Y, sin embargo, el ser se determina, en cuanto entidad, ya sea en el plano ideal, ya en el plano real; y para cada uno de estos planos Buroni reserva una expresión a propósito. En efecto, para el plano ideal reserva el nombre de “*l’altro dell’essere*”, que son los términos de las esencias e ideas sempiternas; para el plano real utiliza la expresión “*l’altro delle idee*”: en el plano real, en efecto, cada cosa está determinada en razón de su esencia misma, por ejemplo, este hombre no es esta flor, y aunque ambos sean entes por participar del ser, lo participan en medidas diferentes, medidas que comúnmente suelen llamarse *naturae*. De esta manera, la naturaleza de la flor determina de una manera al individuo en cuestión. Y esto se deriva del plano ideal, en cuanto la idea de ser es, asimismo determinada por la esencia ideal de las *naturae* mencionadas, en cuanto la idea de flor no es la misma que la idea de hombre; por tanto, ¿qué es lo que determina al ser, inicialmente ideal, en esencia indeterminado? A esto que limita al ser, Buroni lo denomina con la locución “*l’altro dell’essere*”. Cabe tener presente, además, que toda idea y toda cosa es una, pues el ser es uno y ambos se convierten entre sí. Así, la idea de hombre es una sola, así como la de flor y las demás, en cuanto por sí misma excluye la contradicción de sí (la idea de hombre no puede implicar al no-hombre), es simple, y

⁴³ Cf. G. BURONI, *Dell’essere e del conoscere*, cit., p. 230.

puesto que todo lo simple es inmutable, las ideas lo son en su fundamento último: la Mente de Dios.

Con esto asentado, puede sostenerse que hay una suerte de escala que parte desde la idea de ser, que es totalmente indeterminada, hasta las cosas reales finitas⁴⁴, que puede cualificarse como una continua determinación⁴⁵. En efecto, en el extremo opuesto a la idea de ser, se sitúan las cosas reales, las cuales son substancias plenamente determinadas; de suerte que entre la idea y lo real hay una oposición intrínseca, siendo la primera esencialmente indeterminada y las segundas plenamente determinadas *a fortiori*. Entre ambos extremos hay una gradación en el plano ideal (obviando la gradación en el plano real, ciertamente, que no es objeto de este trabajo), que va desde (i) las esencias genéricas, que son determinadas por las propiedades correspondientes a los géneros relativos; (ii) las esencias específicas, determinadas por caracteres propios de las especies a las que se refieren; y (iii) las especies plenas, las cuales siguen siendo indeterminadas porque carecen de la subsistencia que les corresponde a los individuos reales, aunque se identifican con estos últimos en las restantes especificaciones. De esta manera, la especie plena tiene razón de cumplimiento frente a la esencia específica, y la esencia específica y la genérica son cumplimiento en relación con la idea generalísima de ser. Esta gradación del plano ideal ha tenido, a lo largo de la historia del pensamiento, numerosos opositores, comenzando ya por la misma Academia platónica, en donde hay que incluir ciertamente a Aristóteles, entre muchos más. Pero la filosofía cristiana ha solido adoptarla en cuanto que conviene y converge con la revelación. En efecto, si Dios es creador y conservador de lo que no es Él, y no ha creado al azar, sino con un plan (las razones eternas mencionadas por san Agustín y santo Tomás), entonces se sirve de un diseño o ejemplar que, mientras no es real o subsistente, se denomina ideal.

⁴⁴ Ya en el juvenil, pero maduro por su doctrina, *De ente et essentia*, el santo Doctor considera que el *esse comune*, tal como se halla en el intelecto, puede recibir todas las adiciones, cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 6.

⁴⁵ Sigo y en parte reelaboro la doctrina de: P. M. FERRÈ, *Degli universali*, t. I, Bertero, Casale 1880, pp. 80-86.

Por ende, aunque sea en términos bastante amplios, el ámbito real presupone al ideal, pues este último es *exemplar* de aquél. Por ello mismo es que, para la filosofía cristiana de raigambre platónica, las ideas son independientes de las existencias reales de los entes individuales: la existencia real no añade nada a la idea o especie en cuanto tal, sino que la determina en grado máximo, como se ha dicho. No sin razón, santo Tomás afirma: “*aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etsi nunquam fiat; et similiter est de ideis*”⁴⁶. En efecto, aunque una idea nunca se realice (lo cual, hay que reiterarlo, es distinto radicalmente al ámbito ideal), no deja de ser un ejemplar, y éste se encuentra concebido en la Mente de Dios, quien, mediante la *creatio et conservatio*, hace al ente real partícipe de la idea que le corresponde, de manera que este hombre individual precisamente participa de la idea de hombre, que es universal, y que, en cuanto tal, no se halla en el mundo real y subsistente. En consecuencia, las entidades reales dependen de manera íntima de las ideas a las cuales se refieren⁴⁷, en cuanto son la determinación máxima de ellas.

Con estas precisiones, se puede comprender más cabalmente qué es la ideación de acuerdo con Buroni. Si el ser intuido es infinito idealmente, y al establecer algún límite este ser ideal indeterminado se determinan (por decir así) las ideas, sean genéricas, específicas, plenas, etcétera, con propiedad a este acto de establecer límites se le denomina “ideación”. Las palabras de Buroni son las siguientes: “La ideación, propiamente hablando, no es *formación de ideas*, mucho menos *producción* o *creación*, porque las ideas están en lo alto del cielo del ser, donde nosotros no podemos llegar con nuestra fuerza, ni hacer nada para obrarlas, formarlas, crearlas o producirlas. Las ideas se ven, se intuyen ahí donde ya están; se notan o distinguen con la mirada, y también se les señala a otros con la palabra y la enseñanza, para que las encuentren, descubran, de donde viene el vocablo *invención* para significar el don principal de los artistas. Tampoco se diría propiamente *composición de*

⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad. 3um.

⁴⁷ Cf. P. M. FERRÈ, *Degli universali*, t. I, Bertero, Casale 1880, p. 92.

ideas, porque las ideas no admiten composición de ninguna manera, sino que son simples; tampoco *modificación* de las propias ideas, de manera que las ideas no son *propias* de nosotros, ni se modifican o retocan, siendo impasibles e inmutables, aunque podamos cambiar y modificarnos nosotros mismos pasando de una cosa a otra con el pensamiento”⁴⁸. Rosmini advierte que suele pensarse que, así como la propia alma muta, en cuanto es una criatura real, también las ideas estarían sujetas a modificación, pero sostiene, como hace eco Buroni, en que las ideas no se crean o transforman: “Cuando nos parece modificar una idea y transformarla en otra, la mente lo que hace es transportar su atención de una idea a otra, pero a condición de volver, si quiere y cuando quiera, a la primera. Por ejemplo, cuando pienso idealmente considerados un bracco o un sabueso, y luego voy cambiando la idea del bracco o del sabueso en la idea de un perro mastín, ¿qué he hecho, propiamente hablando? Nada más transportar mi atención de una especie de perro a otra. ¿He destruido por ello la idea de bracco o la de sabueso? No, ciertamente; ellas permanecen siendo lo que eran, ni más ni menos”⁴⁹. Y más adelante recalca: “La observación interna nos dice que las ideas se *intuyen* más bien, se contemplan, pero no se *producen*, y que adquirir una idea no quiere decir otra cosa que dirigir y fijar la atención de la mente en ella”⁵⁰. Esta posición se deriva de sostener que las ideas, en cuanto tales, esto es, en su naturaleza propia, son sin intervención de la mente creada: eternamente son tales porque Dios las concibe. Por tanto, no se crean, producen, modifican o forman; la mente creada, en cambio, las intuye en ocasión de las sensaciones. La manera en que el hombre, a través de su intelecto, las capta, es mediante visión, contemplación, intuición; por lo que supone que el objeto de tales actos existe antecedentemente y, por tanto, no lo crea: “En consecuencia, lo que vulgarmente se dice la *formación de las ideas* no puede ser otra cosa que una excitación y una dirección

⁴⁸ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 231.

⁴⁹ A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, Lec. I, n. 8.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, Lec. II, n. 15.

dada al espíritu, por lo que él, dirigiendo la mirada a donde le conviene hacerlo, comienza a ver aquella idea que antes no veía”⁵¹.

En relación, entonces, a la mente creada (a la mente humana en específico), esta dirección de la mirada del intelecto a las ideas está mediada por las imágenes (por los *phantasmata*) y, en consecuencia, por las sensaciones (por la sensibilidad humana). De ahí que Buroni redacte: “La experiencia nos enseña que para poder notar nosotros y fijar en la extensión del ser los diversos puntos luminosos de variante grandeza que son las ideas, requerimos de la excitación de los sensibles que les corresponden, o del sostén de sus fantasmas que nos sirvan como sostén para tener firme la atención dentro de ciertos confines, como las líneas para fijar las figuras en la extensión uniforme. Pero los sensibles no producen ellos las ideas: ¿cómo podrían producir entes de tan alta y noble naturaleza, y máxime el ser que los contiene? Los sensibles, entonces, no hacen más que *amonestarnos* para fijar en el fondo del ser aquellas porciones dadas que les corresponden y que son sus ideas determinadas. Éste es el arcano sentido que Platón encierra en el mito de la *remniscencia*, la cual se despierta precisamente mediante *amonestaciones*”⁵². La representación propiamente tal que se expresa filosóficamente mediante el *phantasma* es lo que sostiene la atención humana en ciertos límites, pues con la imagen se fija en la idea que le corresponde, pero la idea, en cuanto tal, no es su representación, aunque se manifieste a través de ella. La idea sobrepasa la dimensión sensible y, en consecuencia, excede la dimensión del *phantasma*, aunque el hombre requiera de la imagen para poder pensar con precisión, pero pensar e imaginar son actos de carácter radicalmente distintos, uno fincado en la idealidad (en el ser ideal) y otro en la realidad (en el ser subsistente). Así pues, en el ámbito humano, lo que comúnmente se denomina “formación de las ideas” es una “ideación” por la cual el ser se determina o limita, o bien, en cierto modo, se dice que la mente “descubre” las distintas determinaciones o “ideas”.

⁵¹ A. ROSMINI, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, Lec. III, n. 24.

⁵² G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, cit., p. 231.

5. Conclusión

Giuseppe Buroni es un metafísico de altos vuelos, lamentablemente poco estudiado, ya sea al interior del rosminianismo, ya al exterior de dicha escuela; y, sin embargo, es un óptimo conocedor de la metafísica platónico-cristiana, y de san Agustín y santo Tomás, a los cuales hace vincular a Rosmini. En este trabajo, hemos buscado dar cuenta de la manera en que el filósofo placentino considera la naturaleza de las ideas, por un lado, y por otro aclarar en qué consiste la ideación, que no es otra cosa que la delimitación o determinación de las ideas, las cuales resultan ser especificaciones de la idea de ser en universal. Esta idea de ser en universal no es, por supuesto, Dios, aunque se vincula a Él de manera indefectible, en cuanto es una abstracción suya que, en el marco de la antropología rosminiana, resulta ser la luz de la cual participa la mente humana y que la vuelve justamente inteligente. Ahora bien, Buroni redacta un texto que expone, a las claras, su posición definitiva, y que vale la pena reportar aquí en la conclusión. Escribe:

Esto quiere decir que las cosas, permaneciendo idénticas en sus esencias, se nos muestran existir en dos formas distintas, pero adecuadas, en idea y en realidad, y ser al mismo tiempo ciudadanas de dos mundos, los cuales los sabios llaman mundo sensible y mundo inteligible, el mundo físico y el mundo metafísico, y tener dos modos de existencia, una baja e ínfima accesible a los sentidos, otra eminente, contemplable sólo por la mente: y dije *permaneciendo idénticas en sus esencias*, pues de otra manera no podremos decir, como hacemos, que son las mismas cosas las que tocamos y las que conocemos⁵³.

Si el ser de las cosas es precisamente la esencia que les corresponde, resulta que lo más noble, profundo y substancial (según el modo de hablar de Buroni mismo) son las ideas, pues ellas son el ser de la cosa subsistente. Las ideas no son simulacros de las cosas, como a veces suele pensarse; no son,

⁵³ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 241.

como diría el placentino, “superficiales”, sino lo que verdaderamente las constituye en lo que son: no son, en otras palabras, meras representaciones, como lo son los *phantasmata*, sino que son lo que ontológicamente da sustento a las realidades subsistentes que les corresponden. Ésta es la enseñanza de la metafísica que los itálicos han cultivado desde tiempos de Pitágoras y Parménides, que pasa por Empédocles, Platón, Aristóteles en alguna medida, la tradición clásica y llega a la filosofía cristiana, cuyas máximas cimas especulativas, para Buroni, son san Agustín, santo Tomás y Rosmini: “la idea no es el retrato, sino el ser de la cosa”⁵⁴.

Resulta criticable, por último, que, a nuestro juicio, advirtiendo que el nombre “especies” podría utilizarse con provecho para distinguir a las ideas específicas de la idea de ser, no la adopte el propio Buroni; puesto que tiene un afán rigORIZADOR, resultaría de enorme ventaja llamar a las ideas específicas “especies”, como hicieran otrora Aristóteles y santo Tomás, en vez de ideas, y reservar el nombre de idea a la idea de ser⁵⁵. Esto podría aclarar el problema de los universales, egregiamente tratado por Pietro M. Ferrè, y echaría luz en el discurso filosófico, el cual tiene como meta ideal referirse a los distintos ámbitos del ser de la manera más exacta posible.

6. Bibliografía

Aristóteles, *Reproducción de los animales* (edición de Esther Sánchez), Gredos, Madrid 1994, 325pp.

Aurelio Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (edición de G. Ceriotti), en Id., *Opere di sant'Agostino*, t. VI/2, Città Nuova, Roma 1995, pp. 9-261.

Bonafede, G., *La percezione intellettuale in Rosmini*, Boccone del Povero, Palermo 1955, 286pp.

Buganza, J., *Neoplatonismo agustiniano y virtud moral*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2023, 250pp.

Buganza, J., *En busca de la unidad perdida. La ética de Plotino*, Torres, México 2021, 230pp.

⁵⁴ G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 244.

⁵⁵ Cf. G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, p. 224.

Buganza, J., *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2023, 234pp.

Buganza, J., *Buroni y el problema gnoseológico: de la filosofía alemana a la itálica*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CXVII/1, 2023, pp. 31-54.

Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere*, G. B. Paravia e comp., Turín 1877, 439pp.

Darós, W. R., *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*, «Pensamiento», 34, 1978, pp. 47-72.

Darós, W. R., *Nota sobre una interpretación incorrecta*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CXIII/1-2, 2018, pp. 171-177.

De angelis, M., *Il possibile in Rosmini. Dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, 264pp.

Ferrè, P. M., *Degli universali*, t. I, Bertero, Casale 1880, 428pp.

Ferrè, P. M., *Degli universali*, t. XI, Bertero, Casale 1886, 317pp.

Franck, J. F., *El problema del innatismo en Antonio Rosmini*, «Sapientia», LXI/219-220, 2006, pp. 187-209; *ibid.*, LXII/221-222, 2007, pp. 53-76.

Pestalozza, A., *Elementi di filosofia*, t. I, Giuseppe Radaelli, Milán 1855 (3a ed.), 446pp.

Rosmini, A., *Teosofia*, t. IV, Paolo Bertolotti, Intra 1869, 588pp.

Rosmini, A., *Teosofia*, t. V, Paolo Bertolotti, Intra 1874, 636pp.

Rosmini, A., *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (al cuidado de Gaetano Messina), t. I, Città Nuova, Roma 2007, 354pp.

Rosmini, A., *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (al cuidado de Gaetano Messina), t. II, Città Nuova, Roma 2008, 492pp.

Rosmini, A., *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (al cuidado de P. P. Ottonello), Città Nuova, Roma 2005, 231pp.

Rosmini, A., *Teosofia* (al cuidado de S.F. Tadini), Bompiani, Milán 2011, 2942pp.

Sala, G., *Rosmini critico della teoria della conoscenza di Kant*, en M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofía tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 303-327.

Sellés, J. F., *La identificación del intelecto agente con la razón y del posible con la fantasía: Rosmini*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CXII/1-2, 2017, pp. 133-151.

Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (2a ed.), 395pp.

Tadini, S. F., *Il Platone di Rosmini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 477pp.

Tadini, S. F., *Il rosminianesimo filosofico in Italia: Dopo Rosmini, dal 2 luglio 1855 al 1877*, «The Rosmini Society», I/1-2, (2020), pp. 35-152.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 4tt., Petri Fiaccadori, Parma 1852.

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, t. I, BAC, Madrid 1952, 712pp.

Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, en Id., *Opera omnia*, t. XVI, Petri Fiaccadori, Parma 1854, pp. 330-337.

Tomás de Aquino, *De Veritate*, Petri Fiaccadori, Parma 1859, 672pp.

Tomás de Aquino, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, 3tt., Petri Fiaccadori, Parma 1856-1858.

LA HERENCIA DEL ROMANTICISMO EN LA PRIMERA ETAPA DE LA BIOÉTICA

Jonathan Caudillo Lozano¹

Resumen

El presente trabajo tiene como finalidad hacer el intento de repensar las bases de lo que actualmente se conoce como Bioética. El pastor, filósofo y educador Fritz Jahr en 1927, publica su artículo *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas*, y regresar a él permite desentrañar el diálogo que establece con la tradición filosófica y en particular con el Romanticismo; desarrollar algunos de los elementos de esta herencia permite complejizar el sentido del pensamiento de Jahr. Sin pretender exhaustividad, el objetivo de este artículo es bosquejar una ruta que permita indagar en esta relación, para así repensar las posibilidades

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y del Colegio de Saberes. Es licenciado en Filosofía, con maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia por el Colegio de Saberes y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Realiza investigación sobre temas centrados en la relación entre el cuerpo, la carne y la animalidad en la filosofía y las artes escénicas, principalmente en la danza butoh; realizó estancias de investigación en los *Hijikata's archive* de la Universidad de Keio y es miembro fundador del *Ko Murobushi's Archive* en Tokio, Japón. También realizó dos periodos de estancia de investigación postdoctoral en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM. Ha publicado artículos en revistas especializadas, entre los que destacan: *Teatralidades cónicas, escenificación y vida filosófica*, en la revista *Haser*, Editorial Universidad de Sevilla. Así como también los libros: *Cuerpo, crueldad y diferencia en la danza butoh, una mirada filosófica*, editado por Plaza y Valdez, y *Bioquinismo Un diálogo entre la Bioética y el cinismo antiguo*, editado por el Programa Universitario de Bioética.

filosóficas de la bioética, ante el problema de la relación ética entre el viviente humano y lo no humano.

Palabras clave: Bioética, Romanticismo, filosofía de la naturaleza, arte, modernidad

THE INHERITANCE OF ROMANTICISM IN THE FIRST STAGE OF BIOETHICS

Abstract: The purpose of this work is to attempt to rethink the bases of what is currently known as Bioethics. In 1927, the pastor, philosopher and educator Fritz Jahr published his article *Bio-ethics: a perspective on the ethical relationship of human beings with animals and plants*, and returning to it allows us to unravel the dialogue he establishes with the philosophical tradition and particularly with Romanticism; Developing some of the elements of this heritage makes it possible to make the meaning of Jahr's thought more complex. Without claiming exhaustiveness, the objective of this article is to outline a route that allows us to investigate this relationship, in order to rethink the philosophical possibilities of bioethics, faced with the problem of the ethical relationship between the human being and the non-human.

Key words: Bioethics, Romanticism, philosophy of nature, art, modernity

1. Introducción

Desde la aparición de aquel texto en el que el oncólogo Van Rensselaer Potter propuso el concepto de bioética en 1971, se instaló profundamente, la idea de que la bioética se circunscribía a las relaciones de ética aplicada en el área de las relaciones médico-paciente, y la experimentación médica. Más tarde, con la recuperación de artículo del pastor, filósofo y educador Fritz Jahr *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas* de 1927, aparece una posibilidad de repensar este

concepto de manera mucho más amplia y flexible. Sin embargo, lo que no siempre es claro es que, para poder proponer su concepto de bio-ética Jahr entra en un diálogo abundante con tradiciones de pensamiento no europeas y con la propia filosofía crítica de occidente, tal como lo es la tradición romántica.

Al ver de cerca los elementos del pensamiento del educador alemán, puede verse que la resonancia del romanticismo es tal que, sin este antecedente, es probable que no hubiera podido emerger este concepto en los términos que él lo propone, sobre todo si consideramos que, el primer Romanticismo alemán, nace precisamente como una crítica a la racionalidad occidental y a la manera en la que se concibe la relación del viviente humano con lo viviente no humano. El presente texto pretende hacer un rastreo de algunos de los elementos románticos que se encuentran a la base de la concepción bio-ética de Jahr, con la finalidad no solamente de abrir un camino posible a profundizar en este vínculo, sino ampliar nuestra comprensión de los problemas de la bioética y sus aportaciones filosóficas.

2. La modernidad

De los grandes rasgos que caracterizan a la modernidad occidental resaltan la relación entre el sujeto y el objeto que, en su tensa relación histórica, dentro del pensamiento, patentiza el problema de la relación del viviente humano con su mundo. Como Crescenciano Grave menciona en su libro *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, se puede entender la modernidad a partir de Descartes como un segundo inicio de la filosofía en occidente que, a diferencia de la antigüedad griega que inicia su reflexión con la naturaleza (*physis*), la modernidad cartesiana toma como base al sujeto, separándose de los vínculos con la filosofía antigua.

La pregunta inaugurada por Tales de Mileto respecto a lo originario, se encuentra centrada en el principio (*arjé*) que le da unidad al mundo sensible, de tal manera que el esfuerzo de los filósofos preplatónicos se caracteriza por pensar el mundo del cual el viviente humano es parte, pero no el todo. Sin

embargo, en el pensamiento cartesiano, la pregunta por lo primordial no se encuentra en la naturaleza circundante, sino en el sujeto que piensa. Es así que la filosofía moderna en occidente tiene como punto de partida el sujeto pensante como primera certeza autoevidente, que sostiene la concepción de lo verdadero:

Descartes fue quien inauguró la filosofía moderna y la tradición moderna inicia con una ruptura respecto al principio. Descartes fue un pensador revolucionario al pretender romper todo vínculo con la filosofía anterior y empezar a pensar de nuevo desde un punto de apoyo radicalmente distinto al de la antigüedad.²

Ya desde las *Meditaciones metafísicas*, Descartes muestra que, para poder acceder a la verdad como certeza racional y subjetiva, es necesario pasar por una especie de proceso de purificación de las impresiones sensibles que tienen la tendencia a engañar al sujeto, excluyendo así a la sensibilidad como base del conocimiento verdadero. La primera aproximación que el sujeto tiene con el mundo que está fuera de él no le muestra el mundo verdadero, de tal manera que es necesario hacer a un lado esas impresiones para acceder a una certeza subyacente, la cual es racional. Este movimiento pone como originario aquello que surge mediatamente como es el caso de la razón, y pone como secundario lo inmediato de la sensibilidad. Dicho de otro modo, cuando Descartes propone dudar de todas las impresiones de la sensibilidad, deja a la duda misma como evidencia del pensar que proviene de un alma que no podría ser engañada por Dios. Por ello es ese núcleo subjetivo el que se mantiene firme ante la duda metódica cartesiana, haciendo al sujeto cognoscente, el *cogito*, base de todo conocimiento verdadero, reduciendo la universalidad del conocimiento a una certeza subjetiva.

² Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, p. 17.

El pensamiento cartesiano abre toda una manera de entender el mundo, ya que la aparición de la oposición sujeto y objeto, implica una separación constituyente en donde la materia es algo, ajeno al sujeto, que se entiende como el principio espiritual. En esta oposición, la materia es producto de un conjunto de leyes calculables que la hacen operar mecánicamente, contrario a la realidad humana, racional, y libre, esta oposición aparece como base de una relación privilegiada del sujeto que conoce y manipula una materia pasiva, destinada a ser objeto. Es así que se abre una metafísica dualista que no solo escinde la relación entre sujeto y objeto, sino la interioridad subjetiva en la división entre *res cogitans*, esencialmente diferente y opuesta a la *res extensa*.

Claro que sería totalmente injusto para la modernidad si se le reduce únicamente al racionalismo cartesiano, y es que no toda la tradición racionalista siguió los pasos del dualismo propuesto por el filósofo francés. Baruch Spinoza piensa la extensión y el pensamiento como parte de los infinitos atributos de una sola sustancia, en donde dicha infinidad es inaprensible por el entendimiento humano que solo puede hacer inteligibles esos dos aspectos. El Dios de Spinoza, entendido como la sustancia única con infinitos atributos, supera el dualismo metafísico de Descartes, elemento que será muy importante para la línea de pensamiento del primer romanticismo alemán, pero esta concepción del mundo no termina de dejar atrás en mecanicismo cartesiano:

El paso decisivo por el cual Spinoza consigue levantar su propio sistema se localiza en hacer de lo primero en sí el punto de partida como aquello que se puede conocer con necesidad: el principio en sí es la existencia necesaria y el contenido de este concepto corresponde a Dios identificado como sustancia. Dios es sustancia infinita que se concibe por sí misma en tanto su esencia contiene necesariamente la causa de sí como existente.³

La concepción del mundo en Spinoza, depende de la causalidad, como existencia necesaria, cuyo encadenamiento infinito constituye la naturaleza de Dios, el problema es que esta causalidad es eslabonamiento de

³ Ibid., p.23.

determinaciones que se encuentran ordenadas racionalmente. Si bien en la filosofía de Spinoza Dios es inmanente a la naturaleza, este mundo se encuentra cifrado por la necesidad racional de las infinitas causas y efectos. No deja de ser una enorme aportación del autor de la *Ética*, que el sujeto y el objeto son solo modificaciones de la sustancia única, y que su concepción de Dios sea una con la naturaleza, pero el matiz racionalista de su pensamiento, hace que el mundo al estar determinado por el encadenamiento causal, haga de la libertad una mera ilusión de la subjetividad en el mundo de la necesidad.

Otro importante representante de la modernidad es Immanuel Kant cuyo pensamiento estará centrado en mostrar los límites de la racionalidad humana. En *La crítica de la razón pura*, Kant comienza con una de las grandes distinciones, que tendrán serias repercusiones en la historia del pensamiento occidental, y que será el objeto de muchas de las reflexiones del Romanticismo, a saber, la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. La verdad para Kant queda circunscrita a lo que el entendimiento puede determinar a partir de las categorías trascendentales, y la percepción sensible solo puede tomarse como intuición en la medida que es ordenada por las estructuras de espacio y tiempo que son condición de posibilidad de la experiencia sensible:

La instauración kantiana del sistema filosófico de la modernidad está signada por una paradoja: al fundar al conocimiento en principios subjetivos Kant pretende derrumbar el edificio de la metafísica dogmática que se arrogaba el conocimiento de lo suprasensible, pero el modo en que lleva a cabo la fundación está cercado por la consideración de que, si fuese posible, habría que aspirar a conocer lo que esa metafísica, aunque en vano, ha querido conocer.⁴

El pensamiento de Kant hace que la subjetividad no pueda tener nunca una certeza de lo que el mundo es en sí mismo, y limita sus aspiraciones a lo que el sujeto puede hacer inteligible gracias a sus estructuras *a priori*. Claro,

⁴ Ibid., p. 34.

que se debe reconocer que el pensamiento de Kant significó un duro golpe a toda metafísica tradicional que pretendiera construir cualquier conocimiento absoluto sobre el mundo, el alma o Dios, abriendo así el camino al pensamiento crítico tan importante en la actualidad, sin embargo, el precio a pagar fue una escisión que pareciera insuperable entre el sujeto y el mundo, pues la cosa en sí queda como algo estrictamente inteligible, y ajeno a cualquier posible experiencia de la sensibilidad. Dicha escisión, propuesta por el filósofo de Königsberg, aunque se deja sentir en el resto de su obra, tanto en la filosofía práctica como en la estética, también irá adquiriendo ciertos matices que la vuelve un poco menos radical.

Puede verse entonces que la modernidad se caracteriza por la manera en la que se establece una escisión entre la subjetividad y la naturaleza, escisión que sin duda adquiere diferentes matices en función de cada uno de los pensadores, pero que pareciera una preocupación característica de la época que no se limita a la relación del sujeto con el mundo, sino que atraviesa a la subjetividad misma al dividirse entre su realidad sensible e inteligible. La visión del mundo que prima en la modernidad tradicional, ve la naturaleza como objeto que no solo aparece para el sujeto en un sentido epistemológico, a partir de la concepción mecanicista, sino que este privilegio de la razón como única forma válida de entender el mundo, tiende a la instrumentalidad al coincidir con la emergencia de la máquina de vapor y las formas de producción que resultan de ello.

La constelación de la modernidad tradicional no estaría completa sin la aparición del paradigma de la técnica, que, con las formas de racionalidad emergentes, configuran las maneras en las que el viviente humano se relaciona consigo mismo y con su mundo circundante. La civilización moderna, tal como lo muestra Michael Löwy en su libro *Rebelión y melancolía*, se encuentra atravesada por la emergencia de una racionalidad instrumental cifrada tanto por el espíritu de cálculo, el desencanto del mundo, y la dominación burocrática, de tal suerte que el romanticismo aparece como una forma en la

que la modernidad se piensa críticamente a sí misma. Löwy lo señala de la siguiente forma:

Es de notar también que el Romanticismo es, quiérase o no, una crítica moderna de la modernidad. Es decir que, aun rebelándose contra su tiempo, los románticos no podrían dejar de estar profundamente formados por él. De esa manera, reaccionando afectivamente, reflexionando, escribiendo contra la modernidad, reaccionan, reflexionan y escriben en términos modernos. Lejos de ser una mirada exterior, una crítica desde “otro lugar” cualquiera, la visión romántica constituye una “*autocrítica de la modernidad*.”⁵

La modernidad capitalista se convierte en la condición de posibilidad para que el dualismo que aparece en algunos pensadores modernos, se vea radicalizado, y se instale en una especie de “sentido común” que entiende la civilización como una suerte de triunfo, acosta de la sujeción de la naturaleza, que debe ser domesticada para dar lugar a lo propiamente humano. Este criterio de domesticación de la naturaleza no solamente aparece como relación de la subjetividad humana ante la naturaleza como exterioridad, sino que también se patentiza en un sujeto escindido que entiende su humanidad como algo que solo es posible dominando y sometiendo su propia realidad animal, su cuerpo, deseos y pasiones.

3. El Romanticismo

En los tiempos que corren la palabra “romanticismo” o “romantizar” no solo ha cambiado en su sentido, sino que es correcto decir que se ha ido deformando hasta significar la glorificación idealizada de toda conducta indeseable, pero es muy importante arrancar este importante concepto de esta tendencia, a la luz de sus importantes aportaciones críticas contra la modernidad capitalista. El movimiento romántico, sobre todo en su primera etapa, se caracterizó por ser una crítica a la modernidad de la racionalidad instrumental e

⁵ Löwy, Michael, *Rebelión y melancolía, el romanticismo a contracorriente de la modernidad*, ediciones nueva visión, Buenos aires, 1992, p.32.

industrializada, si bien, orientando la mirada a todas las formas de pensamiento no europeas, no deja de ser resultado de sus propias condiciones culturales. En otras palabras, como se mencionó con anterioridad, el romanticismo es el intento de la modernidad por pensarse críticamente a sí misma, desde una concepción alternativa de sí misma.

Se puede decir que el movimiento romántico es movido por cierto impulso anticapitalista que se enfoca en poner en cuestión toda la concepción del mundo, que emerge en la modernidad tradicional, y pone las condiciones de las relaciones de dominación del viviente humano sobre la naturaleza, pero también sobre sí mismo. Una parte importante de estas condiciones es la forma de racionalidad que excluye todo aquello que es diferente de sí misma, como lo es el universo de los afectos, la sensibilidad, el deseo y la corporalidad, por ello en la primera etapa del romanticismo hay una necesidad generalizada de repensar la sensibilidad y el arte, ya no como un accesorio prescindible de la vida, sino como una vía privilegiada para conocer y habitar el mundo.

Aunque es posible detectar elementos y preocupaciones compartidas en el movimiento romántico, lo cierto es que los modos de expresión de su pensamiento son tan heterogéneos como cada artista y filósofo, sin embargo, la filósofa argentina Virginia Moratiel nos muestra algunos indicios de los sentidos que tiene “romantizar el mundo” como el proyecto de todo un grupo de artistas y pensadores:

Novalis, quien fue de todos los miembros del grupo el más cercano al legado filosófico de Fichte, llamó a esta actividad *romantisieren* (romantizar), una práctica que se aleja de la estricta comprensión racional e incorpora la adivinación y el presentimiento, porque implica una referencia a la totalidad, la cual es imposible de percibir efectivamente y solo puede ser supuesta o adivinada. Y esto no significa caer en una nebulosa donde prima la confusión. Al contrario, romantizar es captar lo individual en relación al conjunto sin hacerle perder a aquél su peculiaridad, sin subsumirlo, determinándolo de acuerdo con el lugar originalísimo e irremplazable que cada ser ocupa

dentro de esa corriente de energía siempre fluyente y cambiante que es el universo.⁶

Ante la proliferación de la estructura de racionalidad instrumental, y el desencanto del mundo, el romanticismo es un ejercicio poético-pensante⁷, unas veces filosófico y otras artístico, que se propone reconstruir el sentido de la relación del viviente humano con la naturaleza, no solamente en el sentido científico, de la física y la biológica, sino como una ontología del habitar. Entre las estrategias propuestas por los románticos, destaca el impulso a repensar todo aquello que los procesos civilizatorios de occidente dejaron en los márgenes, o directamente excluyeron, tanto las cosmovisiones de culturas no occidentales, como el mito y la locura en la antigüedad greco-latina. Pero el pensamiento romántico no presupone esta posibilidad de reencuentro con la naturaleza, o mejor sería llamarla *physis* para patentizar el sentido ontológico de su proyecto, como algo que pueda consumarse de una vez y para siempre sin ninguna conflictividad. El movimiento romántico reconoce una escisión originaria, no solo emergente en la modernidad, sino como condición de la aparición del viviente humano en el mundo, la posibilidad de repensar las formas de habitar el mundo no puede prescindir de la realidad de esta escisión primordial.

Autores como Schiller proponen un estado estético como una manera de entender el arte desde sus aspectos filosóficos y políticos, que al permitir una transformación de la sensibilidad también abren la posibilidad de relacionarse con la alteridad y tejer vínculos con lo viviente humano y no humano. Novalis piensa que romantizar es restituir la presencia de lo infinito en lo finito de tal manera que la vida de todos los días adquiera cierta conciencia de su relación con una totalidad sobre humana; y es que en el movimiento romántico hay un

⁶ Moratiel, Virginia, *Cuando lo infinito asoma desde el abismo, estudio sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*, Taugenit editorial, Salamanca, 2021, p.92.

⁷ Este concepto es propuesto por el filósofo del arte Jorge Juanes al referirse a la obra de Hölderlin en su libro *Hölderlin y la sabiduría poética*.

impulso hacia lo misterioso y lo oculto, que contrario a las aspiraciones ilustradas de hacer a la naturaleza un objeto cognoscible y por lo tanto domesticable, para el pensador romántico, restituir el elemento misterioso y enigmático de la naturaleza, implica patentizar su carácter irreductible al dominio de la subjetividad humana. Llama la atención la permanente preocupación sobre la religiosidad que comparten los románticos, ya sea en su carácter pagano o cristiano, pero esto no debe entenderse como una cuestión teológica en sentido convencional. Si bien, en el romanticismo aparecen las primeras críticas a las religiones convencionales, no deja de reconocerse la necesidad de la religiosidad como un impulso humano a reconciliarse con la totalidad viviente, no solo desde la mera racionalidad, sino como una experiencia vital compleja. Es por esto que será muy importante la emergencia de la filosofía de la naturaleza en filósofos como Schelling, que precisamente están preocupados por proponer otra manera de entender la *physis* que vaya más allá de las abstracciones de la física, y la oposición sujeto objeto, sino que acerquen el conocimiento de la *physis* a las esferas más íntimas del viviente humano que le permitan a su vez una experiencia vital que transforme su manera de conducirse con lo viviente no humano.

Para Virginia Moratiel la poesía desborda sus confines puramente estéticos, lo que no quiere decir que los abandone, para mostrar la posibilidad de una revolución cultural que no solo aspira a una transformación política en su sentido institucional, sino que intenta desplazar los cimientos de la visión moderna de mundo, comenzando primero por el reconocimiento de la escisión para después recurrir al arte y la poesía como una manera reunir lo separado. La filósofa argentina relaciona esta operación con la técnica japonesa del *kinsugi*:

Ellos aspiraban a un ideal holístico de poesía, que inducía a la síntesis, a la unión de los elementos diversos, como si la voz poética pudiese actuar modo de un sutil hilo amoroso, capaz de suturar una herida o de recomponer los añicos dispersos de un conjunto tras una explosión. Hoy diríamos que la propuesta se parece a la del *kinsugi*, la técnica japonesa

de reparar la cerámica rota con polvo de oro, gracias a la cual puede apreciarse la belleza de las cicatrices, a la vez que el objeto se hace más fuerte.⁸

Este elemento hace sensible el proyecto romántico en su tensión paradójica, pues emerge de la herida trágica de la separación del viviente humano de la totalidad, pero también reconoce el arte como una especie de sutura que no pretende curar esa escisión de una vez y para siempre, ni dejarse consumir por sus abismos, sino reconocerla como condición de la vida humana.

4. La filosofía de la naturaleza de Schelling

En el texto *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* de Schelling se abre una compleja discusión con el pensamiento kantiano, pero también, con la concepción de la naturaleza que aparece en la física y la matemática, que por un lado privilegia la racionalidad como forma de conocer el mundo, y por otro, depende de la oposición sujeto y objeto. Para Schelling, es la escisión originaria, la condición de posibilidad de la emergencia del pensar filosófico que tiene como objetivo pensar maneras de reconciliarnos con esa discordancia, y para ello, la propia filosofía debe reunirse con el arte, ya que la imaginación y el acto creador, son reflejo de la actividad creadora de la naturaleza misma. Es por esto que la imaginación cumple con el proyecto de romantizar.

La importancia de la imaginación aparece desde *La crítica del juicio* de Kant en donde tiene un lugar central en el proceso de conocer ya que aparece entre el mundo de la sensibilidad y el entendimiento, y no se deja determinar por las categorías *a priori*, dando un espacio de juego entre las facultades. La imaginación aparece como una facultad mediadora y activa, que opera de diferente manera al momento de conocer que, en la creación artísticas, pues en el conocimiento, la imaginación está limitada por el impacto de la sensibilidad, pero en el arte la imaginación actúa de manera libre sin limitarse a los datos sensibles.

⁸ Ibid., p.91.

Para Schelling, siguiendo la discusión con Kant, la imaginación será precisamente esa fuerza formadora que refleja la actividad originaria y creadora de la naturaleza. El paso que da el pensamiento del autor de la *Filosofía del arte*, es que va a poner en cuestión toda la arquitectura del pensamiento kantiano en donde la frontera entre fenómeno y cosa en sí, parece insalvable. Comenzar por poner en cuestión la concepción dominante de la naturaleza como base de su propio pensamiento, implica emprender un viaje hacia lo ontológicamente anterior, a la separación entre el sujeto y el objeto. Es en este sentido que aparecen conceptos como lo absoluto, y lo infinito, para mostrar la necesidad de pensar tanto al viviente humano, como a la naturaleza, desde su pertenencia a una totalidad mayor y más abarcante, abriendo así el camino para un pensamiento filosófico no antropocéntrico, que tendrá mucha relevancia en la actualidad y en la bioética en lo particular. Schelling señala:

El mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la *naturaleza orgánica*, cesa para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe *por sí mismo*, su existencia no depende de ninguna otra. Con todo, la causa nunca es *lo mismo* que el efecto y solo entre cosas completamente *diferentes* puede darse una relación causa efecto. Pero el organismo se produce a *sí mismo*, surge *de sí mismo*, cada planta singular es sólo el producto de un individuo *de su especie* y, así, todo organismo singular produce y reproduce únicamente *su propio genero* hasta el infinito.⁹

El pensamiento sobre la naturaleza que propone Schelling intenta precisamente superar el reduccionismo de concebirla como el objeto, a la disposición de un sujeto, de tal manera que lo absoluto no debe entenderse como una realidad aparte de la naturaleza sino como las fuerzas inmanentes a su actividad. La filosofía de la naturaleza de Schelling es la base que permite ir más allá de la imagen fragmentada de la filosofía mediante la imagen de lo absoluto como unidad ontológica subyacente. Pero siguiendo la división

⁹ Schelling, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 96.

presentada en el pensamiento kantiano, en donde el entendimiento no tiene acceso a la cosa en sí, Schelling piensa que la actividad infinita de la naturaleza es irreductible al intelecto humano, de hecho, en una clara resonancia con la tradición romántica, Schelling piensa que entre más se intente someter a la naturaleza a las condiciones de la racionalidad humana, más se recrucece la escisión y se pierde la vitalidad de las fuerzas que atraviesan lo vivo:

Mientras yo mismo sea *idéntico* con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas, en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mí mismo de la naturaleza, no me resta nada más que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible *una vida fuera de mí*.¹⁰

Es por esto que apela a la intuición como una experiencia, tanto intelectual como estética, en donde el sujeto se reconoce como parte de la totalidad y como un punto que refleja la conflictividad infinita y creadora de las fuerzas, que se expresan precisamente en la creación artística. Es la actividad creadora de la naturaleza la que aparece por encima del dualismo del sujeto y el objeto, pero también de la escisión entre alma y cuerpo. Si lo absoluto, no como realidad racional en el sentido hegeliano, sino como unidad-múltiple en su sentido ontológico, precede a la oposición sujeto y objeto, entonces también desborda toda determinación conceptual. La intuición intelectual en la filosofía y la intuición estética en el arte, son dos maneras de expresar una experiencia que lleva al sujeto a una disolución momentánea en donde su reconocimiento como parte de la totalidad está más allá de todo saber conceptual, y es una experiencia vital. Una experiencia extática que se mueve en lo anterior a toda formación conceptual.

Es así que la filosofía de la naturaleza de Schelling pone en cuestión la concepción mecanicista, que tiene como base la comprensión causal de la

¹⁰ Ibid., p. 103.

naturaleza en la medida que depende de un sujeto cognoscente y racional que haga inteligibles sus leyes, y propone pensar a la *physis* como un organismo viviente en donde cada parte se relaciona con el todo, en la medida que son resultado de la misma actividad creadora del juego de fuerzas, donde la vida se hace consciente de sí misma en cada una de sus manifestaciones. El viviente humano tiene un lugar paradójico en esta concepción, ya que es el lugar donde este proceso se hace autoconsciente a causa de la escisión, y en cierta medida, el único sentido de esta autoconsciencia es la posibilidad de reconciliación con esa totalidad perdida.

Hay que decir que para Schelling así como para otros pensadores del romanticismo, tanto filósofos como artistas, pasar de una concepción mecanicista de la naturaleza en donde, ésta última se reduce a ser un objeto para el sujeto, a un concepción dinámica, en donde la naturaleza no está muerta, ni esta reducida a la abstracción de la racionalidad humana, sino que además de estar atravesada por la actividad creadora de las fuerzas, la subjetividad no se enseñoera por encima de lo viviente sobrehumano, sino que se reconoce parte de esa totalidad, implica una profunda transformación en las formas de entender las relaciones en lo ético, lo político, y filosófico. Equivocado sería creer que todas las reflexiones de este primer Romanticismo pretendían quedarse únicamente en la abstracción teórica de las académicas, muy al contrario, la tradición romántica es un movimiento que pretende que esta manera de repensar el mundo tenga repercusiones directas y palpables en la vida de todos los días.

5. Fritz Jahr y su pensamiento sobre la vida

En el momento en el que Fritz Jahr en 1927 propone el concepto de bioética no solo establece una discusión con Kant a propósito del imperativo categórico, sino que todo su pensamiento sobre lo viviente se encuentra profundamente influido por la tradición anterior, es decir, el primer Romanticismo alemán. El artículo al que se ha hecho alusión anteriormente, *Bio-ética: una perspectiva de la relación ética de los seres humanos con los animales y las*

plantas, propone un concepto mucho más amplio, complejo y flexible, de lo que posteriormente se entendió por el concepto de bioética, en tanto saber propio y restringido a la ética aplicada a la práctica médica y la experimentación.

En la bioética de Jahr aparece una postura ética que es resultado de un profundo desplazamiento ontológico, resonancia de las preocupaciones del movimiento romántico, en donde el viviente humano debe reconocerse como parte de una realidad viviente que le rebasa. Para el educador y filósofo alemán, la bioética es una manera de repensar los deberes morales del viviente humano con la totalidad de lo viviente, pero este proyecto no solo es resultado de la adopción de una ética formal como en el caso del imperativo categórico kantiano, sino de un trastocamiento en la concepción de las relaciones con lo viviente a nivel experiencial, y que necesariamente depende de una reeducación de la sensibilidad en donde los afectos se abren a la alteridad de lo viviente sobrehumano.

En una clara resonancia con el movimiento romántico, Jahr partirá de algunos estudios de la época que intentaban plantear la presencia de un alma en las plantas en donde aparece el concepto de *biopsiquis*. Estos estudios, lo llevan a desentrañar un diálogo con el pensamiento no europeo lo que, a diferencia de la estructura de pensamiento de la modernidad instrumental, hay un reconocimiento de la pertenencia de la vida humana a una totalidad viviente mayor, que necesariamente implica una eticidad no antropocéntrica, en donde deber haber una apertura a la alteridad irreductible de lo viviente:

Esta línea de pensamiento dio lugar a la génesis de similares en la vida espiritual europea a partir del Romanticismo, si bien naturalmente no en una forma tan pormenorizada. El teólogo Schleiermacher (1768–1834) consideraba inmoral que la vida y la creación, en cualquiera lugar en que se encontrara, por lo tanto también en los animales y en los vegetales, pudieran ser destruidas sin que ello estuviese relacionado con un objetivo razonable.¹¹

¹¹ Jahr, Fritz, *Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013,

Es por esto que, para él, el pensamiento bioético, está muy lejos de aparecer por primera vez en Europa, y más bien, este concepto permite visibilizar la importancia de recuperar las maneras en las que diversas culturas premodernas, de diversas partes del mundo, aportan maneras de comportarse ante lo vivo. Jahr lleva su mirada fuera de la civilización occidental moderna y el modo capitalista de producción, para repensar la pertinencia crítica de otras cosmovisiones que permitan desplazar el modo de vida de la modernidad tradicional y desentrañar nuevos diálogos interculturales:

Buda no sólo vivió como hombre, sino que supo comunicarnos formas existenciales en las cuales él podría ser un elefante, una gacela, un cangrejo, etc. El pensamiento de que el hombre está íntimamente emparentado con todas las criaturas está mejor expresado en esos relatos budistas que en la obra de San Francisco de Asís.¹²

La concepción de la naturaleza en el educador y filósofo alemán, se encuentra muy lejos del paradigma mecanicista de la física newtoniana o el pensamiento cartesiano, pues lo viviente es una realidad dinámica y creadora, más cercana a la de Schelling, que no puede reducirse a la estructura de la racionalidad humana. Para Jahr es muy claro que la concepción dominante de la naturaleza se encuentra a la base de las formas de dominación dentro y fuera de lo humano, y que proponer otras maneras de entender la vida tiene como resultado otras maneras de relacionarse con la alteridad.

Lo viviente en el pensamiento de Jahr rompe con el paradigma que tiende a reducirle a ser objeto para el uso y abuso del sujeto. El punto de partida es eminentemente ético y toma como interlocutor a Kant y su concepto de imperativo categórico, que se distingue del imperativo hipotético en que ve al deber como un valor en sí mismo, independientemente de las inclinaciones

<https://www.aesthetika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021, p.20.

¹² Ibidem.

del sujeto. El imperativo categórico se distingue de las éticas materiales en que no está formulado condicionalmente y, por lo tanto, no depende de los beneficios que se puedan obtener de la conducta moral. Para ello, Kant piensa esta eticidad en términos formales que depende totalmente de un ejercicio de racionalidad que supera todo impulso a conseguir un interés personal, debido a esto, el imperativo categórico kantiano pretende una universalidad que sea válida para cualquier ser racional. La ética kantiana se encuentra íntimamente relacionada con su propia época, en la medida que depende de la razón, y guarda ciertas reservas respecto al mundo afectivo humano que tiene ciertas tendencias al egoísmo.

Estos dos elementos de la filosofía kantiana son discutidos por Jahr que, desde su perspectiva, esta ética al pretender formalidad racional, descuida la afectividad y el mundo sensible. Jahr piensa que un imperativo bioético, no puede ser únicamente formal sino que debe incluir el mundo afectivo y de la sensibilidad, que aunque en el paradigma ilustrado siempre tiene un estatuto menor tanto epistemológico como ético, Jahr desde la base del Romanticismo, entiende que el mundo afectivo guarda cierta plasticidad que lo vuelve susceptible de ser cultivado para llevar al sujeto no solo a cumplir racionalmente con los deberes éticos, sino que este desplazamiento sea producido por una transformación vital completa que incluya su manera de habitar el mundo. De la misma forma, el concepto de dignidad, tan importante para Kant, es recuperado por Jahr pero expandiéndolo a todas las expresiones de lo viviente más allá de lo humano, y este aspecto le posibilita establecer cierto diálogo con filósofos como Schopenhauer, a propósito de la relación entre el animal humano y no humano:

Habitualmente el filósofo Schopenhauer se refería al mundo del pensamiento [*Gedankenwelt*] hindú, al cual consideraba un precedente esencial de su ética, en especial el sentimiento de compasión, también exigido para los animales.

A través de Richard Wagner, influenciado en gran medida por Schopenhauer, quien fuera un fervoroso amigo y protector de los animales, estos pensamientos se fueron difundiendo a sectores más amplios,

transformándose entonces la exigencia moral respecto a los animales en una obviedad, al menos bajo la forma que prescribe no maltratarlos inútilmente.¹³

Seria equivocado pensar que el imperativo bioético de Jahr supone una especie de negación de los deberes éticos para con los seres humanos, para afirmar únicamente los deberes con la naturaleza, por el contrario, el pensamiento bioético de Jahr pretende mostrar que este desplazamiento de las maneras en las que el viviente humano se relaciona con el gran organismo que es la naturaleza, reconfigura su conducta con la otredad humana y no humana, simultáneamente.

El *bíos* de la bio-ética de Fritz Jahr tiene un sentido complejo, por momentos pareciera hacer alusión a la vida en su totalidad, como en la noción primigenia *zoé*, si bien durante la modernidad se redujo el sentido de este último término a la vida animal, para Jahr adquiere el sentido de totalidad viviente irreductible a los procesos de la racionalidad. El *bíos* es una totalidad intensiva, múltiple y exuberante, que se reconoce como anterior, y ante la que el viviente humano es solo una pequeña parte, imposibilitando cualquier ejercicio de dominación, pero que sí exige una responsabilidad ética al reconocerse como parte de esa totalidad. Pero no hay que perder de vista que este *bíos* incluye un matiz social pues a juicio del filósofo alemán, la reducción de lo otro a ser medio para un fin acontece tanto fuera como dentro de la esfera humana, de tal manera que para Jahr la modernidad occidental fomenta una lógica de la competitividad que a la larga genera pautas de exclusión y violencia, que son resultado del olvido de esta escisión originaria. Es así que Fritz Jahr está de acuerdo con Kant en reconocer el valor de la dignidad como forma de impedir que la relación con los otros se reduzca a la instrumentalidad de usarlos como medios para nuestros fines, la diferencia es que Jahr llevará esta exigencia de reconocer la dignidad a todo viviente expandiéndolo más allá de lo humano.

¹³ Ibidem.

6. Bio(po)ética, entre la *physis* y la *poiesis*

El intento de Jahr por tomar distancia de la racionalidad típicamente moderna, hace que su pensamiento se vuelque a una concepción más amplia de la filosofía y la ética, en donde haya una explícita inclusión de la sensibilidad. Un año antes de que publicara su artículo sobre bioética, se desempeñó como profesor de primaria y tuvo la oportunidad de profundizar en la música como una herramienta de enseñanza. Esto nos muestra que no debemos subestimar el hecho de que Fritz Jahr además de filósofo sea comúnmente denominado como educador, ya que este elemento se vuelve parte de las condiciones de posibilidad para el desarrollo del pensamiento bioético, pues no es solamente una reflexión sobre la importancia de pensar más allá de la racionalidad conceptual, sino una postura pedagógica, que contempla en la sensibilidad una plasticidad constituyente que otros pensadores de la modernidad tradicional no le concedieron. Esto significa que, para este educador alemán, las tendencias egoístas de las inclinaciones afectivas, a las que Kant les antepuso el imperativo formal como ejercicio de dominio sobre ellas, presentan una exigencia de forma, como lo es la materia para cualquier artista. Debido a esto, esta concepción primigenia de la bioética tiene como aspecto fundamental para su desarrollo, un diálogo profundo entre las diversas prácticas artísticas como la pintura, la literatura, y la música.

Esta plasticidad de la sensibilidad como condición de la formación del pensamiento bioético, se muestra en la importancia que le otorga a la música como un camino que permite la formación de una manera de habitar el mundo. Por supuesto que esta concepción del arte y la filosofía implica una eticidad, pero esto no debe entenderse únicamente en el sentido formal, ni como obediencia a un conjunto de reglas. Las artes y la música en lo particular son un camino que permite relacionar a los niños con la idea de armonía, que en el pensamiento pedagógico de Jahr, será la condición para formar una manera de habitar el mundo. El diálogo que sostiene el educador alemán con la música y la poesía, es una resonancia directa de la tradición romántica que ve

en el arte un camino que permite, por un lado, poner en cuestión el privilegio de la razón instrumental para conocer el mundo, y por otro, contempla el arte como una manera de repensar y desplazar ontológicamente el lugar del viviente humano respecto a la totalidad:

Jahr toma referencias literarias para apoyar su concepción bio-ética. Para abordar su perspectiva sobre la relación ética del ser humano con las plantas, se vale del cuento “El ángel “, de Hans Christian Andersen, publicado en 1843. El relato narra la historia de un niño, hijo de padres humildes, que cuidaba una flor en un sótano sombrío, porque ella era su más grande y única alegría. Cuando el niño muere, Dios se lleva no sólo el alma del niño, sino también todas las flores que lo rodean, entre ellas la que con amor protegía el niño. En el cielo, besa a esta pobre flor disecada, y ella adquiere una voz y canta junto a los ángeles.¹⁴

Tal como se mencionó anteriormente, el arte en el romanticismo, adquiere un lugar preponderante pues en su dimensión ontológica, es el reflejo del proceso creador de la *physis* viviente, y lleva al sujeto a moverse de su lugar dominante, para reconocerse como parte de un gran organismo, en donde, cada parte juega un papel fundamental y, por lo tanto, exige una forma de cuidado. En este pensamiento resuenan las ideas de Schiller respecto a la educación estética del hombre, ya que la formación ética no dependía únicamente de un ejercicio racional, en relación a un conjunto de preceptos formales, sino que dependía de una sensibilidad reconfigurada a partir del juego. Virginia Moratiel señala con precisión que para Schiller:

[...]es más fácil aproximarse a las metas morales si se encara la sensibilidad lúdicamente, sin convertirla en un instrumento de satisfacción basado en el consumo del mundo y la dominación de los otros, es decir,

¹⁴ Fariña, Juan Jorge Michel, Lima, Natacha Salomé, Badii, Irene Cambra, *Bioética y arte antes del nazismo*.

Fritz Jahr entre 1924 y 1933, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021, p.3.

educándola sin forzarla desde arriba, autoritariamente, sin reprimirla. La propuesta consiste en partir de los sentidos, potenciarlos y elevarlos hacia ideas, refinándolos mediante una práctica centrada en el disfrute y la pura diversión, evitando convertirlos en medio para obtener otras cosas.¹⁵

En esta reflexión se trata de no “usar” el arte como una didáctica de la moralidad, no es el arte como “herramienta” de la educación; al referirse a la dimensión ontológica del arte, este opera como una manera de reposicionar al viviente humano ante sí mismo y ante el mundo, mediante una indagación profunda de su propia sensibilidad, y la multiplicidad de sus posibilidades. Jahr, así como la tradición de primer Romanticismo con el que dialoga muy de cerca, entienden que la emergencia de la racionalidad instrumental, y las lógicas de consumo y abuso que genera, nacen de toda una manera de entender el mundo en términos de la subyugación del objeto al sujeto. De tal manera que el arte no es solo una manera de “enseñar” nuevas reglas de conducta, sino que el proyecto intenta desplazar el lugar del viviente humano, llevándolo a una experiencia compleja de reconocimiento sensible de la alteridad viviente a la que pertenece, y así, desde dicho reconocimiento, reconfigurar su eticidad. Esta manera de entender el arte y su íntima relación con la bioética, puede resumir sus objetivos tal como lo afirma Hölderlin:

Ser uno con todo cuanto vive y, tornar, en un dichoso olvido de sí mismos, al todo de la naturaleza, tal es el punto más alto del pensamiento y del goce, es la cima sagrada del monte, es el lugar de la eterna calma, donde el medio día pierde su ardor, el trueno su voz y el mar espumeante y rugiente se asemeja al ondear de un campo de trigo.¹⁶

El arte lleva a una experiencia extática, en el sentido en que conduce al sujeto a salir de sí mismo y del apremio de sus necesidades individuales, para reconocerse perteneciente a una realidad mayor, que orgánicamente exige su

¹⁵ Moratiel, Virginia, *Op. Cit.*, p. 53-54

¹⁶Hölderlin, Friedrich, *Hiperión*, Editorial Fontamara, México, 2012, p.72

cuidado, dentro y fuera del territorio humano. Este desplazamiento complejo del viviente humano no es resultado únicamente de un ejercicio de razón sino de una experiencia vital entera, debido a esto hay una íntima interlocución con lo poético pensante, que llega a límites que le son velados a la mera filosofía como ejercicio teórico-intelectual. El filósofo del arte Jorge Juanes, al referirse a Hölderlin lo señala de la siguiente manera:

Mientras el filósofo busca la fusión en términos de espíritu totalizador y proyectivo —de historia, por tanto—, el poeta se atiene al *Hen kai Pan*. Donde el filósofo detecta en el mal que aqueja a la humanidad la carencia de la razón suficiente, el poeta sufre el distanciamiento de la *physis*. Defensa del yo elevado al nosotros, en Hegel; disolución del yo en nombre de lo originario y eternamente desconocido en Hölderlin.¹⁷

7. Reflexiones finales

En los estudios actuales de bioética, suele haber subdivisiones que se dedican a la ética animal (zooética) o ética ambiental (ecoética) para marcar una línea de pensamiento diferente a la bioética que comúnmente suele entenderse como ética aplicada al área biomédica. Pero la finalidad de la reflexión expresada a lo largo de estas páginas, talvez le permita al lector repensar la bioética desde una perspectiva un poco más amplia, compleja, y sobre todo más flexible.

La creación del concepto *Bio-ética* de Fritz Jahr es también una manera crítica de ver la cultura, dentro y fuera de occidente, que intenta establecer diálogo con las diversas maneras de entender las relaciones entre el viviente humano y su mundo circundante, que permitan la construcción de múltiples maneras de habitar. Dar cuenta de las profundas resonancias del primer Romanticismo alemán, entre los muchos referentes que inspiran el pensamiento bioético de Jahr, nos muestra que esta mirada crítica no se detiene únicamente en la frialdad del ejercicio teórico, sino que intenta detonar una profunda

¹⁷ Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética*, Editorial Ítaca, México, 2003, p. 58

experiencia de desplazamiento, tanto individual como colectivo, en donde el viviente humano se reconozca parte de la *physis* como totalidad viviente.

El pensamiento bioético del filósofo alemán supone un reposicionamiento ontológico, en donde se pone en cuestión, cierto paradigma antropocéntrico que genera todo un catálogo de prácticas de dominación y exclusión, no solo dentro del territorio de lo humano sino también fuera de él. Es así que el diálogo íntimo con el arte, no es instrumental, ni tampoco únicamente didáctico, sino que está orientado a trastocar vitalmente la manera en la que se despliegan las relaciones con lo vivo, de cara a producir nuevas formas de habitar el mundo a partir del cuidado.

Bibliografía

Fariña, Juan Jorge Michel, Lima, Natacha Salomé, Badii, Irene Cambra, *Bioética y arte antes del nazismo. Fritz Jahr entre 1924 y 1933*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021.

Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011.

Jahr, Fritz, *Bio-ética: una perspectiva de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas*, en revista *aesthethika* Vol. 8, Núm. 2, abril 2013, <https://www.aesthethika.org/Bio-etica-una-perspectiva-de-las> Consultado el 18 de abril de 2021.

Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética*, Editorial Ítaca, México, 2003.

Löwy, Michael, *Rebelión y melancolía, el romanticismo a contracorriente de la modernidad*, ediciones nueva visión, Buenos aires, 1992.

Moratiel, Virginia, *Cuando lo infinito asoma desde el abismo, estudio sobre el romanticismo en lengua alemana e inglesa*, Taugenit editorial, Salamanca, 2021.

Schelling, F.W.J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

ARTE, MIGRACIÓN, EXILIO E INSILIO*

David De los Reyes^{1*}

Resumen

Este ensayo explora la relación entre el arte, la migración, el exilio y el "insilio". En él se argumenta, en principio que, a lo largo de la historia, la migración y el arte han estado intrínsecamente vinculados, ya que los seres humanos se han desplazado en busca de nuevas oportunidades y seguridad. El arte se convierte en una forma de expresión y resistencia en momentos de desarraigo y opresión. En un segundo momento, se distingue entre el exilio y la migración, señalando que el exilio implica una expulsión forzada debido a motivos políticos o amenazas a la vida, mientras que la migración es una elección impulsada por la búsqueda de una vida mejor. También introduce el concepto de "insilio", que implica un aislamiento interno en una sociedad cerrada donde las personas se retiran de la realidad exterior y se aíslan, incluso en un mundo hiperconectado. En un tercer momento reflexiono sobre cómo estas experiencias impactan a los individuos y su creatividad artística, y sugiere que la cultura moderna ha sido influenciada en gran medida por exiliados, emigrantes y refugiados. También explora la soledad y la alienación en la

* David De los Reyes, filósofo y músico, actualmente es profesor invitado en la Universidad de las Artes de Guayaquil, (Ecuador). Inscrito al Departamento de Estudios Transversales. Es profesor titular de la Universidad Central de Venezuela. Pertenece al Comité del Doctorado de Filosofía de la ULA. Sus últimos libros son: *De Tiranos. El tirano en la filosofía de la Grecia Antigua* (Amazon-2020) y *De Estética. Ensayos sobre estética, arte, naturaleza y virtualidad* (Amazon-2021). De próxima aparición *El sonido, el silencio. Ensayos sobre filosofía de la música* (Amazon 2023).

sociedad contemporánea, donde las personas pueden sentirse aisladas incluso cuando están rodeadas de otros debido a la falta de conexiones significativas.

Palabras clave: arte, migración, exilio, insilio, soledad, creatividad

Summary

This essay explores the relationship between art, migration, exile, and "insile." In it, it argues, firstly, that throughout history, migration and art have been intrinsically linked, as human beings have moved in search of new opportunities and security. Art becomes a form of expression and resistance in times of uprooting and oppression. Secondly, it distinguishes between exile and migration, noting that exile involves forced expulsion due to political reasons or threats to life, while migration is a choice driven by the pursuit of a better life. It also introduces the concept of "insile," which implies internal isolation in a closed society where people withdraw from the external reality and isolate themselves, even in a hyperconnected world. In a third part, it reflects on how these experiences impact individuals and their artistic creativity and suggests that modern culture has been greatly influenced by exiles, immigrants, and refugees. It also explores loneliness and alienation in contemporary society, where people can feel isolated even when surrounded by others due to a lack of meaningful connections.

Key words: art, migration, exile, insile, solitude, creativity

1. Migraciones y arte

Migración y arte son dos condiciones del ser humano y han estado reunidas a lo largo de todos los tiempos. En todo momento ha habido desplazamientos habitados de creación imaginaria, de culturas en procesos de cambios y adaptación. Los hombres, a lo largo de su evolución como especie, siempre

se han desplazado buscando nuevos horizontes donde la vida pueda ser menos riesgosa en función de vivir y mejorar. El emigrar no está exento de crecer y construir una utopía personal o familiar. Y el arte, su *techné*, forma parte del equipaje de salvación y permanencia: el arte reúne a las capacidades y las prácticas creadoras que el hombre desarrolla en su imaginación junto con sus habilidades corporales, para dotar y traducir sobre el estambre del mundo un manto de simbolismo y memoria. Una acción que dota de sentido y significado metafísico a su existir. En los momentos de desarraigo, de apertura, de huida y de condiciones deplorables por guerra, xenofobia, racismo, criminalidad, estados tiránicos fallidos, ausencia de bienes de subsistencia elementales, o todas estas circunstancias juntas, se nos presentan un ambiente inexorable para comprender que la única opción para apostar al derecho de vivir, es salir del lugar que habitamos e intentar, si no la tierra prometida, si una tierra compartida para construir una vida más humana y menos acosada por carencias de seguridad, sociabilidad, alimentos y cobijo.

Las migraciones, comprendidas también como éxodos, destierros, exilios, cuando son por motivos imperativos y de fuerza –políticos, o estados fallidos y amenazas de muerte–, hacen que se presente la violencia de la forma más directa y cruel sobre la persona por el ejercicio del poder omnímodo. Se nos arranca de nuestros territorios y de nuestros antepasados. Emigrar es un acto de violencia cuando no se puede hacer frente a dos cosas: ni a las condiciones primarias de vida, ni al poder del Estado o del grupo al que todos están sometidos. Si migrar es, por un lado, violencia llevada a cabo por una fuerza desmedida, por otro, también puede ser vista como una esperanza de libertad, de tener la capacidad de emprender y reencausar lo perdido y abandonado por el acoso existencial del lugar de donde se partió. Situación que también puede consustanciarse con una esperanza de regreso nunca abandonada por completo. La posibilidad de un retorno es, la mayor de las veces, lo anhelado. Quizás esos sean los pensamientos más recurrentes del que toman un camino prácticamente a un destino desconocido.

Todos hemos sido, somos o seremos migrantes. Mis abuelos fueron emigrantes, mis padres siguieron esa ruta y en mi caso también me ha vuelto a tocar rodar con esa rueda de la fortuna sin fortuna; mis hijos también están tocando esa tabla de salvación temporal; esa elección se ha vuelto parte de una tradición familiar, de un patrimonio común en nosotros. Estoy seguro de que tú, lector, también habrás pasado por esa experiencia, si no directa sí indirectamente: familiares, amigos cercanos, vecinos, conocidos, compañeros de trabajo o estudio, que han salido de su país hacia otro. Una condición adjunta a la modernidad, que pareciera saltar en ella los tiempos y los espacios, donde los humanos nos hemos visto casi o totalmente desesperados por salir del atolladero sin solución que pesa sobre los estados fallidos en el que nacimos, vivimos, producimos, nos realizamos y nos echaron por incómodos y no sumisos a unas reglas en que deja sólo la vida como nuda vida (Agamben). Optar no ser parte de esa instauración de un biopoder que controla hasta los más mínimos requerimientos de la existencia a cambio del sometimiento y extorción inhumana al Estado acosador. Donde escapar a tal cacería de bárbaros y del permanente canto de muerte escuchado alrededor nuestro, es el pulso vital que se hace insoslayable ante la cúpula cerrada de los sistemas totalitarios modernos, las guerras de conquista, los genocidios de pueblos enteros o, los ya nombrados, estados fallidos.

El artista es, en principio, un ser que surge en territorios donde se tiene un margen civil de libertad garantizada jurídicamente y de facto. Se requiere saborear la libertad para crear; no hay creación auténtica sin la posibilidad de elegir por sí mismo. Esta sería una primera condición. La segunda circunstancia es la estabilidad, y la de conseguir formas de vivir más o menos sensatas para llevar el día a día y tener tiempo para la creación. La tercera situación es la existencia de la libertad de expresión y comunicación real, y no sólo jurídica. Diferente es la situación del artista cuando las creaciones son impuestas. Requeridas realizaciones artísticas a cambio de colocarse gringolas ante lo que realmente estalla como acontecer y realidad circundante cerrada. Serán obras que reflejan sólo el interés del grupo o de la ideología de un

partido o Estado. Ante ello, se yerguen humanos que no aceptan tal acorralamiento y mudez mental y física. Entonces escapamos, se busca la senda del exilio. El artista emigra llevando a cuestas una memoria, un imaginario, unas habilidades, unos saberes que le dan identidad cultural-geográfica y sentido de vida, o menor dicho, esa formación es lo que lo ha convertido en un ser humano particular, diferente y por lo cual tiene un mundo propio a crear. Al emigrar su impulso creador puede que se vea coartado como también todo lo contrario, crecer y evolucionar; deposita todo un acervo cultural en el nuevo suelo que le acobia. De la rabia pueden surgir fuertes energías creadoras, que de otro modo no las viviríamos, no las sentiríamos. Se trata de hacer de nuestras pulsiones negadoras la afirmación de una creación significativa de libertad. Nuestra era, que puede llamarse la *era de los refugiados*, se pudiera proponer un género de arte (donde se asientan todas, desde la literatura, música, plástica, etc.), como creaciones de la extraterritorialidad, obras que surgen del fenómeno del desplazado, de la disrupción de la vida, realizadas por exilados, refugiados y emigrantes, que tratan sobre el exilio y sus expresiones existenciales. Versa pues sobre la emigración que encontramos en el siglo pasado y que en este siglo XXI ronda acuciosamente indetenible por canales sorprendentes en territorios afectados y condenados por la guerra, la muerte, el hambre, la inseguridad, la miseria, la pobreza y la neo-esclavitud. Hoy lo encontramos en la situación vivida en muchos lugares debido a los controles surgidos tras sufrir la pandemia china, que asoló y doblegó sin excepción, globalmente a todos en el 2020, por ejemplo.

Bien podemos decir que la llamada cultura moderna ha sido obra de exiliados, emigrados y refugiados y nuestro tiempo, quizás más que los siglos anteriores, es la escala con que se ha medido la vida. E igualmente podemos hacer eco de las palabras de Jean Luc Nancy al afirmar que pareciera haber un exilio constitutivo de existencia moderna que se traduce por un permanente *estar fuera de* o de un *haber salido de*. Sin que por ello sea un ser arrancado de su suelo, *ex solum*¹.

2. Diferencia entre exilio y migración

Etimológicamente exilio procede del verbo latino *excilire-exilum*, que vendría a significar *saltar fuera*. Saltar fuera del lugar donde se vive, pero de forma obligatoria de la tierra donde se nació o vivió. Es la condición que sufre un individuo al separarse del lugar de vida por motivos políticos; es un *salto irrevocable* de la historia y geografía vital particular del afectado por esa decisión externa y condenatoria.

Migrar tendrá otras características y significaciones, aunque quizás en un comienzo se emigra y luego se termina exilado por las condiciones a que se ha llegado la situación de la nación de la que se parte. Emigrar o emigración viene del latín *e-migrare* el cual vendría ser *cambiar de casa o del lugar de residencia*. A diferencia del exilio, que es una salida obligatoria por razones políticas o simplemente por defensa de la vida, la emigración es una decisión que parte del fuero interno del emigrante. *Decidí partir a otro lugar* es una afirmación voluntaria, en busca de mejores condiciones de vida del territorio del que dejamos. En principio, emigrar pareciera ser de orden económico, pero puede haber otras causas incorporadas, como las de sobrevivir a situaciones extremas en el entorno general. Búsqueda de mejoras materiales, pero también se pudieran añadir de orden familiar y cultural, de reconocimiento de libertades y ambientes de trabajo apto para el desarrollo personal y profesional.

La distinción entre emigración e inmigración se puede decir que comprende dos momentos del viaje del *salir fuera de casa*. Emigración siempre estará relacionado con *salir fuera* del lugar en que se nació o ha vivido desde su nacimiento. Inmigración es el fin y reposo del *salir fuera*, en tanto llegada a un nuevo lugar de vida, la elección de límite para el viaje emprendido. Ambos son desplazamiento que involucra al cuerpo y al imaginario espiritual personal y colectivo, pero propicia la necesidad humana de una construcción de la memoria que no sólo se genera a partir de sí misma, sino que está intrínsecamente ligada a la geografía y cultura de los nuevos espacios donde se permanece, generando ese doble sentido de permanencia. La memoria del

pasado, de dónde viví y partí, y la memoria del presente, a donde llegué y que construí de cara a un futuro.

Surge el individuo nómada que integra en su desplazamiento un tratamiento complejo entre la memoria, la identidad arraigada y reestructurada, junto al lugar y territorio. Es lo que nos refiere Jacques Attali en su historia de la vida nómada del hombre². En un principio habría que comprender que no hay un desplazamiento continuo, pero, como refiere este autor, *el hombre nace del viaje; tanto su cuerpo como su espíritu son moldeados por el nomadismo*³.

Esto lleva a construir un molde y estilo de vida que va incorporándose en la existencia del hombre, condicionando lo que lo convierte en humano, es decir, en su memoria, pero de múltiples formas que va adquiriendo dentro de la experiencia vivida como una pseudo formación móvil identitaria del ser, del lugar y del territorio habitado. Recurso que la creación artística incluirá para expresarse en tanto idea simbólica y significado de esa misma identidad en movimiento y, a la vez, en busca de anclaje, de reconocimiento en el otro a través de la diferencia vinculante y la absorción cultural.

El elemento diferenciador está en la voluntad del exilado respecto a la voluntad del emigrante. Esto independiente del desarraigo, separación, ruptura, alienación, peligro que conlleva dejar la tierra madre. La voluntad se ve determinada bien por el imperativo de dictamen de fuerza de expulsión y huida a la otra voluntad en cuanto a búsqueda de un horizonte para mejoras materiales y espirituales motivado por razones extremas soportadas. Lo común, es que tendrán que ser marchas forzadas, no tomadas de manera espontánea o en absoluta libertad. El exilado no tiene elección, está obligado a partir; se somete a una salida irreversible. El emigrante pueda aceptarse como tomado por una voluntad independiente ante las condiciones sufridas.

Notamos que el exilado, en la exigencia de expulsión y huida, soportará el peso, en principio, de una derrota, de una situación límite que lleva a un enfrentamiento que lo conduce al escape para no experimentar males que se traducen en una expatriación insoslayable. Porta consigo un fracaso político

ideológico frente al poder establecido que determinará su partida inminente; ideas y actos políticos determinan su suerte, tomada por un gobierno que lo rechaza y destierra; *salta fuera* por temor a ser encarcelado o perder la vida o distintas amenazas a familiares. Y dónde se traslade, siempre estará acompañado del efecto inevitable del desarraigo y del dolor por la amputación social sufrida y forzada.

En cambio, la emigración es partida de una tierra o lugar donde ya nada le es propicio y que lo niega como individuo, pudiendo llegar a ser su desaparición (el exilio como crisis de conciencia no contra la nación a que pertenece sino contra el gobierno que lo habita). También la emigración se puede comprender con una suerte de fracaso, pero por la realidad social a la que se enfrenta. Su partida, a diferencia del exilado, está alimentada por el deseo que le otorga confianza en alcanzar una solución a sus padecimientos materiales, culturales y espirituales al distanciarse del entorno económico y físico desfavorable. El emigrante parte con la ilusión de encontrarse con una tierra de promisión. Sin embargo, esto no siempre ha sido así. Y menos en las olas de emigraciones de las últimas décadas en los casos del norte de África, las olas migratorias de Venezuela y Ucrania hacia los países limítrofes. El peso de la historia y derrota cimbran el alma del exilado; el exilado al insertarse en el horizonte que lo acoge vendrá a significar un nuevo comienzo de su historia, de una oportunidad real de su seguir y respirar⁴.

La actitud del inmigrante es lograr el éxito económico, laboral, vivencial con la apertura a un posible regresar. Vive un desarraigo transitorio, espera el día de regresar a la tierra de sus mayores. Organiza no bajo el rencor político del exilado, sino de dirigirse a organizar su vida para dar solución a sus problemas de superación material y cultural; vive su propia historia y está empeñado en crearla; al exiliado les es impuesto vivir una historia que no es la proyectada por él, ajena a la que se supone que debía vivir en una situación normal. La situación temporal varía de uno a otro: el exilado puede arraigar en una situación atemporal respecto a su *regreso a la patria*; el emigrante se

plantea un tiempo transitorio y temporal dependiendo de su condición y superación individual material.

Por otra parte, el inmigrante siempre puede regresar; el exilado no está en la misma situación; su regresar está condicionado a un golpe de suerte, un cambio del gobierno que lo expatrió o que las condiciones políticas cambien, sea aceptado, indultado, etc.; el exilado carga siempre un estigma político a costas, impuesto por el poder establecido que lo estigmatiza. El retorno del inmigrante es el de una voluntad libre, no está vetado; el exilado corre a su suerte por su retorno: no es aceptado, y su voluntad tiene la mediación de no ser un ciudadano reconocido sino visto como un fugitivo.

Notamos la evidente diferencia y condición del exiliado y del emigrante, sus voluntades están encaminadas por distintas motivaciones. El primero vive un desarraigo y fracaso político, como un peligro inminente a su vida posible en donde se encuentre; su situación la define una negación inevitable: derrota y expulsión, desposesión y ausencia a la fuerza, al tener que aceptar vivir en una tierra extraña; se convierte en un *desarraigado*: sin raíces. Se vive bajo una situación no buscada, forzada, no deseada; lleva una vida en torno a la *otredad* y el *extrañamiento*. El emigrante tendrá la fija dirección de organizar su vida en torno a cierto éxito o beneficio material y espiritual como problema de base. Su causa no es ideológica y de expulsión, aunque si puede tener su elección una motivación debido a la situación político-económica del país de origen; no es un perseguido, amenazado y enjuiciado directamente por un Estado. Puede que quizás sea indirectamente, y podrá vivir la emoción de la ausencia y recuerdo de su territorio de origen. Pero su vida tendrá una marcha y plena razón de su estancia. No por ello no deja la opción de ser traumática esta errancia al vivir una experiencia ruda, dura y difícil en ciertas situaciones: condiciones no deseadas, pero mirará encontrar la salida a sus carencias que lo empujaron a *saltar fuera* de su país. Se ve alimentada su vida por una promesa y una solución. No tiene el lastre del exilado del compromiso político-ideológico. Ambos pueden presentar la analogía del desarraigo, pero es vivida de diferente manera; ambos son producto de resultados de

sociedades fallidas o incapaces de dar solución al bien común para la vida de las mayorías, por caminos diferentes viven la tragedia humana de forma distinta pero cercana. Pero presentan dos posturas diferentes y delimitadas por aspectos externos que tienen diferentes pesos, fuerzas y motivaciones; ambos tendrán condicionamientos delimitados y opuestos. La vida para ambos se presenta biológica y culturalmente distintas.

3. Entre el exilio y el insilio

Luego de esta referencia a la condición de millones de personas en la actualidad, que se debaten entre emigración, inmigración o en el exilio queremos referirnos algunos aspectos de otra de las elecciones humanas que asumen otras personas. No son aquellas que se dan la tarea de movilizarse, entre peligros y desconocimiento ante lo que el futuro puede depararle, son los individuos que se retiran de convivir con la imposible realidad exterior del mundo en que viven y se retiran a sí mismos. Hablo de una palabra sin paradero. Digo sin paradero porque los diccionarios no la albergan. Pero es un concepto que no podemos de tratar al hablar del tema de las conductas erráticas al no poderse insertar en el territorio en que habitan. Esta palabra no es otra que *insilio*. Como digo, es un concepto que si se busca en el Diccionario de la RAE no existe. Pareciera que es utilizada por los que se han dado a estudiar el comportamiento humano en situaciones de desarraigo, desesperación y ansiedad. Si bien pasa por debajo de la mesa para los académicos del idioma, cada día la vemos más dentro de los círculos de los discursos y narrativas sobre migraciones en relación con el tipo de conducta que viene a representar. Para muchos la hemos no sólo conocido como morfema sino como experiencia personal en algún momento en los *tiempos difíciles*, como dijo Borges alguna vez, que todos los humanos tenemos que vivir. Tiempos que se presentan en todos los ámbitos de la vida, y quizás para muchos de los ciudadanos ante la incomprensible, desafiante y confusa realidad exterior.

Insilio se contrapone a exilio. Y como ha dicho Tudela-Fournet, el único instrumento al que nunca ha renunciado el poder político es el del exilio, el de expulsar de la comunidad a aquel individuo que, por una causa u otra, sobresale en el conjunto[1].

Pero ¿cuál es la diferencia real entre una y otra? Antes de dar una posible respuesta a este interrogante debo señalar algo particular. La palabra insilio cada vez que la escribo el diccionario de mi laptop la subraya en rojo, como si estuviera equivocado al suscribirla en la página en blanco de la pantalla. Cosa que no pasa con exilio, que parece ser sólo el vocablo aceptado por la lengua castiza.

El insilio tiene como causal unas condiciones, en principio, muy particulares de sociedad, donde las posibilidades de pertenecer a una comunidad están retiradas y la espera de convivir dentro de un estadio más o menos democrático en que se respire el espíritu de igualdad y participación están anulados. Es, quizás, uno de los fenómenos sociales más pronunciados por la ciudadanía de muchos centros urbanos, la de presentar la condición de permanente del aislamiento entre los individuos que la componen. Y esto lleva a una resignificación del exilio, pero vivido hacia concebir la separación hacia una realidad interna distante de los otros. El pensador francés Lyotard en su mirada a la condición de la postmodernidad refirió la soledad del individuo del presente, donde *cada uno se ve remitido a sí mismo*. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco, experimentando una disolución social y pasar a entrar en la indiferente masa integradas por átomos individuales[2]. Es una soledad propia de la modernidad tardía. Individuos aislados que viven juntos, más sin nada en común, tangible y visible. Donde pareciera que hoy sólo existiera los vínculos digitales a través de los dispositivos tecnológicos: otro marco sin marco real, sólo un suceder del tiempo sin fin de las pantallas sin que se llegue a nada, como ha previsto Bauman. Como advirtió ya el forjador del pensamiento crítico frankfurtiano, Max Horkheimer: *Todos nos quedamos solos; las máquinas pueden trabajar, hacer los cálculos, pero son incapaces de tener ideas o de introducirse en la piel del otro. A pesar de la actividad, los hombres se hacen*

más pasivos; a pesar de su poder, crece la impotencia de cara a la sociedad y a ellos mismos[3]. Si bien podemos comprender al pensador y el tiempo en que escribió posiblemente hubiera sido así. Hoy las cosas cambian, la IA ha dado puerta abierta para dialogar de forma inteligente con las máquinas. Se ha emigrado del diálogo humano a la frialdad de la pantalla que responde nuestros interrogantes, sean estos los más superficiales como los interrogantes más existenciales y personales. Vivimos no sólo en una sociedad líquida, del cambio permanente y la voluble transformación con olor de intensa obsolescencia, sino en el carrusel tecnológico del metaverso, de la inteligencia artificial *que reflexiona con nosotros* (el software del GTP), y a los poderes metálicos que van, y en esto podemos recordar y repetir la frase de Horkheimer, a pesar de la actividad, a pesar del poder de la IA, sigue creciendo la impotencia y la soledad de cara a la sociedad y a nosotros mismos.

Esto nos lleva a retomar a nuestro transitar por el concepto de insilio. Pareciera, a pesar de todas las comunicaciones de desplazamiento territorial real, nos adentramos en el anhelo de un *desplazamiento fijo*. Hay una resignificación de nuestra condición, en la palabra exilio, el *ex* refiere *afuera*, y el verbo latino *salio*, que es *saltar a*, se transforman en el insilio, que sí existe en latín, cuyo significado es *saltar sobre*[4]. Entre ambos hay el vínculo del salto físico, pero en diferente dirección. En *exilio* nos manda *para fuera*, el *insilio* nos lleva a saltar *sobre*, es decir, en el mismo sitio, pero retirándose de cualquier otro marco al que se pudiera desplazarse, pero su *saltar* se albergan sentimientos similares que detectamos en la sociedad contemporánea. El insilio se nos presenta como una realidad que emerge de nuestra soledad de la existencia humana. Donde la sociedad contemporánea sólo nos arroja, en muchos casos, hacia la condición mercantilista del consumo *para salir de sí* en la apropiación de objetos *sin fondo*, de la mercantilización como neurótico proseguir en tanto proceso indetenible.

Ello nos lleva a comprender que dentro de las sociedades cerradas contemporáneas, donde no ha desaparecido para nada la posibilidad de asumir o de imponer el exilio por las consecuencias de vida, también se puede decir la

aparición del insilio, un exilio que puede imponerse desde los miembros de una colectividad a la libertad individual, acallando las voces críticas, permitiéndoles hablar, pero reduciéndoles el número de público al que se puedan dirigir, advirtiendo que sea lo que pase nada va a cambiar, rondando así el sistema de ostracismo interno triunfante en una mayoría, llevándonos a vivir una existencia permanente donde el hombre ya no existe para los demás. Ese tipo de exilio en que nos lleva a aislarnos de los demás por una multitud ideologizada e informatizada mentalmente y con un sentido unilateral del ejercicio del poder, se impone casi para siempre. En una era que volamos en la alfombra mágica de la realidad virtual y del GTP como interlocutor alterno universal, quedamos como individuos atomizados. Atomizados bajo la paradoja de que en apariencia *no estamos aislados, sino viviendo en el entretejido móvil, digital y líquido como nunca tan presente en la condición humana*. Un mundo de *toques inesperados a la puerta* por las millonarias movilizaciones migrantes, in y e, de exilios que nos lleva a *saltar afuera* del territorio que habitamos a la fuerza por los poderes totalitarios de turno o del insilio (¡siempre subrayado en rojo en la página de la pantalla cuando lo escribo!), que nos lleva a *saltar sobre* nosotros mismos, quedándonos prácticamente sin voz, amordazados pero en apariencia libres, ahogándonos en el ruido persistente de las ideologías de masas consumistas o comunistas (a la fuerza), sin una real mirada al mundo *exterior* y permaneciendo en la internalización del angustioso silencio. Pareciera que son una cualidad negativa persistente y propias de sociedades fallidas. Y tendremos que experimentar, en algún intervalo de nuestras vidas, o en una buena parte del poco tiempo que nos queda que, como dijera Borges, saber que nos tocó, como a todos los hombres, vivir en tiempos difíciles.

[1] Tudela-Fournet, M. (2020). «Insilio»: formas y significados contemporáneos del exilio. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(288), 75-87. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i288.y2020.004>

[2] Lyotard, F., (1989): *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid, p. 39.

[3] Cit en Tudela-Fournet, *op.cit.*, p.82.

[4] Segura, S (2006): *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de voces derivadas*. Universidad de Deusto, Bilbao, p.271.

APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE *HOMÓNOIA* Y *STÁSIS* COMO GÉNESIS DEL SUJETO POLÍTICO EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

Julio César Gabaldón R.*

Resumen

La intención de este modesto acercamiento es revisar desde el pensamiento clásico el estado de la naturaleza humana en relación con la expresión de conflictividad (*stásis*) y su contraparte, la concordia (*homónoia*), dentro del contexto de las antiguas ‘polis’ griegas. Haciendo un trazado desde lo clásico hasta nuestros días, se reafirma que la relación entre lo social y lo político a duras penas trasciende la naturaleza humana, y es por ello que el ejercicio de dicha conjunción se ejecuta como expresión de poder: una vorágine en la que se deshilachan las pasiones humanas para construir sociedad o Estados que no va nunca allende las distensiones propias de lo humano que buscan equilibrarse. Del mismo modo, el viaje desde lo remoto del pensamiento político permitirá observar la conjunción existente -sin duda alguna-

* Licenciado en Idiomas Modernos. Maestría en Análisis del Discurso. Maestría en Ciencias Políticas. Estudios en Lenguas y Literaturas Clásicas, en Literatura Iberoamericana, en Filosofía y otros. Ha sido Profesor en la Facultad de Humanidades en la Escuela de Idiomas Modernos en el área de Inglés en las cátedras de Inglés I y Lectura y Escritura del Inglés I y II; en la Escuela de Educación en el área de Filosofía en la cátedra de Lógica y Argumentación; y en la Escuela de Comunicación Social en las asignaturas de Inglés 10, Inglés 20 y Seminario. Igualmente, ha sido profesor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas en las asignaturas de Metodología de la Investigación I y II. Actualmente, es Profesor de Epistemología de los Aprendizajes para la Escuela de Educación. Ha dictado talleres conferencias, ponencias en distintos eventos académicos a nivel nacional e internacional. Ha publicado artículos en revistas especializadas. Actualmente, cursa estudios en la Maestría en Lectura y Escritura de la Facultad de Humanidades y Educación. Lugar y fecha de la elaboración del artículo: Mérida, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, CEPSAL. Febrero 2022. Todas estas actividades en la Universidad de Los Andes. Correo electrónico: barthoukgabaldonr@gmail.com

entre Política, Ética y Discurso. Precisamente, puede ser el discurso la materia guía de los beneficios que pertenecen a toda sociedad o, por el contrario, el instrumento de su desdicha. En tal sentido, la relación directa que existe entre el producto discursivo, los valores éticos-morales y el bienestar común en sociedad generado por el gobernante y los gobernados no es más que el constructor de pensamiento que genera la reflexión desde la Filosofía en torno a la Política, específicamente desde la Hermenéutica, la Fenomenología y el Análisis Crítico del Discurso. Se debe mencionar que esta investigación es parte de una más amplia, que se halla en curso, sobre los elementos propiciantes del espacio político “homonoico”.

Palabras clave: consenso, disenso, sujeto político, discurso, filosofía política

APPROACH TO THE CONCEPTS OF *HOMÓNOIA* AND *STÁSIS* AS GENESIS OF THE POLITICAL SUBJECT IN GREEK ANTIQUITY

Abstract

The aim of this modest approach is to review the state of human nature in relation to the expression of conflict (*stásis*) and its counterpart, concord (*homónoia*), from classical thought within the context of the ancient Greek city-states. Tracing a path from the classical world to our days, it is reaffirmed that the relationship between the social and the political hardly transcends human nature, and that is why the exercise of this conjunction is executed as an expression of power: a maelstrom in which human passions unravel to build society or States that never goes beyond the human distensions that seek to balance themselves. In the same way, the journey from the remoteness of political thought will allow us to observe the existing conjunction -without a doubt- among Politics, Ethics and Discourse. Precisely, it is the Discourse what can work as the guiding material for the benefits or every society or, on the contrary, the instrument of its misfortune. In this sense, the direct

relationship that exists among the discursive product, the ethical-moral values and the common welfare in society generated by the ruler and the ruled is the only constructor of thought that generates reflection from Philosophy around Politics, specifically from Hermeneutics, Phenomenology and Critical Discourse Analysis. It should be mentioned that this research is part of a broader one, which is ongoing, on the elements that promote the “homonoic” political space.

Key words: consensus, dissent, political subject, discourse, political philosophy

Afirma Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, precisamente al inicio de ésta, que todo arte (*techné*) y toda manera de investigar (*methódos*), al igual que toda acción, así como toda elección, tienden a un bien; asimismo, dentro de la pluralidad de artes, métodos, acciones y elecciones, tan diversas todas éstas en sus fines, también existe una diferencia en cuanto a sus grados de tendencia al bien, subordinándose unas ante otras. En este panorama, el filósofo erige como forma monumental (‘arquitectónica’ por denominarla como canon superior) o disciplina directiva a la ciencia política (*epísteme politiké*) como “la más principal y eminentemente directiva”. Así, apoyándose en este juicio, Aristóteles expresa que la (ciencia) política “se sirve de la demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien individual y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad.” (Ét. Nic. 1094 I, 3, b 4-10).

En tal sentido, en la observación y deleite con respecto a las relaciones de antagonismo, expresadas a través de las teorías sobre el Sistema Antagónico Pre-bélico, el Sustrato Pre-bélico y el Factor X (Oliveros; 2008, 2009, 2010),

que, si bien es cierto que nacen de los postulados relacionados con las teorías de los conflictos, también lo es el hecho de que reelabora una esencialidad enmarcada dentro del pensamiento clásico de la Política: el disentir y el concordar. Con relación a este clásico episodio, algunas nociones sobre el Pensamiento Político Clásico (Nava; 2007), nos trasladan hasta los conceptos de *homónoia* y *stásis*, puntos generativos teóricos -según nuestra opinión- de las visualizaciones actuales que se poseen sobre las tensiones dentro de las relaciones sociopolíticas; del mismo modo, el viaje hacia lo remoto del pensamiento político permite observar la conjunción existente -sin duda alguna- entre la Política, la Ética y el Discurso.

Precisamente, es mediante la materialización del discurso que se percibe o se recrea la realidad del mundo: es el discurso la materia guía de los beneficios que pertenecen a toda sociedad o, por el contrario, el jinete apocalíptico de su desdicha; en tal sentido, la relación directa que existe entre el producto discursivo, los valores éticos-morales (alejados plenamente de los ejercicios retóricos de la persuasión)¹, la visión de paralaje (Žižek; 2006), la alteridad y el bienestar común en sociedad generado por el gobernante y los gobernados (así como con sus aliados y no, enemigos o no), el bien y/o el mal -todo ello como una amalgama imprescindible- no es más que el constructor de pensamiento que genera la reflexión sobre la Filosofía en torno a la Política, específicamente desde la Hermenéutica, la Fenomenología y el Análisis Crítico del Discurso.

En todo caso, tal y como argumentamos al principio, sí ha habido un tema que nos atrapa constantemente: aquél que logró interconectar estas miradas

¹ Téngase en cuenta que la Retórica en sus orígenes obedecía al hecho de la deliberación, siempre argumentativa, con fines persuasivos y con profundas necesidades de convencimiento, por lo que una mentira bien creada y debidamente expresada podía hacerse verdad si el orador convencía a su audiencia de que en efecto ésta lo era. Apelamos aquí en este aporte al discurso generado desde el compromiso de lo ético en pro de un colectivo social, lo cual aun viéndose desde la lupa de la Retórica puede resultar bastante relativo.

sobre un tópico tan actual. Empecemos por aclarar estas miradas: la perspectiva clásica nos permite aproximarnos a la consideración contemporánea de los conflictos (tensión y armonía) desde una mirada analítica-interpretativa, centrando nuestro microscopio en lo discursivo, lo ético y lo político como única vía. Las expectativas son muchas; sin embargo, todas descansan sobre la base de la acción humana: no es necesario vagar perennemente en el torbellino de los fracasos y derrotas y/o experimental de las puestas en escena políticas. Basta con asimilar los distintos enfoques y éstos permitirán una mínima percepción -si se quiere predecible- del comportamiento político en sociedad. Es por ello que creemos, para concluir, de modo heraclítico², que el asunto no reside en las diferencias sino en las semejanzas que nos regalan esas diferencias; sin olvidar que todo gira en perfección mientras más contrario es. Asumir los disentimientos para la conformación de la concordia es tal vez la ley humana más universal y el discurso ejerce allí su poderío ilimitado.

Aún más: es menester que reconozcamos que nuestra visibilidad está agraciada por un simbolismo, por valoraciones políticas y por cargas discursivas, que la han dispuesto de tal modo que nos permite localizar nuestras relaciones de conflicto y control.

Para quienes se enfrentan por primera vez al hallazgo de un vocablo como *homónoia*, resulta bastante desconcertante que etimológicamente éste no signifique más que ‘de igual mente’. Al examinarle más detalladamente, descubrimos que no se trata de un compartir homogeneizado de pensamiento, sino

² “Tal vez la naturaleza se inclina a los contrarios, y por medio de ellos, y no de los semejantes, produce lo acorde, de la misma manera que reunió, sin duda, al macho con la hembra y no a cada uno de éstos con los de su mismo sexo y dispuso por medio de los contrarios y no de los semejantes, la armonía primordial.”

Heráclito. *Fragmento 10* (de Pseudo Aristóteles, *De mundo*, 5, 396b 7). Diels-Kranz

que –más allá– podemos vislumbrar el hecho de que sólo entre aquéllos que comparten un pensar en común, es posible lograr que se alcancen acuerdos, o mejor aún, lograr consensos. *Homónoia*, o en latín *Concordia*, como la misma palabra lo indica, tiene los significados de unificación en sí misma de un mismo pensamiento, de comunión o unión; luego se extiende a las ciudades, casas y reuniones públicas y privadas, y a toda clase de linajes y relaciones, tanto públicas como privadas. Ésta incluye también una coherencia de cada uno consigo mismo: en efecto, cuando uno se guía por el mismo concepto y el mismo pensamiento, uno está en armonía consigo mismo.

A nivel lingüístico, *homónoia*, como palabra, es bastante reciente. No encontramos *homónoia* ni en Homero, ni en Hesíodo, ni en Heródoto; por el contrario, estos autores utilizan *homofrósyne* que significaba ‘tener los mismos sentimientos’ y se refiere en primer lugar a la familia.³ A manera de ilustración, valga aportar que el primer testimonio de *homónoia* aparece en Tucídides VIII, 93, 3 donde se menciona que en el 411 a. C. se convocó una asamblea en Atenas para discutir *peri homonoías*. Así, se detalla en el texto de Tucídides (2000): “Tras numerosas exhortaciones de muchos ciudadanos a otros muchos, todo el cuerpo de hoplitas se mostraba mucho más calmado que antes y temía sobre todo por el conjunto del Estado (*peri tou pantós politikou*). Y así se llegó al acuerdo de celebrar una asamblea en el teatro de Dioniso, en un día prefijado, con el fin de restablecer la concordia (*peri homonoías*)” (p.321).

En consecuencia, podríamos conjeturar que *homónoia* correspondería a la ausencia de conflicto, a un acuerdo con prevalencia de una parte sobre la otra por un bien mayor, exclusivamente a nivel político-social. Para reforzar esto último, autores como Romilly (1972) y Cuniberti (2007), dentro de la amplia reflexión en torno a los temas de la *homónoia*, coinciden en que el autor antiguo que más llama la atención en cuanto al uso del término es ciertamente Tucídides, y aseveran, de hecho, que es el historiador ateniense, quizás haya

³ Veáanse: Romilly (1972), Cuniberti (2007), Hourcade (2001), Gagarin (2002), entre otros.

sido el primero en haber utilizado la voz verbal *homonóeo* así como el sustantivo *homónoia* que, en la tradición del texto (Libro VIII) de su *Historia*, con estos vocablos éste describe una guerra que, en los eventos de 411/410 a.C., permaneció todavía lejos de su conclusión. Aún a pesar de este reconocimiento, estos autores afirman que hay ciertas incertidumbres o dudas en cuanto a la autoría tucididea, puesto que hay otros escritores que compiten con Tucídides por la primacía en el uso del término griego que indica *concordia* o *armonía* desde una perspectiva explícita de salvación de la *polis*, a saber, Demócrito, Antifonte y Trasímaco. No obstante, lo que parece claro para Romilly es que el término estaba en circulación en el momento del golpe de estado de 411 a.C. (pp. 199-209).

Ahora bien, en contraparte, es el mismo Tucídides quien, dentro del desarrollo de su *Historia*, advierte el gran problema que no permite la *homónoia*: la *stásis*. Este término está generalmente relacionado con aquel tipo de conflicto de carácter civil. De hecho, si analizamos de manera puntual, podemos observar que ciertamente, y de acuerdo con la necesidad de establecer el auténtico significado de los términos en cuestión, en primer lugar, no debemos hacer decir con respecto a *homonóeo* y *homónoia* lo que en realidad, usados por Tucídides, no dicen. De allí que debamos reintegrarlos siempre al significado de *concordia* que no implica más que la recomposición y reconciliación de una *polis*, lo cual resulta plenamente nulo si ésta está dividida -como Atenas- por la *stásis* o conflictos civiles. (Fornis, 2015: 433).

En la *Historia* de Tucídides, en VIII, 68, 2, observamos que el historiador utiliza *stásis* como sinónimo de guerra civil, al describir la violencia política y la reacción frente al terror instaurado y los asesinatos perpetrados por los golpistas de la oligarquía. Con cierta aflicción, Tucídides muestra cómo el *démos* enjuició y ejecutó a muchos de los miembros del gobierno de los Cuatrocientos. El autor evidencia en todo este libro cómo ante la imposibilidad de la concordia, la violencia es la característica más resaltante del conflicto civil o *stásis*.

Por su parte, con respecto al vocablo, hallamos en Platón cercanías entre éste y *pólemos* (guerra), ya que el primero se opone a una paz inexistente en tanto que el segundo siempre está en estado de latencia, o por naturaleza existe en ‘estado no-declarado’. Así en *Leyes* (2003), deja entrever lo que acabamos de mencionar:

“Me parece, en realidad, que [el legislador] se ha percatado de la insensatez de muchos que no aprenden que la guerra siempre está íntimamente unida a todos, durante la vida, con respecto a todas las ciudades..., porque a la que la mayoría de los hombres llama paz, me parece que esto es un puro nombre, pero de hecho me parece que en todas, en cuanto a todas las ciudades, hay por naturaleza siempre una guerra no-declarada” (I, 625e-626^a).

Platón ha expresado su interpretación acerca del tema de la guerra no en un puro sentido metafísico, sino también empíricamente, pues al decir: “me parece que en todas, en cuanto a todas las ciudades, hay por naturaleza siempre una guerra no-declarada”, advierte que por naturaleza, la *polis* tiene fuerte arraigo del sentido del *pólemos*. Sin embargo, establece que lo mejor para armonizar los conflictos de la guerra es fundar leyes que amparen la concordia o *homónoia*:

“Pues lo mejor no es la guerra ni la sedición –antes bien, se ha de desear estar libres de ellas-, sino la paz recíproca de la buena concordia (*homónoia*). Y según se ve, la victoria referida de una ciudad sobre sí misma no era de las cosas mejores, sino de las necesarias. [...] el que atienda a la felicidad de la ciudad y de los individuos no sería buen político por sí sólo, y en primer término, miraría a la guerra exterior; ni legislador cumplido si no dispusiese más bien las cosas de la guerra en gracia de la paz que las de la paz en gracia de la guerra” (*Leyes*, 628 c-d).

En tal sentido, Platón ha establecido aquí un doble nivel en el concepto de la guerra, que ya se hacía sentir en el discurso: por un lado, no sólo *pólemos*, de la que ha hablado, y que se entiende como la guerra que se hace frente a los forasteros y extranjeros, sino que ha introducido el concepto de la *stásis*,

que en nuestra cultura política debemos entender como guerra intestina, guerra civil, revolución, sedición.

Esta *stásis* es para el filósofo la peor de todas las guerras. Así nos advierte que tanto de la una como de la otra hay que alejarse lo más posible. En adición, encontramos en *República* (II, 373e) que el concepto que enmarca la *stásis* para el ateniense está relacionado con el hecho de la conflictividad entre los cercanos, los de una misma parentela, conciudadanos en fin; véase la siguiente cita:

“Me parece que, como también dos nombres, *pólemos* y *stásis*, se designan en cuanto a estas dos cosas, así también hay dos nombres que son propiedades de ambas cosas. Digo que estas dos cosas son, por un lado, la parentela, es decir, la comunidad de origen, y, por otro lado, lo ajeno, es decir, lo extranjero. En efecto, se ha llamado *stásis* a la enemistad entre la parentela; en cambio, se ha llamado *pólemos* a la enemistad entre lo ajeno”⁴.

Ahora bien, una vez expuesta la diferenciación entre *homónoia* y *stásis*, intentemos visualizar de qué forma se constituye el sujeto político dentro de la democracia griega, precisamente a partir de estas nociones. Partiendo de la latencia en la naturaleza humana del instinto de sobrevivencia y superioridad ante sus iguales, la ley del más fuerte prevalece como la forma que origina y desarrolla el sujeto político entendido como aquel ser humano capaz de asumir el rol y los retos, que se imponen o que las estructuras sociales les han impuesto. Max Weber (2002), en su texto *Economía y Sociedad*, expresa que la dominación y la obediencia es una relación interdependiente, que encuentra impulso en la necesidad del hombre para cumplir los objetivos que le permitan la supervivencia en contextos inciertos. En tal sentido, la incertidumbre en comunidades primigenias se estableció por la falta de normativas estructuradas; es decir, por la no trascendencia de lo instintivo a lo racional, en la

⁴ Sin embargo, para fines de nuestra investigación, debe quedar claro que los efectos reconciliatorios de la *homónoia*, valen tanto para una situación como para la otra.

forma de alcanzar las metas o propósitos del grupo, en temas de alimentación, seguridad, etc. A pesar de lo anterior, aun con la falta de estructuras políticas, estas comunidades luchaban por el bienestar del grupo.

En ese mismo hilo de ideas, en el contexto griego, la fortaleza del hombre como sujeto político, empezó con su constante lucha por entender e interpretar la realidad sin la ayuda del mito. Teniendo en cuenta a Cassirer (1996), el pensamiento griego había creado una nueva fisiología y una nueva teología, había cambiado fundamentalmente la interpretación de la naturaleza y las concepciones de la divinidad. Aunque estas victorias del pensamiento racional serían precarias e inciertas mientras el mito estuviera todavía en posesión de su más firme fortaleza. El mito no estaría realmente derrotado mientras ejerciera plenamente su influjo sobre el mundo humano y dominara los pensamientos y los sentimientos que el hombre forma sobre su propia naturaleza y sobre su destino.

Adicionalmente, atendiendo a Platón, el alma del individuo está sujeta a la naturaleza social, no se puede separar a la una de la otra. La vida pública y la privada son interdependientes, si la primera es mala y corrupta, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines. Platón nunca creyó que la política fuera una provincia suelta, una parte aislada del ser; en ella descubre el mismo principio fundamental que rige el Todo. El cosmos político es solamente un símbolo, el más característico del cosmos universal. En este sentido, notamos que para Platón el ser, el hombre al preguntarse por sí mismo inicia su preocupación por el mundo. Esta preocupación por conocerse es una de las tareas del ser. Sin embargo, para el hombre -como sujeto político- el mayor conocimiento que puede adquirir es la Idea del Bien, o por lo menos eso nos indica Platón cuando expone que para el filósofo, para el gobernante, tiene una importancia vital iniciar su labor con la sustitución de los dioses míticos por aquello que Platón describe como ‘el más alto conocimiento: la Idea del Bien’ (*República*, V, 473d-e).

De tal modo que estaremos en presencia de un sujeto si notamos que éste realiza procesos de conocimiento, reconocimiento, de reflexión y de

comprensión, tanto interno como externo; lo interno se relaciona más con el pensamiento y lo externo con la acción. Aunado a esto, el concepto de lo político deriva en gran medida del concepto de *Estado*, por ser un ente que se encarga de manejar asuntos de orden público, es decir de interés general, en la medida que condiciona y afecta a una colectividad. En consecuencia, lo político puede definirse como aquellos aspectos, asuntos, estructuras, fundamentos que soportan una visión de mundo; es decir, todos aquellos elementos que permiten organizar o construir una realidad en condiciones de debate, pero siempre con la búsqueda del consenso, pues es en éste que es posible encontrar una solución enmarcada en lo político. Así, en sentido amplio, lo político siempre hace referencia a lo público.

En general, todo sujeto político es fundamentalmente un *ciudadano*, el gobernante, el elector, el representante, cada uno de ellos se constituye en una forma de sujeto político, pero es claro que todos ellos, surgen de la experiencia del hombre al ser consciente de su realidad y de la inquietud por transformarla en la búsqueda de beneficios colectivos. El sujeto político definido como un hombre de convicciones, ideales, con capacidad reflexiva y crítica, que posee el misterio del carisma, y sobre todo con un gran sentido de servicio social, en pro del bien común, encauzado en la construcción de ciudadanías y sociedades conscientes y dueñas de sus propias realidades.

Para concluir, baste tener en cuenta que la política, vista desde el desacuerdo, no tiene por objeto la inclusión de todas las partes de la comunidad en la repartición del bien común, sino que se juega en el litigio en el que aparece la palabra que no ha sido escuchada, el logos que no es tomado en cuenta en la configuración del bien supremo. Desde esta perspectiva, la política aparece como una disputa en la que se presenta la parte de los que no tienen parte, el sujeto cuya palabra es tomada como ruido, que sólo imita la palabra de quienes deciden qué es el bien común, y el orden en que debe ser repartido. Es conveniente anotar que todo sujeto político tiene la capacidad de hacerse escuchar, tiene seguidores y consecuentemente tiene grandes posibilidades de tener la obediencia de sus adeptos. Sea para el consenso o para

el disenso; para la concordia o el conflicto. Para la *homónoia* o la *stásis*. A fin de cuentas, no es sino en el espacio de lo público y lo político donde se hace sociedad o en palabras de Aristóteles: “El fin de lo político no es el conocimiento (gnósis), sino la acción (práxis).”⁵

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1972). *Obras Filosóficas. Metafísica – Ética – Política – Poética*. New York: W. M. Jackson.

Cassirer, E. (1996). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México.

Clausewitz, K.von. (1984). *De la guerra*. Editorial labor. Barcelona.

Fornis, C. (2005). La imposible paz estable en la sociedad griega: Ensayos de *koinè eiréne* durante la guerra de Corinto. En: *Studios de Historia Antigua*. 23, pp. 269-292. Universidad de Salamanca.

----- (2015). “Rhodes during the Corinthian War: from strategic naval base to endemic stasis.” En: *Historiká. Studi di storia greca e romana*. V, pp 433- 441.

Funke, P. (1980a). *Homonoia und Arche. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (403-387/6 v. Chr.)*: Wiesbaden.

----- (1980b) „Stasis und politischer Umsturz in Rhodos zu Beginn des IV“. En: *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, hrsg. W. Eck-H. Galsterer-H. Wolff: Köln, pp.59-70.

Gadamer, H. G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

----- (1997). *Historia y Hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.

Galtung, J. (1984) *¡Hay alternativas! 4 caminos hacia la paz y la seguridad.*, Madrid, Tecnos.

----- (1998) *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao, Gernika Gogoratzuz.

⁵ Ét. Nic. 1095 I, 3, a 5-6)

----- (2003c) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, Gernika Gogoratuz.

----- (2003b), *Violencia Cultural*. Guernika-Lumo, Gernika Gogoratuz.

----- (2003a) *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. México, Transcend – Quimera.

Gehrke, H. J. (1985). *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*: München.

Hampsher-Monk, I. (1996). *Historia del pensamiento político moderno*. Barcelona, España: Ariel.

Hobbes, T. (1993). *El Ciudadano*. Madrid: Ed. Debate.

Hornblower S. y Antony Spawforth (1999). *The Oxford Classical Dictionary* (en inglés). *Homonoia*. Oxford: Oxford University Press (en línea).

Jaeger, W. (1985). *Paideia*. México: FCE.

Kagan, D. (2003). *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la Paz*. Turner Publicaciones, Madrid. España.

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

----- (1995). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

----- (2000). *La huella del Otro*. México: Taurus.

Low, P. (2007). *Interstate Relations in Classical Greece: Morality and Power*. Cambridge University Press.

Mauriac, H. M. de. (January 1949). Alexander the Great and the Politics of "Homonoia". *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 10 (1): 104-114.

Mead, G. H. (1953). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

Miranda, C. (1984). "Hobbes y la anarquía internacional". En: *Revista de Ciencia Política*. Vol. VI. No. 2; pp. 71-84.

Nava, M. (2007) *Estudios sobre pensamiento antiguo*. Mérida, Venezuela: ULA-Consejo de Publicaciones.

Ober, J. (1998). *Political dissent in democratic Athens: Intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press.

Oliveros, D. (2008). “Sustrato prebélico”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 33, pp. 11-72.

----- (2009). “La disposición antagónica de los líderes”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 35, Enero-Junio; pp. 85-114.

----- (2010). “El Factor X”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 38, Julio-Diciembre; pp. 11-29.

----- (2012). “Sistema antagónico: antesala de la guerra”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. No. 42, Julio-Diciembre; pp. 11-43.

Platón. (2003). *Obras Completas*. (Tomo I al V). Madrid: Editorial Gredos.

Roisman, J. (2006). *The rhetoric of conspiracy in ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.

Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*. Madrid; El Viejo Topo

Sancho Rocher, L. “*Stasis y krasis en Tucídides*” (agosto 1994). En: *Habis*, v. 25, pp. 41-69; Sevilla.

Senger, J. (1962). *El arte de la oratoria*. Compañía General Fabril Editora: Buenos Aires.

Tucídides. (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. (Libros I al VIII). Madrid: Editorial Gredos.

Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.

West, W. (1976). “*Hellenic homónoia and the New Decree from Plataea*”. Presented as a conference for the 108th anniversary of the American Psychological Association, December 29th 1976. En: <http://grbs.library.duke.edu/article/download/7631/14867>

Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. México: FCE

LA CONCEPCIÓN MARXIANA DEL MÉTODO Y SUS DERIVACIONES TEÓRICAS

Ariadne Cristina Suárez Hopkins*

Resumen

En este ensayo nos proponemos destacar las relaciones entre algunas de las doctrinas más comentadas y discutidas de Marx y las dificultades teóricas e históricas que derivan de su confrontación con las conclusiones que de ellas derivan.

Palabras clave

Materialismo histórico. Método dialéctico. Oposición. Cambio social. Marx

* Ariadne Cristina Suárez Hopkins es Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela desde 2019. Obtuvo su Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas en la UCV en 2017, y la investigación doctoral estuvo enfocada en el problema del conflicto político y su resolución a través de la argumentación hermenéutica. Su carrera académica inicia trabajando la historia de la Filosofía Medieval, haciendo énfasis en el pensamiento de Tomás de Aquino. Obtuvo la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (2005). Ha escrito numerosos artículos dedicados a la filosofía griega y al pensamiento medieval cristiano. Sus últimos ensayos han desarrollado algunos problemas de teoría política relacionados con temas como la naturaleza de la política, legitimación y fundamentación del poder político, y la teoría de las formas de gobierno, entre otros.

MARXIST'S METHODOLOGY CONCEPTION AND ITS THEORETICAL RESULTS

Abstract

This paper addresses Marx's most commented and debated doctrines and the relations among them, so it may offer its historical and theoretical difficulties that arise when they are confronted against its own conclusions.

Key words

Historical Materialism. Dialectical Method. Opposition. Social change. Marx

En este trabajo nos proponemos examinar el rol de la oposición contradictoria en el contexto general de la propuesta económica y filosófica de Marx. A tal fin, comenzaremos exponiendo las grandes líneas de la concepción económica del autor para luego centrarnos en la dimensión metodológica de su teoría.

1. La teoría del valor

En sus líneas generales la propuesta económica marxiana ha sido expuesta y estudiada con detenimiento por numerosos intérpretes, de manera que aquí nos limitaremos a dibujarla circunscribiéndonos a sus rasgos esenciales.

Como es sabido, *El Capital* empieza sus consideraciones con la exposición del concepto de *mercancía* el cual, a su vez, se descompone en dos coordenadas que son las siguientes: (a) su *valor de uso* y (b) su *valor de cambio*. El primero de estos dos elementos se fundamenta en cierta calidad de la mercancía la cual satisface a cierta necesidad humana; el segundo, que corresponde al valor de cambio, equivale a la pregunta: ¿qué es lo que comparten distintas mercancías para que podamos intercambiarlas? La respuesta es,

precisamente, el valor de cambio que consiste en aquello que es igual en mercancías distintas y es lo que permite su *intercambio*. Pues bien, el valor de cambio, según Marx, simboliza la cantidad de trabajo acumulada para producir cierta mercancía. Si esto es así, es un error, luego, creer que la mercancía posea algún valor de cambio en sí misma. Su valor de cambio procede de la cantidad de trabajo necesario para ser fabricada¹. Por tanto, la relación de intercambio de la mercancía no se da entre dos o más cosas sino entre los hombres que las producen: representa, en consecuencia, una *relación social*.

Veámos que el valor de cambio de una mercancía depende del trabajo necesario para su producción. A su vez, la *fuerza de trabajo* en la economía capitalista es una mercancía poseída por el trabajador (el proletario), que la vende a aquel que la contrata (el dueño de los medios de producción, es decir, el capitalista). En consecuencia, lo que caracteriza esencialmente al capitalismo es la *fuerza-trabajo*, esto es, no el trabajo como tal sino la capacidad de ofrecer trabajo; así considerada, la *fuerza-trabajo* es, pues, una *mercancía*. En efecto, el capitalista comienza la producción de mercancías con cierta cantidad de dinero con el cual adquiere (compra) materias primas, maquinarias y fuerza-trabajo. Al final del proceso productivo la nueva mercancía se venderá en el mercado, y así, el producto final se convertirá nuevamente en dinero. Demás está decir que si las dos cantidades de dinero -la inicial y la final-

¹ Es preciso señalar lo siguiente: la teoría del valor-trabajo ya había sido elaborado por Adam Smith y David Ricardo. Sin embargo, la peculiaridad del enfoque marxiano consiste en que, de acuerdo con su punto de vista, el valor-trabajo corresponde solamente a las economías mercantistas. El trabajo no es un valor en sí. Se convierte en un valor en el seno de tales economías debido a su organización social. El trabajo como tal transforma la materia creando nuevos productos. No obstante, que el valor de la mercancía pueda medirse por la cantidad de trabajo que dicha mercancía encierra constituye un fenómeno que se debe a una particular e histórica manera que conformar la sociedad y las relaciones de producción, que es aquella que corresponde precisamente a la economía mercantilista.

fueran iguales, el capitalista no obtendría ninguna ganancia, por lo que la ganancia final tendrá que ser superior a la ganancia inicial. Así las cosas, la esencia del capitalismo consiste en la capacidad de producir una diferencia entre las dos cantidades de dinero -inicial y final- de manera que la final sea mayor a la inicial. Pues bien, la pregunta que debemos plantear ahora es la siguiente: ¿De dónde deriva esa diferencia de valor? En la teoría marxiana del valor-trabajo, el valor de toda la producción debe igualarse al trabajo necesario para la producción de mercancías, tanto desde el punto de vista del trabajo reflejado en la maquinaria y la materia prima (*capital constante*), así como también desde la perspectiva del *trabajo vivo*, es decir, la fuerza trabajo. Ahora bien, el *trabajo vivo* es la única mercancía que no es pagada por el capitalista de acuerdo a su valor sino según el *valor de la fuerza-trabajo*, esto es, de acuerdo al valor necesario para la reproducción de dicho trabajo.

Ahora bien, el valor de una mercancía depende de tres variables, a saber: primero, el valor de los medios de producción (*capital constante*, simbolizado por c); en segundo lugar, el valor correspondiente al trabajo necesario para producir la mercancía (*capital variable*, simbolizado por v) y, en último lugar, la *plusvalía* (simbolizada por s). En este sentido, el valor de una mercancía es dado por la fórmula $c + v + s$. Cabe preguntarse lo siguiente: ¿Qué es la plusvalía? Pongamos por caso que la cantidad de trabajo que se necesita para la sustentación vital del obrero y de su familia sea de cuatro horas. Si la jornada de trabajo es de ocho horas, el capitalista se apropiará de las cuatro horas en las que el obrero trabaja no para su sustentación (*plustrabajo*), y pagará solamente las cuatro horas necesarias para la vida del trabajador. El valor producido por el *plustrabajo* es lo que Marx denomina precisamente *plusvalía*. La plusvalía consiste, por lo tanto, en la diferencia entre el valor producido por el obrero y el valor de los bienes necesarios para su sustento. La fuente de la riqueza del capitalista (la diferencia entre el dinero inicial y final en la producción de mercancías) corresponde, luego, al obrero que es el que produce la *plusvalía*. Según Marx, el aumento de la plusvalía depende de la diferencia entre plusvalía absoluta y relativa. La primera consiste en la prolongación de

las horas de trabajo más allá del trabajo necesario para la supervivencia del obrero y constituye el fundamento de la economía capitalista. La segunda, la plusvalía relativa, asume como dada la división de la jornada de trabajo según la plusvalía absoluta y trata de prolongar el trabajo excedente empleando metodologías que acortan la cantidad de trabajo necesario para la supervivencia del obrero. En este orden de ideas, la causa primera del desarrollo capitalista busca lograr la mayor plusvalía posible con lo cual se ensancha la brecha entre las clases proletaria y burguesa, intensificándose así la contradicción que las separa. Sin embargo, para desarrollar este tema es preciso analizar el problema del cambio social.

2. El cambio social

Hemos resumido brevemente las teorías marxianas del valor-trabajo y de la plusvalía -teorías que, obviamente, no agotan en absoluto la concepción económica expuesta en *El Capital*- porque las consideramos instrumentos decisivos en el contexto del desarrollo de la praxis política que propone Marx. No obstante, su valor fáctico debe estar acompañado por otras dos doctrinas que se refieren a la concepción general del cambio social (el *materialismo histórico*) y del método (*la dialéctica*). Pasamos enseguida a analizar la primera de ellas.

Resulta un hecho innegable que todas las sociedades humanas van cambiando a lo largo del tiempo. Dicha mutación es lo que denominamos *historia* y muchos pensadores han intentado determinar si ese devenir tiene un sentido y, de ser afirmativa la respuesta, tratar de explicar cuál sería ese sentido. Marx es uno de estos autores y su propuesta teórica es aquella que se conoce como *materialismo histórico*. El *materialismo histórico* se fundamenta en el siguiente principio:

“Nos encontramos, pues, con el *hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto,*

empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. *La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos*; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como actúan y como *producen materialmente* y, por tanto, tal y como *desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad*.²

Hemos elegido este párrafo por la claridad de su exposición y síntesis. En efecto, sus autores defienden dos principios que tienen una importancia decisiva y que son como sigue: en primer lugar, *las relaciones sociales y políticas –incluyendo al Estado– dependen de la praxis productiva de los individuos*; en segundo lugar, *dicha actividad productiva se desarrolla en el contexto de ciertos límites y condicionamientos materiales que no dependen de las voluntades individuales*. Decimos, pues, que si las relaciones sociales y políticas que constituyen los elementos fundamentales del devenir histórico dependen de los individuos en su actividad productiva, es obvio que la economía habrá de convertirse en el motor de la sociedad en su sentido más general. Al respecto, Marx es sumamente claro. Dice así:

“En la producción social de su vida, los hombres contraen *ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias y determinadas*. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas. *La totalidad de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual responden formas sociales y determinadas de conciencia*”³.

² Karl Marx y Frederick Engels: *La ideología alemana*. Editorial Andreus, 1979, p. 19. Énfasis añadido.

³ Karl Marx: *Crítica de la Economía Política*, Prefacio. En Clemente Fernández (Ed.): *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Vols. II. Madrid. BAC, 1976, p. 217.

Las relaciones que configuran la producción económica representan la estructura que sostiene y determina la superestructura social y política; no obstante, esa misma superestructura determina la conciencia social misma de los seres humanos por lo que no es la voluntad del individuo sino el tejido económico lo que constituye el devenir social. Por ello, “El modo de producción de la vida material determina, de una manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. *No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia lo que determina su conciencia*”⁴.

Ahora bien, dado que es el modo de producción aquello que condiciona el mismo proceso intelectual del individuo, cuando Marx sentencia que es la *existencia* la que determina la conciencia, por *existencia* debemos entender las relaciones económicas que agrupan a los individuos. La objetividad de lo económico determina la subjetividad de la conciencia. En este sentido, todo idealismo -y, para Marx, sobre todo, el hegeliano- debe ser abandonado y remplazado por un tipo de realismo el cual (en razón de su carácter economicista) podemos denominar *materialismo*. Precisamente porque tal materialismo explica, entre otras cosas, el devenir de la historia, ese materialismo se llamará *materialismo histórico*. Tal como ha dicho Bobbio con acierto, que uno no es necesariamente un marxista si sostiene la anterioridad de lo económico, pero definitivamente no se puede ser marxista y negarla⁵. Marx continúa su argumentación de esta manera:

“En cierto grado de desarrollo, las *fuerzas productivas de la sociedad* están en *contradicción* con las relaciones de producción que entonces existen, o, en términos jurídicos, con las *relaciones de propiedad* en el seno de las cuales esas fuerzas productivas se habían movidos hasta entonces. Esas *relaciones, que en otro tiempo constituían las formas del desarrollo de las fuerzas productivas*, se convierten en obstáculos para éstas. Entonces nace una época

⁴ *Ibidem*.

⁵ “Ciertamente, para ser marxista no basta sostener la prioridad de lo económico; pero es suficiente con negar la primacía económica para no ser marxista.” Norberto Bobbio: *Teoría General de la Política*. Editorial Trotta. Madrid, 2003, p. 590.

de revolución social. *El cambio de la base económica mina más o menos rápidamente toda la superestructura. Cuando se estudian esos trastornos, es preciso distinguir entre la conmoción general que agita las condiciones económicas de la producción, y que puede comprobarse con una exactitud científica, y la revolución, que derriba las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas que sirven a los hombres para tener conciencia del conflicto y explicárselo.*⁶

Este párrafo merece una especial atención porque nos aclara el modo como, según Marx, se produce el cambio histórico. Veamos. En cierto momento del desarrollo de una estructura económica concretamente dada, se manifiesta un desfase -una *contradicción*, escribe nuestro autor-, entre las relaciones económicas de producción y las formas ideológicas que utilizaban los hombres para comprender su mundo. Con otras palabras, se origina una *contradicción* entre la estructura y la super-estructura; entre las relaciones de producción y el andamiaje jurídico, político, artístico, religioso, filosófico que caracteriza a una sociedad determinada. Lo anterior significa que el sistema ideológico que mantenía unida dicha comunidad política y que había sido causado por ciertas relaciones económicas, colapsa debido al cambio ocasionado por estas mismas relaciones económicas. Los cimientos que hasta ahora habían dado fundamento a todo el edificio se sacuden con tanta violencia que el techo se desploma y ese desplome es aquello que Marx denomina una *revolución*, es decir, una *conmoción violenta* en el seno de la sociedad misma que terminará por derrumbar lo viejo construyendo algo completamente nuevo. Ahora bien, mucho es lo que se ha dicho y discutido en relación con el vocablo ‘*revolución*’; es preciso destacar que esta palabra ha sido el tema de innumerables discusiones y no es nuestra intención entrar en la polémica acerca de esta cuestión porque su análisis se extendería mucho más allá de los límites de nuestro ensayo. Continuando con nuestra reflexión precedente, citamos el siguiente texto de Marx donde el autor describe qué entiende por *revolución*. Dice así:

⁶ K. Marx: *Crítica de la Economía Política*. Prefacio... *op. cit.*, p. 217.

“dondequiera que hay una conmoción revolucionaria, tiene que estar motivada por alguna demanda social que las instituciones caducas impiden satisfacer. Esta demanda puede no dejarse aún sentir con tanta fuerza ni ser tan general como para asegurar el éxito inmediato; pero cada conato de represión violenta no hace sino acrecentarla hasta que rompe sus cadenas”⁷.

Por otro lado, no hay que olvidar que Lenin, el primer materialista revolucionario de la historia⁸, a quien Marx conoció bien, señaló que, “El remplazo del estado burgués por el estado proletario es imposible sin una revolución violenta.”⁹

Ahora bien, la revolución, como ya vimos, es resultado a su vez de la escisión de las relaciones entre la estructura económica y las superestructuras sociales, jurídicas y políticas, fenómeno que altera el equilibrio de la sociedad considerada como un todo. Así las cosas, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿qué tipo de relación es la que provoca el estallido revolucionario? Para dar una respuesta apropiada a esta cuestión, será preciso estudiar el problema desde la perspectiva lógico metodológica.

3. El problema de la contradicción

El filósofo Marx trabaja el tema de la contradicción en muchos lugares de su obra. Ya hemos citado un pasaje de la *Crítica de la Economía Política*¹⁰ en el que el autor emplea la idea de contradicción. No obstante, no es este el

⁷ Karl Marx y Fredrich Engels: *Obras Escogidas en Tres Tomos*. Vol. I. Moscú. Editorial Progreso, 1980, p. 308.

⁸ N. Bobbio: *Teoría General de la Política...* op. cit., p. 373.

⁹ Vladimir Ilich Lenin: *Obras completas*. Vols. XXVII. Madrid. Editorial Akal, 1974-78, p. 33.

¹⁰ Ver *supra*, nota 6.

único lugar donde el autor hace referencia a ella. En la obra *La ideología alemana* podemos leer:

“Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se *hallen en contradicción* con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, *en contradicción* con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la *contradicción* no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otra naciones [...] Por lo demás, es desde todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda pues de toda escoria sólo obtendremos un resultado, a saber que *estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo.*”¹¹

Y un poco más adelante, Marx dice lo siguiente:

“*Todas las colisiones de la historia, nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio, [...] lucha política, etc.*”¹² Esta *contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, más sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, luchas de ideas, etc.*”

En *El Capital*, Marx se expresa de la siguiente manera:

¹¹ K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana... op. cit.*, p. 27. Cursivas añadidas.

¹² K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana... op. cit.*, p. 87. Cursivas añadidas.

“[257] *La contradicción entre la división manufacturera del trabajo y la esencia de la gran industria sale violentamente a [la] luz. Se manifiesta, entre otras cosas, en el hecho terrible de que una gran parte de los niños ocupados en las fábricas y manufacturas modernas, encadenados desde la edad más tierna a las manipulaciones más simples, sean explotados a lo largo de años sin que se les enseñe un trabajo cualquiera, gracias al cual podrían ser útiles aunque fuere en la misma manufactura o fábrica*”¹³.

Finalmente, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, escribe:

“*La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado*”¹⁴.

Esta brevísima reseña de textos en los que Marx hace uso del concepto de *contradicción* nos dice claramente dos cosas, a saber: a) que la contradicción es, si no la causa primera del cambio social revolucionario, una causa fundamental del mismo, y b) que este tipo de relación, en vista del papel decisivo que desempeña, es real. En efecto, como acabamos de ver en las obras arriba citadas, la contradicción se produce entre las clases sociales, esto es, burguesía y proletariado, de modo que esta clase de oposición *no es*, para Marx, *de naturaleza lógica sino social*, es decir, *real*. Haciendo uso del realismo marxiano decimos que *es lógica porque primero es real*. Si, a continuación, *buscamos establecer alguna relación entre la teoría económica de la plusvalía que explica científicamente (siempre según Marx), la injusticia que separa la*

¹³ Karl Marx: *El Capital*. Vols. I. Cap. XIII: Maquinaria y gran industria: 9. Legislación fabril. Las cursivas son nuestras. <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/13.htm>. Fecha de acceso: Marzo 2016.

¹⁴ K. Marx, *Manifiesto del Partido Comunista... op. cit.*, p. 124. Énfasis añadido.

burguesía del proletariado, con la noción del cambio social (revolución) recién expuesta, resulta fácil percatarnos de la extraordinaria fuerza política que estas dos teorías confieren a la praxis política. Así las cosas y haciendo uso del concepto de plusvalía, el dirigente político o el gobernante de turno pueden rápidamente convencer a las clases más desfavorecidas (los pobres) de que -y como seguramente ellos ya lo habrían sospechado-, la causa de todos sus problemas es la clase adinerada (los ricos), no en su individualidad sino como clase -la clase burguesa-. Todavía más. Al fijar la atención en el resentimiento del obrero, el discurso político adquiere un matiz científico, circunstancia que permite al proletario justificar sus demandas como propias de una clase social históricamente constituida, revestida en adelante de una certeza absoluta. Por otra parte, la noción de cambio histórico (la *revolución*) se convierte en una realidad necesaria porque, dada la relación contradictoria que se produce entre las clases burguesa y proletaria y en vista de que la contradicción -como enseña la lógica- debe ser resuelta, el tránsito de la sociedad burguesa al socialismo adquiere igualmente el carácter necesario que acompaña a toda contradicción lógica. Estas dos teorías (plusvalía como teoría económica y contradicción como motor del cambio histórico) brindan al político -sobre todo si es un líder de tipo carismático- un punto de vista único para el debate y la confrontación. En este orden de ideas, vamos enseguida a analizar el tema de la *contradicción* dejando de lado el problema de la plusvalía ya que dicha reflexión se aleja mucho del propósito de nuestra exposición y requiere de sólidos conocimientos en el área económica. Pues bien, la interrogante que debemos plantear es como sigue: ¿qué significa declarar la realidad de la contradicción? Con el fin de dar una respuesta apropiada a esta pregunta es preciso retomar, aunque sea brevemente, la idea de contradicción, así como también el concepto de oposición del cual forma parte la noción de contradictoriedad. El concepto de contradicción pertenece a la teoría lógica de la oposición y se divide en dos categorías que son las siguientes: la oposición entre términos y la oposición entre enunciados. Nosotros comenzaremos nuestro

estudio considerando la primera para luego examinar la oposición entre enunciados.

La clasificación de los distintos tipos de oposición entre términos ha sido descrita y desarrollada por Aristóteles en sus *Categorías*. En esta obra¹⁵, el Estagirita distingue cuatro tipos de oposición, a saber: 1) la *oposición correlativa*, que es la que se da, por ejemplo, entre el doble y la mitad, izquierda y derecha, padre e hijo; 2) la *oposición contraria*, como la que existe entre el color blanco y el negro o entre el bien y el mal; 3) la *oposición privación-posesión*, que es la que se produce entre la vista y la ceguera; y finalmente, 4) la oposición contradictoria, es decir, lo que se conoce como *contradicción*. La secuencia aquí descrita es de orden jerárquico o, lo que es lo mismo, desde el criterio de la *determinación*. A continuación, examinaremos brevemente cada una de estas relaciones.

Los opuestos correlativos se dan simultáneamente. Si hay una derecha es porque hay una izquierda; si existe el padre es porque existe el hijo, etc. En esta clase de oposición el sujeto y el término se dan simultáneamente, esto es, si Pedro es padre de Juan, Pedro es el sujeto de la relación de paternidad y, a la vez, Pedro es el término de la relación de filiación cuyo sujeto es Juan, y así recíprocamente para Juan. Resulta claro que la oposición así descrita es absolutamente determinada: si existe un padre es porque hay o hubo un hijo, es decir, un opuesto supone la presencia del otro.

Aristóteles dice que la contrariedad es el tipo de oposición que se da “entre aquellos términos que, dentro del mismo género, distan entre sí al máximo” (*Categorías*, 6, 6 a 17). Por consiguiente, son contrarios lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, el calor y el frío, el blanco y el negro. Los dos contrarios constituyen un género, de modo que entre uno y otro es posible encontrar elementos intermedios: entre el conocimiento y la ignorancia existe

¹⁵ Aristóteles: *Categorías*, 10, 11b 15 y sigs.

la opinión; entre el negro y el blanco está el gris, y así sucesivamente¹⁶. Mediante los términos intermedios, la contrariedad exhibe mayor indeterminación que la relación de correlatividad. Demás está repetir que no existen términos intermedios entre padre e hijo: o uno es padre o es hijo. En cambio, como ya dijimos, entre lo bueno y lo malo existe toda una vasta gama de mediaciones.

La privación-posesión representa la relación de oposición que se caracteriza porque el término negativo corresponde a la ausencia de una propiedad que debería estar presente pero no está. Por ejemplo, la ceguera es la falta de visión en un individuo que debiera poseer dicha cualidad. Una vez más, volvemos a encontrarnos con los términos intermedios: entre el vidente y el ciego está el miope. Como decían los medievales, el término negativo de una privación-posesión es un no-ente con lo cual querían precisamente indicar la ausencia de lo que debiera estar pero no está. Hablando con propiedad, la ceguera no existe: aquello que existe realmente es el órgano de la visión, el ojo, que no funciona como le corresponde por naturaleza. Esta oposición es más indeterminada que las dos anteriores precisamente porque uno de los dos términos es negativo.

Por último, la oposición entre términos contradictorios es la que se produce entre un término dado y cualquier otro que no sea él. Para dar un ejemplo: dado el término P, su contradictorio es cualquier otro elemento que no sea P, y precisamente por ello, los lógicos medievales denominaban $\neg P$ ‘*terminus infinitum*’. Así las cosas, el contradictorio de ‘piedra’ es cualquier cosa que no sea piedra, es decir, ‘caballo’, ‘nariz’, ‘guante’, ‘paseo’ y así *ad infinitum*. Es evidente que por su carácter indeterminado, la oposición contradictoria rige toda otra oposición; por ello el principio de no contradicción, es decir $\neg(P \wedge \neg P)$, se aplica a los otros tres tipos de oposición. Con esto

¹⁶ “Así, pues, en algunos casos hay nombre para los intermedios, como lo gris y lo pálido entre lo blanco y lo negro; en otros casos no es fácil expresar el intermedio con un nombre y el intermedio se define con la negación de ambos extremos, v.g.: lo que no es ni bueno ni malo y lo que no es ni justo ni injusto.” Aristóteles: *Categorías*, 10, 12a 20.

concluimos nuestro análisis de la oposición entre términos y, a continuación, nos referiremos a la oposición entre proposiciones.

La contradicción en sentido proposicional se enmarca en el contexto de la teoría de las proposiciones categóricas y puede ser representada utilizando el siguiente gráfico:

A: Enunciado Universal Afirmativo
“Todos los A son B”: $(x) (A_x \rightarrow B_x)$

E: Enunciado Universal Negativo
“Ningún a es B”: $(x) (A_x \rightarrow - B_x)$



I: Enunciado Particular Afirmativo
“Algún A es B”: $\exists (x) (A_x \rightarrow B_x)$

O: Enunciado Particular Negativo
“Algún A no es B”: $\exists (x) (A_x \rightarrow - B_x)$

Desde el punto de vista de la lógica, son contradictorios los enunciados A - O y E - I, es decir, son contradictorias entre sí las siguientes proposiciones: $(x) (A_x \rightarrow B_x)$ y $\exists (x) (A_x \rightarrow - B_x)$; $(x) (A_x \rightarrow - B_x)$ y $\exists (x) (A_x \rightarrow B_x)$. Esto significa que *las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas, sino que si una es verdadera, la otra falsa*¹⁷. Dicho

¹⁷ A esta idea se le podría objetar lo siguiente. Supongamos estas dos premisas: “Todos los unicornios son albinos” y “Algunos unicornios no son albinos”. Ambos enunciados podrían ser falsos ya que no existen unicornios con lo cual dejarían de ser contradictorios. Ahora bien, la lógica clásica presupone que los enunciados categóricos son conjuntos que tienen miembros, esto es, que tienen alcance existencial y así la contradicción quedaría señalada en los términos expuestos. Es verdad que, en la interpretación de Boole, la existencia sólo se

esto, volvamos a Marx: ¿qué entiende el autor por contradicción? En la respuesta que sigue vamos a comenzar por la teoría de la oposición entre enunciados porque crea menores dificultades que la de la oposición entre términos.

Supongamos que cuando Marx se refiere a la contradicción entre burguesía y proletariado está pensando en enunciados. ¿De qué enunciados se trata? Para ser contradictorios deberían ser del tipo “Todos los A son B” y “Algunos A no son B” o “Ningún A es B” y “Algún A es B”. Existen solamente dos términos, A y B, que han de ser la burguesía y el proletariado, respectivamente, y aún si Marx en alguna parte de su obra ha formulado los enunciados en cuestión sea como fuere, *sería una contradicción entre enunciados y no entre tendencias históricas, es decir, clases sociales. En este sentido, habría que eliminar la contradicción entre los enunciados para que la teoría que los agrupa no fuese falsa, pero ello nada tiene que ver con la realidad.*

Ahora bien, si el proletariado y la burguesía se oponen según la oposición entre términos contradictorios, entonces una de las dos clases debería desaparecer porque, *desde el punto de vista lógico*, la contradicción debe ser resuelta. Si, como sabemos, las dos clases involucradas son reales, la contradicción que se produce entre ellas deberá ser también real, es decir, fáctica. Así que nos quedan dos alternativas: o las dos clases son consideradas sin que se inserten en una misma realidad de modo que serían fácticamente independientes o, por el contrario, ambas son expresiones de una misma realidad. En el primer caso, no se ve por cuál razón una de las dos clases debería desaparecer. Ya hemos dicho que la contradicción entre términos supone que el término negativo sea una negación, es decir, cualquier otra cosa o cualidad que no sea el término positivo. En este sentido y variando el ejemplo, lo contradictorio de la burguesía es cualquier cosa que no sea ella, de manera que el término contradictorio de ‘burguesía’ puede ser ‘zapato’, ‘perro’, ‘barco’ y también

atribuye a los enunciados particulares y no a los universales y, para representar una universal con contenido existencial -cosa muy corriente en el lenguaje ordinario- se utilizan dos proposiciones: la universal y la particular correspondientes.

‘proletariado’. Pero, según Marx, *no se trata de una contradicción entre términos sino entre términos que se refieren a realidades* y, por consiguiente, la clase real burguesa es la contradicción de la clase real del proletariado. ¿Tendría que desaparecer por ello una de las dos realidades contradictorias en virtud del principio de no contradicción? Evidentemente que no. La burguesía, como realidad fáctica, “coexiste” con zapatos, perros y barcos así que también puede coexistir con el proletariado. De hecho, es eso lo que ocurre en la mayoría de los países civilizados; así como el calor “convive” con el frío, ya que en Caracas podemos tener bajas temperaturas y en Maracaibo un calor sofocante.

Por lo tanto, dado que Marx entiende que la contradicción entre burguesía y proletariado es real y excluyente, no puede considerar que las dos clases sean fácticamente independientes porque, en este caso, serían simplemente distintas y la presencia simultánea de cosas distintas no supone contradicción alguna, ni mucho menos la desaparición de algunas de ellas. Digamos, pues, que posiblemente Marx asuma la contradicción entre proletariado y burguesía como la oposición de dos dimensiones de una misma realidad lo cual significaría que hay una sola sociedad cuyas dos dimensiones son únicamente la burguesía y el proletariado, y precisamente porque la contradicción ha de ser eliminada, una de las dos clases tiene que desaparecer. Si existiera una realidad donde encontráramos un círculo que sea un cuadrado o un hombre que sea, al mismo tiempo, vidente y ciego, la teoría o el discurso humano que pretendiera explicarla o por lo menos describirla, debería ser tan contradictorio como su objeto, es decir, debería ser falso (contradictorio) para ser verdadero (para describir o explicar el objeto contradictorio) lo cual es impensable.

Ya para finalizar, creemos que el tema de la contradicción –tanto si se considera como contradicción proposicional como entre términos–, revela un grave error de Marx que consiste en confundir la realidad con el pensamiento. La contradicción en todas sus formas, repetimos, es un problema del pensamiento que nada tiene que ver con la realidad. El contexto en el que se produce la contradicción corresponde al lenguaje –formalizado o natural– y

no a la realidad, ya que la realidad es en sí misma no contradictoria. Con otras palabras, en la realidad no existen cosas contradictorias, ya que, si ello fuera posible, para aprehenderla nuestro conocimiento debería ser tan contradictorio como ella, es decir, impensable. Es muy probable que el equívoco de Marx provenga de una interpretación superficial de la dialéctica hegeliana, pero su análisis no forma parte de las ideas que hemos trabajado en nuestro ensayo.

Bibliografía

Aristóteles: *Categorías*. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

N. Bobbio, *Teoría General de la Política*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

V. I. Lenin, *Obras completas*. Tomo XXVII. Akal, Madrid, 1974-78.

K. Marx, *Crítica de la Economía Política*. Clemente Fernández (Ed.), *Los Filósofos modernos. Selección de textos*. Tomo II. BAC, Madrid, 1976.

K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*. Editorial Progreso. Moscú, 1980.

K. y F. Engels, *La ideología alemana*. Editorial Andreus, 1979.

K. Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Andreus, s.l., 1979.

K. Marx, *El Capital*, Vols. I, Cap. XIII: Maquinaria y gran industria: 9. Legislación fabril. <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/13.htm>
Fecha de acceso: marzo 2016.

Interdisciplinares



Género y seguridad ciudadana Una discusión en torno a los materiales de lectura de la UNES

Emiro Alfonso Colina Medina*

Resumen

Pese a tener una base afectada por simultáneos planteos que disiden de la narrativa heterosexual, el código masculino subsiste y opera según sus intereses. En los sitios demarcados por la autoridad-hombre, que configura notaciones normativas, los agentes estimuladores de la diversidad identitaria irrumpen y convierten lo marginado en performance, arte-intervención, cuerpo-maquinaria. Ante esta polifonía y sus cruces políticos, la masculinidad se ciñe estructuralmente estableciendo parámetros de acceso y permanencia, tramas-fobia, estereotipos, patrones de formación a partir del sistema sexo-género. En ese sentido, la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES) proporciona a la audiencia académica y comunitaria materiales de lectura con el propósito de generar, por una parte, reflexión en torno a la violencia, la sexualidad y el machismo. Por otra, evoca la lucha emprendida desde el feminismo y promueve la comprensión del patriarcado como establishment.

Palabras clave: UNES, diversidad identitaria, seguridad, narrativa heterosexual, lectura

* Profesor de postgrado en la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES). Licenciado en Educación en Lengua Mención Lengua, Literatura y Latín con distinción Magna Cum Laude Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM). Magíster en Literatura Hispanoamericana (UNEFM). Diplomado en Reflexión y creación poéticas (Fundación La Poeteca). Doctorando en Letras En la Universidad de Los Andes (ULA). Finalista del 6to y 7mo Concurso Nacional de Poesía Joven Rafael Cadenas. Actualmente desarrolla una investigación en torno a las crónicas del escritor venezolano Héctor Torres. Correo: gregoralfmedi@gmail.com

Gender and citizen security. A discussion around UNES reading materials

Abstract

Despite having a base affected by simultaneous statements that dissent from the heterosexual narrative, the masculine code subsists and operates according to its interests. In the places demarcated by the authority-man, which configures normative notations, the stimulating agents of identity diversity burst in and turn the marginalized into performance, art-intervention, body-machinery. Faced with this polyphony and its political intersections, masculinity is structurally attached, establishing parameters of access and permanence, plots-phobia, stereotypes, patterns of formation from the sex-gender system. In this sense, the National Experimental University of Security (UNES) provides the academic and community audience with reading materials with the purpose of generating, on the one hand, reflection on violence, sexuality and machismo. On the other, it evokes the struggle undertaken from feminism and promotes the understanding of patriarchy as an establishment.

Keywords: Unes, identity diversity, security, heterosexual narrative, reading

El reconocimiento de la perspectiva de género a través de materiales de lectura emitidos –circulantes- en contextos heterocentrados, ha sido parte de observaciones registradas en trabajos académicos y críticos. No habrá otra verdad sino la conferida a la Naturaleza¹, por más que se mire -de reojo- la osada potencia de la vida, su expresión y práctica. Parece existir un gesto de introspección “adentro-afuera” como enfoque, sin embargo, la porfía heterosexual mantiene el condicionamiento del imaginario ciudadano. De ahí que no se trasciendan esquemas conservadores por los cuales se cataloga. La supervisión de género en Venezuela da posición según lo observado, escuchado y pensado de los demás sujetos, es decir, todo aquello que el juicio fundamental, apocalíptico, adjudica en su examen social.

¹ Preciado afirma en *Manifiesto contra-sexual* que: “La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros” (2002: 18).

Implicando lo anterior, el contexto policial es un ámbito de formatos, recetas, perfiles que producen masculinidad (Artaza, 2012)². Ese proceso que apunta más hacia el hombre que a la mujer (no se reconocen otros sujetos, ni identidades) opera fundado en la “invisible” maquinaria ontológica del “ser” donde el cuerpo y su reparto/gestión resultan del sistema sexo-género, que para Beatriz Preciado en *Manifiesto contra-sexual* (2002), es una tecnología de inscripción sobre los cuerpos (normales, normados). Por ahora se intenta un bosquejo.

Existen despliegues y operaciones, existen, en consecuencia, cuerpos-jurisdicción, una fuerza, una medida, un instrumento, rango, uniformidad, y acá, hombres y mujeres (“los raros” desempeñan labores más internas que externas) gestionan su valor social (autoridad) aplicando estos componentes a circunstancias territoriales. Dentro del espectro no puede obviarse el aparato de formación policial: academias, universidad. Con el viso de una educación especializada adscrita a los principios constitucionales, planes científico-tecnológicos, DD.HH, entre otros acuerdos de prioridad nacional-internacional, la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES) se convierte en incidencia estructural para la configuración de un nuevo paradigma que signifique la diversificación del oficio y de la agencia general de la seguridad ciudadana. Pero ¿cómo comprender, entonces, la violación de los derechos, o la inseguridad colectiva si no hay progreso estable, eficiente, sistemático, contextualizado en nuestro ámbito jurídico y formativo? En este orden ¿cómo priorizar el respeto-derecho a la vida, su expresión, marcados por el tiempo lento de las instituciones de impronta heterosexual? Surgirán otras preguntas y ejes de discusión en torno a la dicotomía seguridad/inseguridad ciudadana, sobre todo, pensando la identidad como enunciación, percepción, equivalencia.

En el marco de la formación policial signada por líneas político-ideológicas, consecuencia de procesos y coyunturas nacionales, habrá de producirse un funcionario ejemplar digno de los tiempos de cambio. Un proyecto universitario con propósitos definidos, situados en el pensamiento latinoamericano, abre sus puertas al mundo vertiginoso, acelerado, constituido en “múltiples ahora”. La visión humanista intenta sus luchas contra el sistema devorador de principios, más sugestivo cuanto más virtual, simultáneamente contestatario y dislocado.

² Artaza, Camilo. (2012). Espacios de con-versación haciéndose cuerpos libres. *Revista COMUNES*, N°1, 174-178.

Desde este ángulo, la violencia y su relación con la masculinidad como constructo es un tema analizado en las iniciativas académicas de la UNES. Sus materiales de lectura muestran los gestos comunicativos, dialécticos que no soslayan la creciente boca de la inseguridad. Quedarán, exprese ya, algunos focos encendidos dentro del desarrollo. Lo honesto será hacer aportes a una discusión que se intensifica y alcanzará sus picos en el transcurso del siglo. Ahora bien, es necesario mencionar tres textos cuya iniciativa se afianza en la lectura interna y externa de su contenido. 1) *Masculinidad hegemónica y seguridad ciudadana* (MHSC³-UNES-2012); 2) *Género y discriminación* (GD-MPPCTI⁴-2009); 3) *Discutamos sobre seguridad ciudadana* (DSC-UNES-2013). Los folletos iniciales (1 y 2) crean un marco crítico. Con un lenguaje sencillo abordan temas de carácter social, incorporando datos, referentes o repases históricos. Entre tareas y reflexiones motivan la lectura recurriendo a una didáctica comunicativa, contextualizada con el lector, estimado como agente productor de ideas y acciones, un ente cruzado por su tiempo nacional y planetario. El tercer folleto no aborda temas relacionados propiamente con el sistema sexo-género, sí, en cambio, permitirá situar la noción de seguridad ciudadana, convirtiéndose en visión que interpela todos los factores generadores de violencia, delincuencia, desigualdad. Abierto el primer folleto, se lee en su introducción:

La preocupación por hablar de masculinidad es para develar la relación existente entre violencia y construcción de los géneros, ya que según los datos que proporcionan las estadísticas de criminalidad de diversos países, más del 90% de los crímenes violentos a lo largo y ancho del mundo son cometidos o tienen por víctimas personas del sexo masculino (MHSC-UNES, 2012: 9-10).

Habrà que situar esa masculinidad como resultado de un sistema, el tan mencionado patriarcado. Una estructura constituida que intenta mantener determinados terrenos ante los flancos estremecidos por la crítica feminista y *queer*. El hombre es el sujeto, la medida de una historia recortada, narrada, usando redes de categorías y discursos. Es un agente –no está de más afirmarlo– víctima de su propio mecanismo, objeto de

³ De aquí en adelante: *Masculinidad hegemónica y seguridad ciudadana* (MHSC-UNES); *Género y discriminación* (GD-MPPCTII); *Discutamos sobre seguridad ciudadana* (DSC-UNES).

⁴ Ministerio del Poder Popular para Ciencia, Tecnología e Industrias Intermedias.

sus propias exigencias. La mujer y “los raros”, esos malos sujetos anunciados por Preciado en *Multitudes queer* (2003), han mostrado por medio de la historia de sus cuerpos la presión, agresión fáctica, simbólica de la que surgen. Voluntad hay para hacer frente a la violencia y dismantlar un complejo planetario labrado según la imagen del hombre-Estado:

¿Es posible hablar de una sola manera de ser hombre?, ¿qué es ser hombre?, ¿qué significa? Para emprender esta ruta apelamos a la esperanza de transformación que, para San Agustín, se nutre de la ira y de la voluntad. La ira para indignarnos por el estado de lo actual y la voluntad para que cambiemos los asuntos de este mundo [...] (MHSC-UNES, 2012: 10).

Esta será la mística que desea desarrollarse en una política orgánica que trascienda retóricas y conlleve gestiones concretas: trabajo polivalente configurar un proyecto de lectura que aborde la demanda educativa y cultural. La “esperanza de transformación” se irá augurando en los cambios producidos por intervenciones estratégicas; no solo se necesitará de esperanza, sino de la perspectiva crítica y analítica como paradigma de lectura que cuestione lugares, categorías de identidad, primacías, estereotipos, entre otros dictámenes ontológicos. Accesos y diálogos resultarán del alcance territorial de las políticas públicas. Los cambios deberán producirse en el sistema institucional, pues, la inseguridad sentida, sufrida por la comunidad sexodiversa venezolana encabeza un conjunto de clamores. La desprotección de los sujetos muestra el desamparo de temas ya contemplados en marcos legales identitarios de otros países hispanoamericanos. Podrá concebirse, por un lado, el Estado heterossexual, y por otro, una multitud de agentes que dan repertorio de cuerpos y afectos. Una interpelación teórica, performativa, desmitificadora:

Hablar de género implica necesariamente asumir una postura problematizadora donde cada uno y una tome una posición des-naturalizadora, desconstruccionista y des-legitimadora del orden social patriarcal, a fin de atravesar las barreras que tienden a normalizar esta realidad que delimita ciertas prácticas femeninas (delicadeza, sumisión, sensualidad, cariño, cuaimatismo, etc.) y ciertas prácticas masculinas (fuerza, rudeza, valentía, potencia sexual, responsabilidad, promiscuidad, etc.). De esta manera podremos transitar por propuestas inacabadas, pero diversas y libres (MHSC-UNES, 2012: 11).

La lectura es un ejercicio de observación. El lector, en consecuencia, reflexiona, interviene sobre factores que tensionan su contexto. Valorar esta presencia en planes concretos posibilita el circuito de transformación. Aunque el pensamiento sea heterocentrado podrán abrirse cauces de cuestionamiento y transición. Para ello hay que definir propósitos claros. De igual manera reconocer la estructura histórica, su virtualidad creadora de lugares de pensamiento, códigos, tramas, diferencias:

Entre las categorías duales o pares de opuestos, en el patriarcado resaltan: hombre/mujer, fuerza/debilidad, cultura/naturaleza, razón/sentimientos. Estas categorías están jerarquizadas en el orden de los géneros, donde el hombre posee parte de las características más valoradas (reconocimiento social) y, como consecuencia de ello, conforman una manera de organización política, económica, religiosa y social basada en su autoridad y liderazgo (MHSC-UNES, 2012: 13).

Así mismo, se vislumbra la conciencia de los engranajes reforzados por el condicionamiento serial de las instancias (públicas, privadas) y sus lenguajes:

El patriarcado se moldea a través de un conjunto de prejuicios, ideas, símbolos, costumbres, prácticas, creencias, sistema de valores, organizaciones sociales, estructuras normativas e instituciones que son de carácter constante y reproducen de generación a generación la desigualdad y la concepción de que los hombres son superiores a las mujeres (GD-MPPCTII, 2009: 12).

La mujer ha sido el archivo de la opresión. Su cuerpo -objeto de significaciones- constituye el relato de la experiencia, subrayando normas y estereotipos:

...una mujer debe ser un objeto de atracción sexual, un objeto de deseo; su vida debe construirse en referencia a un hombre, de ser la mujer de, debe ser madre, una madre abnegada. Y de éstos se derivan: la mujer debe ser frágil, las actividades se reservan a los hombres, la mujer no debe hacer actividades o tareas poco femeninas (GD-MPPCTII, 2009: 13).

Que estos planteos sigan remarcando formatos y privaciones es indicador de las luchas y radiografías que actúan develando, identificando lo que se mueve cotidiana y políticamente en la vida. Constituye, además, la memoria de lo observado y sufrido. Operar, administrar sin ser visto, es una lógica, y la contestación, el modus de la resonante disidencia. La mujer deja de ser centro en el fichero de la opresión; con ella, otros sujetos, otros cuerpos sojuzgados replican desde sus lugares de identificación estratégica:

La sexopolítica no es solo un lugar de poder, sino sobre todo el espacio de una creación donde se suceden y se yuxtaponen los movimientos feministas, homosexuales, transexuales, intersexuales, transgéneros, chicanas, post-coloniales... Las minorías se convierten en multitudes. El monstruo sexual que tiene por nombre multitud se vuelve queer (Preciado, 2003: 160).

Es una sacudida para el statu quo heterocentrado. “Estamos”, valga el indicador colectivo, en un mundo que ejerce rutas de transacción o convenio. En los folletos analizados se registra la visión de los procesos que rigen la agenda de la vida privada y social, no sin antes expresar lo siguiente: “El patriarcado se reproduce a través de las instituciones o colectivos sociales, mediante procesos de socialización de género que lo reproducen” (MHSC-UNES, 16). Esto comprende:

...una serie de procesos mediante los cuales las personas tomamos los elementos socioculturales de nuestra sociedad y los integramos a nuestra identidad o personalidad. La mayoría de los procesos de socialización producen etiquetas, despectivas o no, para señalar si las personas nos hemos adaptado a las categorías establecidas como normales (MHSC-UNES, 2012: 17).

Y esa normalidad funciona como medida de supervisión de género. Se mide el grado de anormalidad de los sujetos como si fuese síntoma, patología: “Tanto hombres como mujeres son premiados(as) y reconocidos(as) en cuanto más se acercan a dichas prácticas socialmente condicionados. Y asimismo, cuestionados(as), discriminados(as), rechazados(as) o humillados(as), si se alejan de las mismas” (GD-MPPCTII, 2009: 55). No obstante, si se menciona “la diversidad” en los textos no se hace contemplando, expresamente, identidades, excepto las producidas y mantenidas en circuitos de socialización heterosexual. Se limita, entonces, el contenido. La diferencia entre los años de publicación y períodos posteriores estibaría en la intensidad y profusión de temas LGBTIQ desarrollados en sentido general: tópicos que interpelan, cruzan todos los entornos. En específico, el académico, policial y comunitario. Un aspirante a policía puede ser repositorio de patrones. Si accede al sistema especializado en seguridad ciudadana podrá acentuar, mantener lugares de pensamiento o ejercer la introspección de los mismos durante su formación. Es importante que las lecturas tengan viso amplio y consciente. ¿Qué pasa con la localidad? Ardua es y será la labor de discusión y lectura. No pueden obviarse prejuicios, la fuerte discriminación, los patrones e insensibilidad de una generación que creció en el imaginario del tabú, la prohibición y condena de prácticas no reproductivas, afectivas fuera del establishment biológico-sexual de la identidad. En este punto se dirá que la estructura institucional es un aparato de conservación y mantenimiento.

El cuerpo policial ha sido pensado para el hombre. Es el lugar del macho o para devenir macho, porque la mujer y las lesbianas devienen subjetividad masculina, mientras que los afeminados y homosexuales son etiquetados desde la anomalía/incorrección. Se piensa, por consiguiente, en la esfera de circulación de materiales, en los planes de lectura internos y externos como política institucional que deben enmarcarse en el circuito de producción conceptual de la seguridad ciudadana: “Este nuevo concepto [...] tiene que ser guía y una instrucción en el diseño y ejecución de las políticas públicas de nuestros gobiernos, así como de los planes y estrategias comunitarios que nosotros y nosotras nos propongamos” (DSC-UNES, 2013: 22). Los folletos puestos en la órbita de relaciones posturales con respecto a la lógica heterosexual, reconocen el conjunto de luchas por la coexistencia segura y equivalente de identidades. ¿Es posible el cambio, la transformación en menor, mayor medida? Mientras el tiempo fractal, el tiempo de los múltiples ahora contestando y produciendo diside, rompe, identifica y des-identifica, la cultura y perspectiva de una sociedad no puede seguir produciéndose con políticas públicas desconectadas de toda una redimensión disciplinaria, sexual, afectiva y cotidiana de los asuntos y procesos de vida, tan en desmolde como la derivación de sus estrategias lo permite.

Referencias bibliográficas

Preciado, Beatriz. (2003). *Multitudes queer. Notas para una política de los anormales*. Revista *Multitudes*, N°12, 157-166. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>

Ministerio del Poder Popular para Ciencia, Tecnología e Industrias Intermedias. (2009). *Género y transformación*. Escuela de Formación para la Organización Comunitaria. Caracas, Venezuela.

Universidad Nacional Experimental de la Seguridad. (2012). *Masculinidad hegemónica y seguridad ciudadana*. Serie Formación en Convivencia Solidaria y Seguridad Ciudadana. Colección Ciudad Educadora, Ciudad Segura. Caracas, Venezuela.

Universidad Nacional Experimental de la Seguridad. (2013). *Discutamos sobre seguridad ciudadana*. Serie Formación en Convivencia Solidaria y Seguridad Ciudadana. Colección Ciudad Educadora, Ciudad Segura. Caracas, Venezuela. Recuperado de: https://issuu.com/ele1970/docs/web_discutamos_sobre_seguridad_ciud

Bibliografía consultada

Artaza, Camilo. (2012). Espacios de con-versación haciéndose cuerpos libres. *Revista COMUNES*, N°1, 174-178.

Preciado, Beatriz. (2012). Manifiesto contra-sexual: Prácticas subversivas de identidad sexual. Opera Prima. Madrid, España.

EL LIBRO COMO PARTE DE NOSOTROS

Ricardo Gil Otaiza¹

Las diferencias entre el idioma hablado o escrito y los otros –plásticos o musicales– son muy profundas, pero no tanto que nos hagan olvidar que todos son, esencialmente, lenguaje: sistemas expresivos dotados de poder significativo y comunicativo.

*El arco y la lira*². Octavio Paz

Mi bagaje ahora mismo son las dudas. Con cada libro vuelvo al punto de partida y al corazón agitado de todas las primeras veces. Escribir es intentar descubrir lo que escribiríamos si escribiésemos, así lo expresa Marguerite Duras, pasando del infinitivo al condicional y luego al subjuntivo, como si sintiese el suelo resquebrajarse bajo sus pies.

*El infinito en un junco*³. Irene Vallejo

¹ El autor es Profesor Titular (J) de la Universidad de Los Andes (Mérida-Venezuela), autor de 36 libros en distintos géneros literarios, Miembro Correspondiente Nacional de la Academia Venezolana de la Lengua, Individuo de Número Sillón 5 de la Academia de Mérida, columnista de El Universal.

² Paz, O. (1998). *El arco y la lira*. México D.F. (México): Fondo de Cultura Económica.

³ Vallejo, I. (2021). *El infinito en un junco*. Madrid (España): Siruela.

Resumen

En el siguiente ensayo se presenta, a modo de reflexión crítica, la esencialidad del libro como bien cultural, que trasciende los linderos del tiempo y del espacio para hacerse parte sustantiva en la vida de todos. En los diversos apartados podemos acercarnos a la escritura como memoria de la humanidad, a la complejidad del proceso de escritura, al disfrute sensorial y el placer del libro, y cómo se erige a su vez en camino de autorrealización. Cierra el texto con el impacto del libro impreso a escala planetaria en el mundo contemporáneo, lo que echa por tierra la tesis de su desaparición frente a las arremetidas del libro electrónico en sus distintas modalidades y soportes.

Palabras clave: El arte de la escritura, Libro impreso, Galaxia Gutenberg, Memoria histórica, Hominización, La palabra escrita, El placer del libro, El lector, El libro y su impacto global.

THE BOOK AS PART OF US

Abstract

The following essay presents, as a critical reflection, the essentiality of the book as a cultural asset, which transcends the boundaries of time and space to become a substantive part of everyone's life. In the various sections we can approach writing as a memory of humanity, the complexity of the writing process, the sensory enjoyment and pleasure of the book, and how it stands in turn on the path of self-realization. The text closes with the impact of the printed book on a planetary scale in the contemporary world, which demolishes the thesis of its disappearance in the face of the onslaught of the electronic book in its different modalities and supports.

1. Escritura y memoria histórica

La escritura se pierde en los meandros de la mente humana, en los que anidan sueños y deseos, para constituirse en una forma de expresión cuyas aristas traen consigo inusitados impactos teleológicos. Sin embargo, la escritura no sólo es expresión de la mente humana, sino que se yergue a partir de la propia medianía del Ser para erigirse en arte, en bella expresión; en murmullo sublime de lo que acontece en los límites de lo sagrado y lo meramente terrenal. La escritura se posiciona de quien se hace a la vez su dueño, y entre ambos se establece lentamente una relación compleja, que busca por la fuerza del encuentro —rayano en el incesto— una interpelación permanente para hacerse eterna y única.

Quien escribe se sabe presa de “fuerzas” que van más allá de su propio cognoscente, y se deja arrastrar por la corriente hasta hacerse único y diverso. Escritura y autor son pues un binomio antinómico: por un lado la escritura fluye como expresión inacabada de lo humano, y por el otro, es muestra fehaciente de su carácter divino, incomprendido hasta llegar al arte que todo lo justifica (incluso su misma negación). La escritura adquiere así matices diversos, que se abren en múltiples espectros hasta perderse en espléndidos mosaicos de estilos, que la enriquecen y realimentan hasta el infinito. La escritura es arte en el momento preciso en que la realidad se hace inmanente a la esencia divina, y es entonces cuando el salto cualitativo torna imperioso el disfrute de las ideas por la forma —el cómo y el por qué—, para erigirse así en memoria y en olvido.

La escritura es expresión de lo concreto, pero también de la conciencia de lo humano como perennidad y huella. Los linderos entre ambos espectros son difusos, pero perceptibles a través del espíritu. Quien escribe desde el arte eterniza, no sólo momentos y fantasías (como piensan ilusamente los críticos profesionales y muchos escritores), sino sobre todo la escritura como escritura

(el arte por el arte mismo). Derivar la belleza de una prosa estupenda a sólo técnica y ejercicio literario (como quien disecciona un cuerpo para su análisis anatómico), implica la negación del “absoluto” como momento de éxtasis y estupefacción ante lo incomprensible (o inasible por los sentidos). Es equivalente a pensar que los humanos somos sólo la expresión in-acabada de órganos y sistemas sin interconexión alguna entre ellos, y sobre todo con el universo. Mero materialismo cartesiano y científicista.

Escribir se torna en muestra de lo humano y lo divino. La palabra escrita y lo sagrado han sido desde antiguo parte y todo de un mismo proceso civilizatorio, y —por qué no— genésico; de allí su poder e importancia. Quien injuria la escritura de lo sagrado sabe muy dentro de sí que busca destruir la expresión de lo divino, y se rebela contra lo establecido, pero hace uso pleno de su libertad de pensamiento y también de creación. La escritura llega a nosotros convertida en palabra (en “palabra santa”), cuyo poder sólo es comparado con mil ejércitos, y los “poderosos” lo saben: y la temen, y la compran, y también la envilecen. Quien “atenta” contra la palabra (sagrada) atenta contra la propia divinidad, y nace así la persecución y el edicto religioso, cuyo caso emblemático, aún en nuestros días, está representado por el escritor indio Salman Rushdie, quien fuera objeto de un lamentable ataque criminal el 23 de octubre de 2022 en el estado de Nueva York, que trajo consigo la pérdida de la visión de un ojo y de la movilidad de una mano, producto de la fetua lanzada contra él por el ayatolá Jomeini, en el ya lejano año de 1989.

La escritura artística nace para hacer más comprensible y llevadera la finitud de lo terreno, al tiempo que se erige en memoria. Escritura y memoria histórica son entonces hijos de un mismo deseo: la inmortalidad, que como voz interior pugna a cada instante —ayer y siempre— para recordarnos los límites de la experiencia humana.

2. Escribir textos

El proceso de la escritura es largo y complejo. Todo, absolutamente todo puede ser contado y llevado al papel, pero cuánto esfuerzo requiere la

producción de una sola cuartilla, de una minúscula página, que un lector devora en cuestión de pocos segundos. Es decir, detrás de un texto —ni se diga de un libro— subyace todo un mundo de trabajo y de horas frente a un computador, que pocas veces nos deja del todo satisfechos. En mi caso particular, llevo siempre el texto en la cabeza desde muchos días antes de escribirlo, pero nunca queda plasmado tal y como lo he soñado. Del cerebro al papel se presentan inmensas brechas difíciles de cerrar, toda vez que se nos hace cuesta arriba patentizar algo que sólo está en nuestro interior, y que a veces no fluye, no se derrama, no se materializa con la fuerza con que lo pensamos. Parafraseando un poco a Monterroso diría: “qué hermosos textos los que he pensado y qué tristes los que he conseguido”.

Pero, tampoco eso es malo. El ser humano siempre está tras la perfección, y cuando cree haberla alcanzado, pierde inexorablemente todo lo que ha conseguido. Considerar, pues, que hemos llegado, es una de las torpezas más grandes que podemos cometer. Todo es un fluir, un eterno proceso que nos lleva a un recomenzar cada día. Por eso es delicioso el no lograr la perfección, porque el anhelo de alcanzarla es la fuerza que nos impulsa a intentarlo cada vez otra vez. En la escritura nadie tiene la última palabra. Cuando abordamos la página, es como si fuera la primera vez; es por ello que sentimos la inseguridad de lo no acabado cuando hacemos entrega del texto para que sea publicado y leído. De allí también la pesada manía de corregir lo escrito hasta el hastío, cuando estamos conscientes de que en cada corrección reescribimos el texto, y serán otros ojos los que posiblemente hallen nuestras erratas, porque de lo contrario caeremos en un terrible círculo vicioso, que nos descalabrará la tranquilidad y la calma.

Noto prepotencia y autosuficiencia en muchos de nuestros autores. Algunos se creen una maravilla y un portento, y no somos más que meros aprendices de un oficio que no terminamos de aprender jamás. Cuando me he topado con correctores profesionales (por cuyas manos pasan nuestros escritos para que salgan con decencia a la luz pública), lo primero que los asombra es mi actitud de completa apertura ante sus críticas, sugerencias y propuestas

estilísticas, para mejorar el texto. Su asombro parte de la falsa premisa de muchos de nuestros “escritores” de creerse “especialistas” en la lengua (que los hay, pero esa es otra cuestión), y el no permitir por ello que les toquen — ni con los ojos— una coma mal puesta. Es más: muchos escritores se ofenden al extremo de levantarse de la reunión, porque consideran que los comentarios del corrector los humilla y los degrada. En mi caso particular encuentro sabrosa la discusión con un corrector de estilo, porque me enriquece mucho y tal vez algo de mi experiencia le ayude también a superar los normales escollos del duro oficio de corrección. Es decir, muchas veces los aportes del autor y del corrector, son la llave perfecta para dar solución a un párrafo o a una frase no tan feliz dentro de un contexto literario o académico.

Otra tortura para muchos autores son los “árbitros” de los artículos y de los libros. Muchos se infartan cuando un árbitro les destroza con saña un texto académico o literario. Empero, sabemos cómo se manejan muchos arbitrajes y cuáles son los sobrevenidos criterios para aprobar o negar la publicación de un artículo o de un libro. El mayor peso en tal circunstancia es la subjetividad del lector, o de quien aprecia o percibe algo. Es decir, tras cada lectura está todo el peso de nuestros aprendizajes y de nuestra historia personal, y ello precisamente es lo que aflora a la hora de pronunciarnos a favor o en contra de una obra. Es la misma subjetividad que aparece cuando escuchamos una pieza musical o vemos una película, y la que impulsa a muchos a alabar hasta el empalago a la obra en cuestión; y a otros, a denostar de ella como si se tratara de un adefesio, de un bodrio, o de una aberración. En otras palabras: muchas veces cuando un árbitro dice “no” a un texto, no lo está desmontando por sus hipotéticas fallas o vacíos conceptuales, sino que está dejando de manifiesto sus propias debilidades, al no haber captado en su más clara esencia el fin último de lo escrito. De allí la necesaria intervención de pares, de iguales, que podrán en buena medida dirimir, por la vía de las competencias, la pertinencia o no de una obra, aunque aquí aparece un no menos deleznable elemento: los celos o la rivalidad profesional e intelectual.

En todo caso, quien se muestra a través de la escritura deberá tener una gran apertura hacia el mundo. Mirarnos el ombligo a toda hora no creo que sea el mejor camino para el desarrollo intelectual, académico o artístico, sino la vía rápida hacia la frustración. Escribimos para un lector, no para nosotros mismos (aunque muchos, haciendo alarde de hipócritas modestias, digan que sus textos son íntimos y se ruborizan cuando caen en las manos de terceros). Escribir y publicar es desnudarse, ni más ni menos, sólo que el desnudo se eterniza en la página y en la memoria y por más que volvamos a ponernos el ropaje, allí queda el testimonio cruel y descarnado de nuestro “atrevimiento”.

3. El libro, una fiesta

El libro será siempre una celebración; una fiesta. Si bien es un producto reciente de la civilización (finales del siglo XV), por lo menos tal y como lo conocemos, se ha hecho consustancial con lo humano: fundante de *hominización* y, por ende, de cultura. El libro se erige así en caja de resonancia del devenir y la historia, porque conjunta en sus páginas el saber y la creación acumulados por generaciones de pensadores, científicos y escritores: todos en busca de la trascendencia en el tiempo y en el espacio (noción *heideggeriana* del Ser). Al libro como objeto y como bien supremo se le ha desahuciado, se le ha contado los días, no obstante, aquí permanece: impertérrito bajo diversos ropajes, llevando y trayendo impronta intelectual a lo largo y ancho de un mundo diverso en lo cultural. En su delicioso ensayo titulado: *Leer el mundo* (2009) Víctor Bravo plantea que “El lector, tal como lo conocemos, nace con la modernidad; es personaje central de lo que McLuhan ha denominado la “era Gutenberg”⁴ (p. 15). Con la imprenta llega la modernidad y con ella se nos entrega el libro como valor civilizatorio, y se queda para siempre entre nosotros. La noción del desarrollo científico y tecnológico de los últimos cinco siglos, sólo es posible con la presencia del libro como actor fundamental del proceso. Su impronta es emblemática en cuanto a la divulgación del

⁴ Bravo, V. (2009). *Leer el mundo*. Madrid (España): Veintisietelettras.

conocimiento y a la construcción del edificio del método científico, que tantas implicaciones ha traído a la humanidad.

En *El último lector* (2005)⁵ Ricardo Piglia se pregunta a menudo: ¿qué es lector? Interesante pregunta, sin duda, que nos lleva a múltiples elucidaciones. Todo un bagaje de posibilidades nos presenta el exquisito autor, pero una de las que más me ha llamado la atención las cuatro veces que he podido leer la referida obra, expresa: “en Borges, el acto de leer articula lo imaginario y lo real. Mejor sería decir, la lectura construye un espacio entre lo imaginario y lo real, desarma la clásica oposición binaria entre ilusión y realidad”. Imaginación y realidad dirimen sus fronteras cuando el lector se interna en las páginas del libro, cuando los signos impresos o virtuales son decodificados, para hacerse inteligibles ante su conciencia lectora. Independientemente de la naturaleza de la obra escrita, siempre se requerirá ese diálogo que se establece entre el autor y las páginas, entre el “yo” consciente y la inmanencia de la obra en la vida de quien se acerca a ella por razones diversas. El libro es y no es: en manos del lector se relativiza, se hace bruma, se internaliza hasta hacerse pensamiento, idea, anhelo y acción.

El libro nos faculta, nos trasciende, nos incluye en mundos inesperados y sutiles, nos lleva más allá de la realidad para darle *completitud* a las deficiencias de la vida, nos hace más humanos, nos impregna de emociones, nos lleva a conocer territorios ignotos, nos llena de sabiduría, nos puede enloquecer; nos hace posesos de su “realidad”, nos difunde, nos interpela, nos llena de inquietudes e interrogantes, nos relativiza, nos atormenta, nos sumerge en tórridas pasiones amorosas, nos enriquece, nos enseña, nos ausculta, nos obliga a pensar, nos hace reír y llorar, nos hunde en la melancolía, nos nutre de esperanzas, nos acerca a los otros como humanidad, nos interrelaciona, nos inquieta, nos guía en medio de la oscuridad y la incertidumbre, nos conmociona, nos disgusta, nos deleita, nos lleva a la contemplación, nos sublima los sentidos, nos acerca al Infinito, nos hace sentir en compañía, nos consuela en

⁵ Piglia, R. (2005). *El último lector*. Barcelona (España): Anagrama.

momentos difíciles, nos insufla fuerza para seguir viviendo, nos orienta en la adversidad, nos azuza los sentidos, nos eleva a inusitadas cimas...

4. El libro: camino y autorrealización

La escritura en sus distintas expresiones literarias busca interlocutores, veedores, fisgones que se asomen a sus páginas. Si bien el hecho literario es personal y cada autor se reinventa en cada una de sus obras, no es menos cierto que debe mostrarse, exponerse, darse a conocer para que sea un hecho compartido y apreciado por el público que le es natural. Muchos escritores afirman que sus páginas son absolutamente íntimas, vedadas al público, encerradas en una especie de solipsismo que no deja de ser inaudito, habida cuenta de ese gusanito que acontece a los autores (y en general a todos los humanos, independientemente de lo que hagamos) que llamamos ego. En el arte de la escritura el ego es tan connatural como lo es en toda arte, que busca el aplauso (más que el dinero mismo), sólo que el aplauso para que sea posible en lo literario es condición fundamental exponer a la vindicta del público lo que ha emergido de nuestra pluma, lo que busca representar en todo caso la expresión de lo interno, que brota y queda plasmado en una página.

Desde hace ya varios siglos la página literaria busca llegar al libro: a esa hermosa caja de resonancia de nuestro “yo interior” que lleva implícita la noción de lo eterno: del vencimiento del nefasto olvido. Escribir y no poder publicar es equivalente a ser pintor y que su arte no se patentice en una obra que pueda ser mostrada y admirada (o denostada; ¡qué más da!), o ser músico y que a nadie lleguen los acordes (que suenan como campanas a sus propios oídos) por no hallar las maneras de plasmar sus obras en el formato adecuado. En otras palabras: en el campo de lo literario la escritura y el libro (o publicación) son hechos consustanciales, inmanentes, que no se pueden deslindar sin que se tergiverse su sustancia. El libro es por definición el objeto del deseo autoral, el fin último (teleológico dirán los filósofos), el más caro anhelo de quien invierte mucho de su vida (quizás años) en su escritura, para que pueda llegar al lector, que sea recorrido de principio a fin y que se cierre ese círculo

infallible en el que el receptor final es toda medida. Nada más anhela el escritor que su escritura llegue, se patentice ante los ojos del lector, genere en él una reacción, una respuesta, una bidireccionalidad que podría ser a fin de cuentas infierno o paraíso.

La respuesta del lector sí nos importa; y mucho. Si es favorable se erige entonces en placer, en felicidad absoluta. Si es negativa a la obra, pues traerá consigo molestia, rabia, efervescencia y quizás nos ponga a la defensiva. Si es indiferencia, traducida en silencio, en nosotros se agolpa la frustración, el desencanto, el sentimiento de vacío, de vacuidad, y a la larga se podría instalar la amargura. La obra está puesta sobre el papel o en la pantalla para que genere en quien se acerca a ella una respuesta; de allí nuestra búsqueda incesante de interlocutores, de ávidos lectores que hagan de nuestro trabajo (mejor: de nuestro arte) una forma de disfrute, y un camino a la autorrealización al llenar los vacíos propios de la existencia.

5. El placer del libro

Formo parte de la galaxia Gutenberg, me levanté de la mano del libro impreso. Mi generación jamás hubiera imaginado que en un tiempo remoto (es decir, hoy) ese gran compañero que es un libro, cambiaría de formato y se haría fantasmal. El libro electrónico existe y al mismo tiempo no, porque requiere de un armatoste (entiéndase: *Kindle*, Laptop, Tablet, Móvil) para hacerse tangible y “real”. En este sentido, por ser amante de los libros de papel he sido también un ratón de librerías, pero no mucho de bibliotecas, por la sencilla y exclusiva razón de que siempre quise ser el dueño del libro que leía. Esas ansias de propiedad de un bien como el libro, es atávico, y nos llega a su vez de la necesidad que tenemos los humanos de decir “esto es mío” y de marcar los límites.

Si bien he comprado libros usados y tienen su encanto, prefiero los libros de paquete, porque soy muy sensorial: el libro entra por los ojos, por la nariz y por la piel. Huelo los libros, los palpo, los acaricio y los cuido al extremo; tanto al extremo: que luego de muchas lecturas mis ejemplares lucen como

nuevos. Bueno, transijo, la luz, el polvo, los ácaros y los hongos hacen su aquilatado trabajo, a pesar de los cuidados que tenemos los lectores maniáticos como yo. Volviendo a los libros usados, pues no están nada mal: trajinas las páginas que ya otros manosearon y disfrutaron, y eso no es cualquier cosa.

En una librería de viejo hallé casi todos los libros que me faltaban del argentino Ricardo Piglia, cuyo *boom* literario coincidió con la crisis del libro en mi país (bueno, la crisis económica), y sus libros no estuvieron muy disponibles como novedades, y para mi sorpresa hallé en el grupo dos joyas: *Formas breves*⁶ y *Prisión perpetua*⁷. El primero estaba subrayado (nunca me había pasado) y fue interesante poder cotejar mis intereses literarios e intelectuales con los del anterior lector (o anteriores, qué sé yo) y, por supuesto, como en mí sucede con frecuencia, rebelde como soy, no coincidieron. Lo que ese hipotético lector subrayó como importante, pues para mí no lo era, o no quise admitirlo. Y créanme, eso me entusiasmó. Fue algo así como una dialógica con un ser inasible y etéreo, y eso tiene, déjenme decirles, su atractivo. Y si a esto aunamos la normal dialógica con el autor, pues ya me dirán que mi lectura fue como una suerte de tribunal, en el que comparecían varias personas encontradas en visiones e intereses.

No me gusta leer libros electrónicos porque no siento el mismo placer que con los de papel, y además me fatigan la vista. Sí, lo sé, hay dispositivos como los denominados *Kindles*, que posibilitan aumentar el tamaño de los caracteres y la pantalla es antirreflejo. Pero, amigos, permítanme defender al libro de papel por formar parte de mi “educación sentimental” (para decirlo con palabras de Flaubert), por estar en el planeta muchos siglos antes de que yo arribara a este mundo, porque aprendí a leer y a escribir en ellos y se internalizaron de tal manera en mi ser, que a esta edad (no tan propecta, no se crean) es difícil que traicione mi propia esencia como humano. La palabra escrita e impresa me alimentó tanto o más que la propia comida: me entregó un

⁶ Piglia, R. (2005). *Formas breves*. Buenos Aires (Argentina): Anagrama.

⁷ Piglia, R. ((2007). *Prisión perpetua*. Buenos Aires (Argentina): Anagrama.

sustento tan poderoso y vital, que se erigió en eje de mi actuar en todo contexto, y le dio sentido y luz a mis días más oscuros.

Cuando irrumpió el libro electrónico los cálculos agoreros no le daban al libro de papel muchos años de vida. Sin embargo, hoy, luego de varias décadas de tal suceso, el formato impreso luce todavía robusto. Los tirajes del mundo editorial en la actualidad son impresionantes, y según algunos “expertos” (aunque los expertos somos los lectores, debo decirlo) hoy se venden más libros de papel que en otros tiempos. Claro, me dirán que la población ha aumentado, y es cierto, pero la verdad es que debo reivindicar a la mujer como abanderada de las estadísticas con respecto a la lectura, pero también en muchas otras aristas del proceso que tiene una secuencia lógica: escriben más, publican más, y han colmado (para mi alegría) todos los espacios culturales que hasta hace pocas décadas eran enclaves masculinos. Para decirlo con otras palabras: yo, Ricardo Gil Otaiza, amante del libro impreso, debo agradecer a la mujer por haber echado por tierra tantas malas predicciones del libro tal y como lo conocemos desde hace siglos.

Pero no puedo cantar victoria. El libro electrónico en sus distintos formatos (PDF, ePub, iBook, HTML, TXT, Mobipocket, etc.) ha crecido en el mercado, casi en paralelo con el libro impreso. Las generaciones de nuestros hijos y nietos se mueven en el mundo virtual-digital-fantasmal de las nuevas tecnologías, y poca atención les prestan a nuestros amados libros de papel. Es más, muchos de nuestros muchachos ven a las tradicionales bibliotecas de anaqueles como dinosaurios, y no es raro saber cómo muchos legados de grandes bibliotecas de personajes idos de este mundo, son malvendidos en el mercado negro por cantidades irrisorias. Claro, esos libros pasan a formar parte del inventario de las librerías de viejo (que pululan), y los venden a precios astronómicos (por encima de las tasas del mercado internacional: esa es la experiencia en esta ciudad).

Supongo que las cargas se moverán en un futuro no muy lejano, y habrá una “convivencia” desigual entre lo impreso y lo digital (con desventaja para

el primero); pero deseo creer, como Umberto Eco, que nadie acabará con la herencia de Gutenberg⁸.

6. El libro y su impronta global

El libro es el bien que más impacto ha causado en la historia de la humanidad. Muchos me dirán que es la rueda el más relevante, y no les quito razón, solo que el libro echó andar un cambio tan profundo y significativo en la conciencia del hombre y de la mujer en el devenir de los tiempos, que su impronta está aún por determinarse. El libro es poder porque la escritura y el conocimiento lo son también. En la mitología griega se nos cuenta que fue el rey Cadmo de Tebas (hijo de Agenor, Rey de Tiro y de Telefasa, llamada también Argíoipe), quien enseñó a los griegos el arte de la escritura. Pero la cuestión no se quedó allí. La siembra de las letras por parte del rey Cadmo trajo como consecuencia el nacimiento de hombres armados. A partir de entonces se asocia a la escritura con las armas, ya que su poder es equiparable, y muchas veces superior, de allí que tanto se le tema.

Como bien cultural el libro no corre peligro de extinción, solo que los portentos tecnológicos han traído como consecuencia cambios profundos en su forma, para arrastrarlo a los linderos de una virtualidad que a los hijos de la era Gutenberg (entre quienes me incluyo con fuerza e ímpetu), no nos convence del todo. El libro es escritura y la escritura es memoria, lo que connota una importancia que va más allá de la propia industria del libro y de sus cultores, para internarse en los territorios de la conciencia planetaria, que busca legar a las sucesivas generaciones historia y civilidad. El libro eterniza la palabra, porque la trasciende; porque busca ir más allá de la oralidad. Es más, con el libro la oralidad se transforma en antesala, en preámbulo, en mero artilugio que se diluye de boca en boca hasta convertirse en eco, en resonancia y abstracción. “Si el hombre de la oralidad (nos dice Víctor Bravo en su ya

⁸ Eco, U, Carrière, JC. (2010). *Nadie acabará con los libros*. Bogotá (Colombia): Lumen.

citado *Leer el mundo*, 2009)⁹ vivía en un mundo cargado de sentido que iluminaba todo punto oscuro con la fuerza teleológica, el hombre de la escritura interroga los límites mismos del sentido”.

Quienes preconizan la muerte del libro desde sus trincheras tecnológicas, olvidan que él no es sólo conocimiento y experiencia humana desde el mero intelecto, sino también desde lo sensorial. Es decir, toca nuestros sentidos hasta hacer de ellos vasos comunicantes de nuestra interioridad. Ergo, de nuestro mundo de relaciones; de nuestra cosmovisión. El libro se hace parte de nosotros: nos asimila, nos nutre y nos interpela por la vía de la razón y de la emociones. De allí su fuerte pegada entre nosotros desde hace ya varios siglos; de allí su huella indeleble como parte sustantiva de la obra humana que mueve los hilos sutiles de lo inasible y de lo etéreo. Si bien el libro como obra de la modernidad connota a su vez *razón ilustrada*, con el quiebre paradigmático acaecido en las últimas décadas continúa dando razón, ya no a verdades inmutables e incontrovertibles como antes, sino también al espíritu de una época empapada en incertidumbre como la nuestra. *La duda de la duda*, la denomina el pensamiento complejo.

El libro hoy se revitaliza, se levanta de sus cenizas modernas para signar nuestros tiempos con las claves de un hombre y de una mujer que nada dan por supuesto; ni siquiera la propia existencia. Si el libro eterniza la palabra al hacerse abstracción, como lo expresé líneas arriba, también la lleva al terreno de lo fáctico, al convertirse en interlocutor de una dialógica que sólo es posible entre quien expresa sus ideas en las páginas y quien las recibe. Autor, libro y lector se erigen así en una tríada perfecta, en un conjunto infinito de posibilidades intelectuales y estéticas, que transitan caminos (muchas veces extraviados) en la conquista de sus propios derroteros.

Cuando vemos con asombro las ferias de libros que se celebran en todo el orbe, y del enorme entusiasmo que preconizan entre los lectores, muchos de los cuales viajan de unos a otros contextos geográficos, a veces sumamente

⁹ Leer... *Op. cit.*)

distantes, para ir a su encuentro, nos damos cuenta del impacto global que suscita ese objeto cultural al que se le ha desahuciado, repito, pero que a pesar de todo aquí permanece, moviendo grandes capitales, porque hoy es toda una industria que apuesta miles de millones de divisas en su producción, distribución y difusión. Hoy, cuando las TICS irrumpen con denodada fuerza entre nosotros, cuando asistimos impávidos a la presencia real de la Inteligencia Artificial en nuestros días, el libro continúa siendo objeto del deseo y de las ansias lectoras, y si bien su formato es diverso, que pasa por el tradicional libro de papel, a las descargas electrónicas en dispositivos, a los libros interactivos, a los audiolibros y a los libros gráficos, es decir, independientemente de que su “presencia” sea física o electrónica, el libro como noción de conjunto luce incólume, porque los que los amamos, y buscamos en ellos divulgación científica y técnica, ciencia-ficción, aventura, diarismo, memorias, cuentos de hadas, autoficción, biografía, historia, historia novelada, antologías, compendios, novela gótica, novela policíaca, romance, novela distópica, novela fantástica, novela realista, novela erótica, noveleta o novela corta, cuento, ensayo, crónica, fábula, poesía clásica y libre, autoayuda, reflexión filosófica, reflexión religiosa, crítica de arte, teatro y misceláneos, entre muchas otras posibilidades, agrupados en los comúnmente denominados campos de la ficción y la no ficción, sabemos, intuimos, olfateamos que su poder se acrecienta con el paso del tiempo, y se proyecta como un verdadero hito global en su ya larga historia.

7. Preparando un cierre

Nos quedan tareas por acometer, entre ellas la defensa de los derechos de los autores, hoy vulnerados en distintos contextos, y que la abrupta emersión de lo electrónico ha potenciado a niveles insospechados. Nunca los autores habíamos sentido que nuestra producción intelectual o creativa estuviera tan en la cuerda floja como en el presente, ya que cualquiera puede bajar nuestros libros por la vía de las redes sociales y de la Internet, sin que por ello pague a la editorial y al autor los respectivos derechos (ergo, el costo del ejemplar),

conculcados de manera atrabiliaria e indecorosa. Y lo que es peor: esa misma accesibilidad del libro en sus diversos formatos no impresos, ha elevado el plagio a escalas superlativas, hasta el extremo de que muchas universidades del orbe se estén planteando serias medidas que minimicen su impacto, como el uso de diversos programas, que si bien pueden detectar elevados porcentajes de plagio de una determinada obra, no pueden detectar ni el alma ni el corazón de las personas, que es en donde anidan las buenas y las malas acciones. Pechar a los plagiadores y sancionarlos no basta: hay que ir a la médula de la problemática, es decir, en donde se cuecen los principios y los valores, hoy lamentablemente olvidados.

Que la celebración del Día Mundial del Libro y del Derecho del Autor, proclamada por la UNESCO en 1995, que conmemora la muerte de William Shakespeare, Miguel de Cervantes y el Inca Garcilaso de la Vega cada 23 de abril, y entre nosotros enmarcada este año en el Centenario del nacimiento del Rector Magnífico Dr. Pedro Rincón Gutiérrez, quien tanto hizo por el libro y los autores en nuestra Universidad, y en líneas generales por la cultura, todo lo cual repercutió positivamente en la ciudad y en el país, sea ocasión propicia para consolidar el libro como un bien cultural entre nosotros, y recobrar aquello que se quedó a la vera del camino. En lo particular pienso en nuestra Librería Universitaria, perdida por inexplicables razones, cuando en los universitarios y en los merideños tenía esa empresa un mercado cautivo. Cómo olvidar nuestra FILU (Feria Internacional del Libro Universitario), que llegó a erigirse en un punto de referencia nacional, incluso en América Latina, y que era una verdadera fiesta del libro y de la cultura, que perdimos por los avatares de la economía y por la desaparición de las editoriales nacionales, librerías y casas de representación, que tenían presencia activa entre nosotros. Y ni decir de nuestras bibliotecas universitarias tradicionales, que se han visto fuertemente afectadas por las mismas circunstancias, y cuyo fortalecimiento urge para que su enorme patrimonio biblio-hemerográfico vuelva a ser luz en medio de la oscuridad de nuestros tiempos, y que su impronta civilizatoria guíe nuestro camino. Si bien las bibliotecas, como el libro, dieron el salto a la

virtualidad, queda mucho por hacer en este sentido, porque de nada valdrá que los libros y las revistas estén en repositorios institucionales, si los usuarios carecen de los medios para acceder a los mismos, o que las propias instituciones no cuenten con los recursos financieros que les permitan estar al día en materia tecnológica, y puedan salir airoosas de la vertiginosa obsolescencia.

Mientras nos preparamos para llevar adelante las tareas pendientes, que hasta el día de hoy sólo podemos escribir con la tinta roja de los saldos deudores, y en la compañía de nuestro Rafael Cadenas, *Premio Cervantes 2022*, orgullo nacional, podamos decir desde su *ARS poética*, incluida en su *Obra Entera*¹⁰:

*QUE CADA PALABRA lleve lo que dice.
Que sea como el temblor que la sostiene.
Que se mantenga como un latido (p. 157).*

¹⁰ Cadenas, R. (2000). *Obra Entera. Poesía y prosa (1958-1995)*. México D.F (México): Fondo de Cultura Económica.

EL DOCENTE COMO PROMOTOR DE DERECHOS HUMANOS

Iván de Jesús Toro Dugarte¹

Resumen

El presente artículo se enfoca principalmente en el rol del docente como promotor de derechos humanos en Venezuela. Epistemológicamente corresponde a una investigación cualitativa con enfoque etnometodológico, la cual trata de analizar el papel preponderante del docente como promotor de derechos humanos en la educación formal de los niños y adolescentes en un Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia. Se concluye que, con la educación en derechos humanos para los niños y adolescentes, se fomenta la construcción de una sociedad democrática armónica, justa y amante de la paz.

Palabras clave: Educación - Derechos humanos - Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia.

THE TEACHER AS PROMOTER OF HUMAN RIGHTS

Abstract

This article mainly focuses on the role of teachers as promoters of human rights in Venezuela. It epistemologically corresponds to a qualitative research with an ethnomethodological approach, which tries to analyze the preponderant role of teachers as promoters of human rights in the formal education of children and adolescents in a Democratic and Social State of Law and Justice.

¹ Iván Toro es investigador en Ciencias Sociales del Observatorio de Derechos Humanos de la Universidad de Los Andes. Abogado. Licenciado en Tecnología Policial mención Sistemas de Seguridad. Magíster en Derecho Procesal Penal y Magíster en Ciencias Jurídicas Militares. Estudiante del Doctorado de Ciencias de la Educación en la UPEL.

E-mail: ivantoro74@gmail.com

It is concluded that human rights education for children and adolescents encourages a harmonious, unbiased and peace-loving democratic society.

Keywords: Education - Human rights - Democratic and Social State of Law and Justice.

Introducción

Con la entrada en vigencia de Constitución Nacional de 1999, Venezuela se constituyó en un Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia, que protege como valores superiores la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad social, así como, la preeminencia de los derechos humanos, destacando en su artículo 3, como fines esenciales del Estado, la defensa y desarrollo de la persona y el respeto a su dignidad, la construcción de una sociedad justa y amante de la paz, siendo la *educación* y el *trabajo* los procesos fundamentales para alcanzar dichos fines.

Sobre esta base se ha desarrollado la presente investigación, enfocándose en el precepto constitucional de “Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia”, en la real situación del sistema educativo y en el rol fundamental que cumple el docente como promotor de derechos humanos en la educación formal de los niños y adolescentes, sirviendo este actor educativo como uno de los integrantes primordiales de la creación de una sociedad democrática, concedora de sus derechos, y apta para actuar ante los abusos y arbitrariedades de los agentes del Estado.

Este trabajo ha sido desarrollado bajo la concepción de reflexión epistemológica relacionada con la educación en derechos humanos a través de la investigación cualitativa, siendo éste un diseño flexible que permite llegar a conocer situaciones y contextos sociales con los docentes; por consiguiente, posee un enfoque etnometodológico, puesto que dicha orientación investigativa, utiliza a los individuos para dar sentido y al mismo tiempo realizar sus acciones cotidianas: comunicar, tomar decisiones, razonar y analizar. En este sentido, esta investigación trata de resaltar el papel preponderante del docente como promotor de derechos humanos en la educación formal de los niños y

adolescentes en un “Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia”. Para ello se utilizó la entrevista como técnica para el levantamiento de información, la cual es flexible y dinámica, siendo aplicada dicha técnica a 12 docentes de planta, tanto del subsistema de educación primaria como del subsistema de educación secundaria adscritos a unidades educativas públicas y privadas, a los fines de ahondar sobre la educación en derechos humanos a los niños y adolescentes insertos en el sistema educativo venezolano, así como, los desafíos y retos a los cuales se enfrentan.

El derecho a la educación y la educación en derechos humanos

La educación es un derecho social, consagrado en la Constitución Nacional y en los Pactos, Tratados y Convenciones internacionales de derechos humanos firmados y ratificados por Venezuela, cuyo fin esencial es desarrollar la dignidad humana y contribuir a la formación de las personas como sujetos de derecho. Desde este enfoque, la educación como derecho no sólo es lograr un grado de instrucción o alcanzar un nivel académico dentro de la sociedad, sino que a través de la misma se llegue al pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales, tal como lo instituye el preámbulo y el segundo párrafo del artículo 26 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, resaltando que dichos derechos se deben enseñar, educar y promover el respeto de los mismos.

En este sentido, los objetivos de la educación en derechos humanos destacan la defensa efectiva de dichos derechos, para ello, es necesaria la formación de personas como sujetos de derecho. Según Scarfó (2015, pág. 33) la educación en derechos humanos es un componente obligado del derecho a la educación y condición necesaria para el ejercicio efectivo de todos los derechos humanos, la cual consiste en educar para entender y proteger dichos derechos por sobre todas las cosas, en tanto concepción y visión del mundo, esto no es más que entender que los derechos humanos derivan de la persona de

manera innata, por consiguiente, se debe fomentar su defensa y respeto, como el conjunto de normas básicas para lograr la convivencia armónica en la sociedad.

Conforme a lo señalado, la educación en derechos humanos, enseña la importancia de respetar, apreciar y conocer los derechos de las personas como requerimiento de su condición como seres humanos, instituyendo las pautas de convivencia social inclusiva, justa, pacífica y solidaria. En este sentido, la educación en derechos humanos se concreta en las maneras como se induce a las personas al respeto por las demás personas, en las mismas condiciones como se exige la valoración de sus mismos derechos, cuya conducta positiva garantiza el bienestar común y la convivencia pacífica y solidaria.

De esta manera, la educación está dirigida a garantizar que todos los ciudadanos y las comunidades vivan dignamente, alcanzando sus metas y propósitos personales y colectivos. En este sentido, en el Marco de Acción de Dakar “Educación para todos: cumplir nuestros compromisos comunes” desarrollado en el Foro Mundial sobre la Educación de la UNESCO (2000), se establecieron seis objetivos y estrategias para los Estados, los cuales son:

1) extender y mejorar la protección y educación integral de la primera infancia, especialmente para los niños más vulnerables y desfavorecidos;

2) velar por que antes del año 2015 todos los niños, y sobre todo las niñas y los niños que se encuentran en situaciones difíciles y los pertenecientes a minorías étnicas, tengan acceso a una enseñanza primaria gratuita y obligatoria de buena calidad y que la terminen;

3) velar por que sean atendidas las necesidades de aprendizaje de todos los jóvenes y adultos mediante un acceso equitativo a un aprendizaje adecuado y programas de preparación para la vida activa;

4) aumentar en 50% de aquí al año 2015 el número de adultos alfabetizados, en particular mujeres, y facilitar a todos los adultos un acceso equitativo a la educación básica y la educación permanente;

5) suprimir las disparidades entre los géneros en la enseñanza primaria y secundaria de aquí al año 2005 y lograr antes de 2015 la igualdad entre los

géneros en la educación, en particular garantizando a las niñas un acceso pleno y equitativo a una educación básica de buena calidad, así como un buen rendimiento;

6) mejorar todos los aspectos cualitativos de la educación, garantizando los parámetros más elevados, para que todos consigan resultados de aprendizaje reconocidos y mensurables, especialmente en lectura, escritura, aritmética y competencias prácticas esenciales.

Cabe destacar que el propósito del Foro Mundial sobre la Educación es con la intención de que el mismo sirva de guía para que, a través del Marco de Acción, los países enfoquen su educación desde el nivel regional hacia el internacional, en aras de cubrir las necesidades básicas de aprendizaje y que las personas, indistintamente de su condición social, tengan acceso a una educación de calidad.

De acuerdo a lo señalado, la educación en derechos humanos coadyuva en el fortalecimiento de las estructuras políticas y democráticas de un Estado, confiriendo a los ciudadanos una posición que los hace esenciales en el sistema democrático, no sólo brindando los medios para denunciar la violación de sus derechos, sino también en la prevención de la vulneración de dichos derechos; es decir, la educación enfocada en derechos humanos convierte a la persona en un actor social, no sólo cuestionando las estructuras opresoras, sino edificando estrategias transformadoras para la sociedad, cuyos actos repercutirán en beneficio del colectivo, de los grupos o personas vulnerables, en la que los docentes tienen un rol protagónico intra o extra muros en la institución educativa, ya que su enseñanza, asistencia técnica y capacitación puede ayudar a transformar a los estudiantes en personas con amplitud de pensamiento crítico, conocedoras de sus deberes y sus derechos.

De lo antes planteado, cabe preguntarse si el Estado venezolano está dando cumplimiento a los objetivos propuestos en el Foro Mundial sobre la Educación (UNESCO, 2000), y acatando las obligaciones establecidas en la Observación General N° 13 de las Naciones Unidas sobre el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, debido a que, como

Estado Parte de dicho Pacto, el Estado venezolano tiene el compromiso de respetar, proteger y cumplir el derecho a la educación; por consiguiente, es importante indagar la situación actual de la educación y el rol del docente como promotor de derechos humanos.

La educación en Venezuela y la emergencia humanitaria compleja

Conforme a lo expresado, la tutela en la promoción de los derechos humanos que debe proporcionar el Estado ha sido diezmada por la evidente crisis inducida (crisis humanitaria compleja) que existe en la actualidad en nuestro país, no escapando de esta situación el sistema educativo en todos sus niveles.

Con base en lo señalado, resulta un tema de interés investigativo establecer cuál es el papel que actualmente cumple el docente como promotor de derechos humanos en la educación formal de los niños y adolescentes en el “Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia”, que propugna la Constitución, ante la emergencia humanitaria compleja, la cual no sólo ha traído el colapso de todos los sectores de la sociedad, sino también de las instituciones educativas, como así lo señala el Observatorio de Educación de FundaRedes (2022) en su Informe de Educación “aulas vacías”, que indica:

El país sigue sumergido en una emergencia humanitaria compleja, donde el detrimento de la calidad de vida de los ciudadanos está marcado por la falta de servicios básicos eficientes, ingresos insuficientes que les permita cubrir sus necesidades y las constantes fallas en la conexión a internet, amén de la desactualización tecnológica, elementos que afectan directamente el proceso de enseñanza y aprendizaje sin que existan políticas públicas eficaces para solventar la situación; todo lo contrario, desde el poder se insiste en invisibilizar la profunda crisis educativa que vive Venezuela (pág. 1).

En este sentido, el mencionado Informe de FundaRedes destaca que el proceso de enseñanza y aprendizaje en el país, viene mostrando signos de

decadencia a través de los años, como consecuencia de la emergencia humanitaria compleja, comprobándose los altos índices de pobreza y de pobreza extrema. Como el resto de la población, educadores y estudiantes carecen de recursos para una buena alimentación y cubrir sus necesidades más básicas. Además, la falta de formación y estímulo para los docentes, la deficiencia de los servicios públicos, el restringido acceso a internet, entre otras privaciones, son limitantes para el desarrollo mental y el aprendizaje, aunado a la carente educación en derechos humanos, todo ello continuará afectando la correcta interacción de las personas, la responsabilidad social, la convivencia armónica y solidaria de los ciudadanos.

Si bien es cierto que la Constitución Nacional instituye en el artículo 102 que la educación es un derecho humano y un deber social fundamental, no es menos cierto que en la actualidad se vulneran los derechos humanos de los niños y adolescentes con la restricción del horario escolar a unas pocas horas a la semana y la desincorporación del contenido programático de la enseñanza en derechos humanos.

El docente como promotor de derechos humanos de los niños, niñas y adolescentes

En principio se hace necesario conocer el concepto de *promotor de derechos*. De acuerdo a la Academia de la Lengua Española, el promotor es quien realiza las diligencias conducentes para lograr algo; siendo así, se puede inferir que el promotor de derechos humanos es la persona que organiza actividades cuya finalidad es impulsar la garantía y protección de dichos derechos. La Subsecretaría de Desarrollo Social de México (2016, pág. 7) señala que un promotor «es una persona que cuenta con capacidades, habilidades, y herramientas para llegar a los grupos y comunidades y desarrollar una acción pedagógica orientada a promover y proteger los derechos». En este sentido, un docente, como promotor de derechos humanos, se caracteriza por tener competencias personales y profesionales que le permitan diseñar, desarrollar

y evaluar situaciones para promover el aprendizaje de los derechos humanos. Por estas razones, el docente tiene que poseer amplia formación en esta materia y ejecutar constantemente intervenciones pedagógicas que promuevan estos derechos, con el fin de fortalecerlos y de esta forma contribuir en la transformación y consolidación del Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia.

Ahora bien, para que se haga realidad un genuino Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia es importante robustecer la educación y el trabajo, en aras de alcanzar la paz ciudadana, la consolidación de la democracia, disminuir la pobreza, proteger a la población más vulnerable, fortalecer el desarrollo humano y el pensamiento crítico en pro de los derechos humanos. Todo ello con el fin de cumplir, en materia educativa, lo establecido en los artículos 102 y 103 de la Constitución Nacional; art. 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos; art. 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y su Observación N° 13.

Para la acción pedagógica, en el ámbito educativo existen diversas corrientes o modelos, siendo entre las más clásicas: el conductismo, el cognitivismo y el constructivismo, cada uno con sus pros y sus contras. Sin embargo, la que actualmente ha cobrado mayor relevancia es el modelo constructivista, ya que éste promueve la participación interactiva del docente y el estudiante, procurando que la educación esté dirigida a incentivar el desarrollo del pensamiento crítico, reflexivo e investigativo.

Como lo expresa Ortiz (2015):

Desde el constructivismo, se puede pensar en dicho proceso como una interacción dialéctica entre los conocimientos del docente y los del estudiante, que entran en discusión, oposición y diálogo, para llevar a una síntesis productiva y significativa: el aprendizaje. Sin embargo, hay que recordar que éste y la forma en que se realice, aun cuando sean constructivistas, están determinadas por un contexto específico que influye en ambos participantes: docente y estudiantes, debido a sus condiciones biológicas, psicológicas, sociales, económicas, culturales, incluso políticas e históricas (pág. 97).

Según esta corriente pedagógica constructivista el docente no debe limitarse solamente a impartir conocimientos, sino que debe generar (construir) conocimiento con sus estudiantes sobre la base de “aprender a aprender”, por medio no sólo de la discusión, sino adoptando todas las técnicas disponibles para la generación de conceptos e interpretaciones. Estas actividades deben orientarse siempre sobre la base del respeto, tolerancia, solidaridad, libertades de expresión, conciencia, pensamiento, credo, libertad personal e individuales, sin discriminación alguna o acciones que afecten la personalidad, integridad física o mental de cualquiera de los actores educativos.

Como ya se dijo anteriormente, para el desarrollo de esta investigación se aplicó una entrevista a docentes integrantes del sistema educativo de primaria y secundaria, adscritos a unidades públicas y privadas, a los fines de comprobar cómo enseñan los derechos humanos a los estudiantes, indicando la mayoría de los entrevistados que, en el subsistema de educación inicial, la temática se encuentra en el contenido programático de Ciencias Sociales, Ciudadanía e Identidad, cuya enseñanza se centra en conceptualizar qué son dichos derechos, así como conocer qué es la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero sin ahondar sobre la enseñanza de estos derechos, expresando algunos entrevistados desconocer de qué trata algunos derechos humanos y advirtiendo que, durante su carrera universitaria como docente, no existió una asignatura de educación en derechos humanos, que contribuyera en su formación para enseñar sobre el tema en específico.

En su actividad docente, los entrevistados expresaron que, ante la gran cantidad de temática inserta en el contenido programático, obvian dialogar sobre los derechos humanos y, para cumplir con este tema, exigen la elaboración de un trabajo escrito o dibujos adaptados a la edad del estudiante; y cuando se celebra una efeméride se solicita al estudiante que realice una actividad alusiva, sin embargo, no se profundiza en la enseñanza de los derechos humanos.

Igualmente, los docentes del subsistema de educación secundaria resaltaron que en el contenido programático de la asignatura Ciudadanía se

encuentra inserta la enseñanza de los derechos humanos; sin embargo, no se profundiza sobre el estudio y enseñanza de los mismos, debido a la falta de tiempo y la importancia de otras asignaturas; básicamente se limitan al derecho a la vida, la salud y libertad de expresión, omitiéndose gran parte de los derechos humanos establecidos en los Pactos, Tratados y Convenciones internacionales.

Al respecto, los más afectados son los estudiantes de las unidades educativas públicas, que son el grueso de las personas o poblaciones vulnerables del territorio nacional, repercutiendo en mayor preocupación al evidenciarse que durante el año escolar 2022-2023 se impartió la instrucción por parte de las autoridades educativas, reduciéndose de dos a tres días a la semana las clases presenciales, lo cual redundo en la disminución del horario académico, por lo que los docentes se ven en la obligación de resumir y condensar los temas de las distintas asignaturas que se imparten a los estudiantes.

A manera de conclusión

Resulta contradictorio la actual educación en derechos humanos que se imparte a los estudiantes integrantes del sistema educativo venezolano, en aras de consolidar el tan ansiado Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia, cuando es el mismo Estado el que incumple su deber de garante de los derechos fundamentales, la justicia y el bien común, los cuales tienen que estar basados en los principios de justicia social y dignidad humana, además, el Estado tiene el compromiso irrenunciable de materializar y proteger dichos derechos, proveer las condiciones básicas para satisfacer las necesidades de las personas, con un fin único de lograr el bienestar general.

Por tales razones, siendo la educación el pilar fundamental de la sociedad y la protección de sus derechos humanos una responsabilidad prioritaria e ineludible del Estado, éste tiene la obligación de garantizar los recursos económicos e infraestructuras para la formación de los docentes, a fin de que estos sean promotores de dichos derechos; sin embargo, debido a la crisis humanitaria compleja que actualmente padece Venezuela, es necesario que el

educador se transforme en sujeto activo y desarrolle estrategias que permitan al alumno, desde muy temprana edad, generar conocimiento y concebir el interés en su formación en derechos humanos, no sólo de los derechos fundamentales como es el derecho a la vida, la integridad física y libertad personal, sino en todos los derechos consagrados en los Pactos, Tratados y Convenciones internacionales, tales como: derecho a la salud, a la alimentación, al trabajo, derecho a la presunción de inocencia, derecho a la defensa, derecho a la seguridad ciudadana, al debido proceso, entre otros, hasta el más reciente como el “derecho de acceso a internet”, el cual es considerado un derecho humano que posibilita la educación y el trabajo.

En tal sentido, el docente tiene que convertirse en baluarte de la promoción activa de los derechos humanos, ser ese actor social que coadyuvará en la transformación de la sociedad, no imponiendo saberes, sino construyendo de manera conjunta los conocimientos de estos derechos, afrontando un rol ineludible de instaurador de futuras generaciones garantes de derechos, cuyos individuos fomentarán las libertades y la construcción del tan anhelado Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia, contribuyendo con su enseñanza a la erradicación gradual de las arbitrariedades y abusos generados por los agentes del Estado.

Finalmente, las universidades deben actualizar los pensum de estudios de las carreras universitarias en materia docente como es la licenciatura en Educación en sus diversas especialidades, incorporando en su periodo de formación profesional la asignatura de derechos humanos, a fin de que los docentes tengan un conocimiento amplio de tales derechos, y puedan tener capacidad de impartir enseñanza en derechos humanos.

Referencias

Fernandez, S., Ormart, E. y Brunetti, J. (2010). El ejercicio del rol docente desde y para los derechos humanos. IX Congreso Internacional de Psicología de la Liberación. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Scarfó, F. (2015) Educación en Derechos Humanos y la educación terciaria: una necesidad mutua y multiplicadora. *Reencuentro*, N° 70, diciembre, 2015, pp. 25-46 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
<https://www.redalyc.org/pdf/340/34046812003.pdf>

Subsecretaría de Desarrollo Social (2016) Guía didáctica para formar Promotores de Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes. Ministerio de Salud, Desarrollo Social y Deporte: México.

Observatorio de Educación de FundaRedes (2022) Informe de educación: Aulas vacías. (N° 5) <https://fundaredes.org/informes/2022-informe-de-educacion-obs.pdf>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco] (2000) Marco de Acción de Dakar: Educación para Todos: cumplir nuestros compromisos comunes. Foro Mundial sobre la educación.
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000121147_spa

Ortiz, D. (2015) El constructivismo como teoría y método de enseñanza. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, N° 19, 2015, pp. 93-110 Universidad Politécnica Salesiana.
<https://www.redalyc.org/pdf/4418/441846096005.pdf>

Mérida, septiembre de 2023

ÍNDICE ACUMULADO

DIKAIOSYNE N° 1

José M. Delgado Ocando

Hacia una concepción postmoderna del Derecho.

Luz Marina Barreto

La fundamentación de la cooperación desde la teoría de la decisión racional: la constitución de la ética reflexiva.

Ana Julia Bozo de Carmona

Hacia una teoría del Derecho postmoderna.

Roque Carrión Wam

La cultura jurídica como expresión del malestar finisecular: Modernidad vs. Postmodernidad.

Pedro Barbosa de la Torre

El criterio filosófico de la verdad.

Lorenzo Fernández Gómez

Otra lectura sobre los derechos humanos.

Mayda Hočevár

El sentido de la filosofía del derecho en la actualidad.

Pompeyo Ramis Muscato

Los principios universales del Derecho.

Mauricio Navia

Ética y Estética.

Lionel Pedrique

Consideraciones de M. Heidegger sobre la época actual como expresión del estado de abandono del ser.

Elías Capriles Arias

El nihilismo pseudo-postmodernista vs. La verdadera postmodernidad.

Héctor Tabera

Filosofía del Derecho y justicia social.

Lino Rodríguez Arias

El comunitarismo en el mundo de hoy.

Andrés Eloy León Rojas

Subdesarrollo, sistemas y justicia distributiva.

Alberto García Müller

Marco jurídico de la economía solidaria.

Carlos Durand

La costumbre jurídica india como sistema de Derecho.

Hermann Petzold Pernía

El problema de la subsunción y la argumentación jurídica.

María Petzold

Los tópicos jurídicos ¿medios para evitar la rigidez del derecho positivo?

Laura García Leal

Algunas reflexiones sobre la decisión judicial y su motivación.

Swing Olivares

Decisiones judiciales ¿generadoras de cambios jurídicos sociales?

Flor Ávila

El amparo constitucional y su efectividad en el fortalecimiento del derecho social.

Ronald Chacín

La política del trienio adeco y la Democracia unidad de Lijphart.

Juan Carlos Morales

Bases teórico-doctrinarias y filosóficas de la integración latinoamericana.

Ivonne Parra

El presidencialismo en Venezuela. Efecto sobre la legitimidad y estabilidad democráticas en el país.

María Inés Arias de Rincón

Consideraciones sobre la informática jurídica documental.

Gladys Rodríguez

Bases de datos y su protección legal.

Miriam Rincón de Maldonado

Condiciones para la instauración de la poliarquía en la Venezuela post-pérez-jimenista.

DIKAIOSYNE N° 2

Luz Marina Barreto

La reflexión ética y la constitución de una cultura política orientada al entendimiento.

Margarita Belandria

Estructura ontológica del sujeto práctico kantiano

Elías Capriles Arias

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica.

Mayda Hočevár

Ética y modernidad.

Rómulo Perdomo Márquez

La ética de la nueva era.

Pompeyo Ramis Muscato

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía.

Pompeyo Ramis Muscato

Traducción: ¿Qué es la filosofía? de Martín Heidegger.

José Antonio Ramos Pascua

¿Positivismo débil o exhausto? El positivismo jurídico institucionalista de D.N. MacCormick y O. Weinberger.

DIKAIOSYNE N° 3-4

Luz Marina Barreto

Bioética y Derecho

Margarita Belandria

Reflexiones acerca de la enseñanza de la lógica en los estudios jurídicos.

Carlos Casanova

Filosofía primera y otros modos de discurso en Aristóteles.

Carlos Casanova

La Universidad como espíritu de un pueblo.

Ramón Jáuregui

Filosofía y ciencia.

Pompeyo Ramis Muscato

Notas sobre el valor antropológico de la filosofía medieval.

Andrés Suzzarini

Profesores y filósofos.

Jesús Rondón Nucete

El proceso constitucional durante las dictaduras andinas.

Eduardo Vásquez

La metafísica de Kant.

DIKAIOSYNE N° 5

Margarita Belandria

Ley moral e imperativo categórico en la doctrina ética kantiana.

Carlos Casanova

La Universidad en Peligro.

Ramón Jáuregui

Simón Rodríguez y la Sociedad Republicana.

Marco Ortiz P.

Terminología platónica en la diferenciación entre “disputa” y “discusión”.

Malín Pino de Casanova

El Derecho y la posmodernidad (o lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida).

Pompeyo Ramis Muscato

Un caso de “*ius naturae*” en el Derecho Político.

Eduardo Vásquez

Estado, Cultura y Escuela.

Peter Fitzpatrick

La juridicidad primitiva: las ficciones freudianas y los orígenes del Derecho.

(Traducción: Mayda Hocevar y José Antonio Ramos Pascua).

Hercilia López

Jian Qing, viuda de Mao: una furia hecha de gritos.

Margarita Belandria

Algunas ideas para la reforma universitaria.

Juan Mendialdua

El deber ser de la Universidad.

DIKAIOSYNE N° 6

Alberto Rosales

Heidegger y la pregunta por el ser.

Marco Ortiz Palanques

Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas.

Pompeyo Ramis Muscato

Al estilo de un gran epígono.

José Rubén Sanabria

Ética y postmodernidad.

Yoleida Vielma Mendoza

La persona humana como realidad ontológica del derecho.

Margarita Belandria

Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el derecho.

Ludwing Feuerbach

Historia de la filosofía moderna, lecciones VII y VIII. (Traducción de Eduardo Vásquez)

Belkis Rojas

De naturaleza sangrina.

Carlos Casanova

Sobre el ingreso a las universidades y otros problemas del sistema educativo venezolano.

Roque Carrión W.

Reorganización de los estudios universitarios de Derecho.

Alberto Rosales

“El final de la filosofía” (Recensión).

DIKAIOSYNE N° 7

Carlos Casanova

Una visión platónico-aristotélica de la interpretación jurídica.

Roque Carrión W.

Sugerencias para la reforma radical de la administración de la autonomía universitaria.

Marco Ortiz Palanques

El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la *techne* retórica.

Milagros Otero Parga

El derecho, una realidad cambiante.

Malín Pino de Casanova

¿Hacia un nuevo modelo médico? (o de las dimensiones de lo humano en los nuevos paradigmas médicos).

José Antonio Ramos Pascua

Derecho y Moral una necesidad recíproca.

Margarita Belandria

Ética y condición humana.

Rowina Hill

El retorno de la diosa.

Ronald Skinner Montes de Oca

Actualizando a Vitruvio: una visión y un modelo.

Ludwing Feuerbach

Historia de la filosofía moderna: Lección XV

(Traducido del alemán por Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 8

Francisco Carpintero Benítez

Tomás de Aquino ante la ley natural.

Ramón Jáuregui

Ética y Religión.

Marco Ortiz Palanques

Las Siete Partidas de Alfonso X “El Sabio” como instrumento legitimador.

Pompeyo Ramis Muscato

Un Tratado Clásico de Sociología.

Andrés Suzzarini Baloa

Reflexiones para una reforma universitaria.

Margarita Belandria

El concepto platónico de justicia.

Ludwing Feuerbach

Historia de la Filosofía Moderna: Lección XVI.

Pascual Mora

Antiesayo para entrar y salir de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación

(Oportunidades y desafíos a la educación).

DIKAIOSYNE N° 9

Mayda Hočevár

Finalidad y paradojas del comunismo platónico.

Marco Ortiz P.

El concepto de rey, reino y territorio en las «Siete Partidas de Alfonso X “El sabio”»

Eduardo Vásquez

La razón en la filosofía.

Margarita Belandria y Andrés Suzzarini

La Lógica en el Derecho.

Margarita Belandria

El saber en peligro.

Alexis Márquez Rodríguez

La crisis venezolana.

Alexis Márquez Rodríguez

Las cuatro patas de la dictadura.

Martín Heidegger

¿Qué es metafísica? (Traducción de Pompeyo Ramis)

DIKAIOSYNE N° 10

Ángel Alonso Salas

La historia interminable del mito.

Elías Capriles Arias

La vía del medio y la gran perfección.

Ronald Chacín

Algunas notas sobre la teoría de la interpretación judicial de Carlos Cossio.

Alexis Márquez Rodríguez

Autonomía universitaria y revolución.

J. Pascual Mora

La Universidad, una mirada desde la filosofía.

Gladys Portuondo

Comentarios sobre el (los) significado(s) de la apercepción trascendental de las categorías de I. Kant.

Javier Gómez Navarrete

El conocimiento para los Mayas.

Marco Aurelio Ramírez

Los nexos poéticos de los poemas mayores de San Juan de La Cruz.

DIKAIOSYNE N° 11

Gilberto Castrejón

El erotismo como experiencia vinculada a lo sagrado.

Teresa Espar

Laberintos de sabiduría: entre la razón y el mito.

Javier González y Margarita Belandria

Hacia una noción de “globalización”.

Drina Hočevár

Filosofía, semiótica y ritmo.

Rebeca Maldonado

Más allá del pensamiento determinante, el pensamiento reflexionante.

J. Pascual Mora

La muerte como imaginario social: una mirada de la modernidad a la postmodernidad cultural.

Edilio Peña

El impacto de la ideología y la política en la cultura y el arte de la América Latina.

Pompeyo Ramis Muscato

Ontología de la trascendencia.

Andrés Suzzarini

Sentido de una reforma general de la educación.
Alexis Márquez Rodríguez
 Los personajes femeninos en las novelas de Alejo Carpentier.
Laurencio Zambrano
 Gobernabilidad y constituciones (de la colonización a la emancipación).

DIKAIOSYNE N° 12

Javier González
 La nueva concepción de la Ley en la Constitución venezolana de 1999.
Aidaliz Guarisma Mérida
 La justicia, ¿una virtud necesaria?
Joaquín Herrera Flores
 Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia.
Drina Hočevár
 El estado de apertura (erschlossenheit) y la esencia del lenguaje.
Ramón Jáuregui
 El problema de la libertad.
Malín Pino
 De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos).
Martín López Corredoira
 Contra la democracia.
Milagros Otero Parga
 Un punto de vista práctico sobre el Derecho.
Carlos Parodi Remón
 El Derecho en Antígona, ¿Natural o Positivo?
Andrés Suzzarini Baloa
 Por la democracia.
Eduardo Vásquez
 La ciencia según Hegel.
Yoleida Vielma Mendoza
 Responsabilidad civil y responsabilidad moral.
 Hacia una responsabilidad civil más objetiva.

DIKAIOSYNE N° 13

Ángel Alonso
 La labor del filósofo .
Martín López-Corredoira
 Castigo y derecho sin libre albedrío ni responsabilidad.
Pascual Mora
 De los metarrelatos a la "muerte de los intelectuales".

Gustavo Víctor Ramírez
 La creatio ex nihilo y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas.
Pompeyo Ramis Muscato
 ¿Qué significa meditar?
Eduardo Vásquez
 Sobre la violencia: orígenes y antídoto.
Leonardo Arellano
 Louis Kahn: filosofía, arte y arquitectura
Luz Varela
 La oligarquía venezolana en el siglo xxi: del estereotipo al anacronismo.
André Maurois
 El arte de pensar (Traducción de Pompeyo Ramis).
Josef Simon
 Friedrich Nietzsche (1844-1900) (Traducción de Luisa Meyer).

DIKAIOSYNE N° 14

Belkis Cartay
 La Naturaleza: objeto o sujeto de derechos.
Gilberto Castrejón
 Acerca de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación.
Ronald Chacín
 El embrión es vida humana.
Martha De La Vega
 Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa .
Margarita Belandria y Javier González
 La libertad de expresión: de la doctrina a la ley.

José Pascual Mora
 Globalización y 'Glocalización' frente al debate postmoderno.
Carlos Parodi
 El Derecho en «El Alcalde de Zalamea».
Teresa Espar
 La palabra y su universo de sentido.
Drina Hočevár
 Procesos existenciales en el ritmo de la poesía.

Karl Löwith
 Mi vida en Alemania antes y después de 1933 (Presentación y traducción de Eduardo Vásquez).

DIKAIOSYNE N° 15

Belandria, Margarita y González, Javier
Fundamentos axiológicos de la libertad de expresión.

Carpintero Benítez, Francisco
Voluntad, ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Derecho.

Casanova Guerra, Carlos
Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición.

Hočevár, Mayda
El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis.

López de Cordero, Mery
El derecho a una educación integral de calidad, ¿utopía o posibilidad?

Peña, Edilio
La muerte de la imagen.

Portuondo, Gladys
Karl Jaspers: autorreflexión y ‘existenzerhellung’.

Ramos Pascua, José Antonio
Derechos humanos y positivismo moderado.

Ramis Muscato, Pompeyo
De la libertad y sus apariencias.

Rivara Kamaji, Greta
Pensamiento y vida: la ‘guía’ zambrániana.

Alcaraz Ariza, María Ángeles
Las mujeres en la ciencia de la salud.

Arellano, Leonardo
Cultura arquitectónica y crisis de la contemporaneidad.

Roberto Walton
Homenaje al filósofo venezolano Alberto Rosales.

DIKAIOSYNE Nº 16

Grave, Crescenciano
Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer.

Maldonado, Rebeca
Sobre la posibilidad de un fundamento analógico y simbólico. Ensayo de hermenéutica analógica.

Parra Tapia, Ivonne
Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano.

Rensoli Laliga, Lourdes
La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política.

Seoane C., Javier B.

Repensar el “dilema” comunitarista-liberal en Venezuela.

Suzzarini Baloa, Andrés
Una introducción a la doctrina platónica del alma.

Terán Pimentel, Milagros
De vuelta al Tribunal

Vielma Mendoza, Yoleida
Discusiones en torno a la reparación del daño moral.

Pérez Lo Presti, Alirio
El giro en la obra de Milan Kundera: un reflejo de la contemporaneidad.

Salazar Morales, Teresa
Aproximación histórica sobre el consumo de drogas en Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 17

Belandria, Margarita
Venezuela, ¿un Estado de Derecho? (Venezuela. A State of Rule of Law?).

Brand, Isabel (de)
Una Aproximación al Léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca. (An approach to the speech of crime and passion in Seneca’s Medea and Phaedra).

González González, George
Relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas. (Relation between Church and Armed forces).

Márquez Rodríguez, Alexis
Sobre el arte diabólico de la tortura. (Regarding the diabolical art of torture).

Mora García, Pascual
Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la ‘revolución bolivariana’. (Critical hermeneutics of present time history: the invention of tradition in ‘bolivarian revolution’).

Quintero Moreno, Rafael
En torno al principio del “iura novit curia”. (Concerning the “iura novit curia” principle).

Ramis Muscato, Pompeyo
Experiencia del conocimiento. (Experience of knowledge).

Suzzarini Baloa, Andrés
La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón. (The platonic doctrine of the Fedon’s soul).

Vielma Mendoza, Yoleida

Importancia jurídica de valorar el daño a la persona. (Legal importance to value the damage to the person).

López Saco, Julio

Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos. (Psychopathology in ancient Greece through myths).

Angola Heredia, José Tomás.

Recensión sobre 'Los Juristas del Horror', de Ingo Müller.

DIKAIOSYNE Nº 18

Bozo de Carmona, Ana Julia

¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía.

(Why democracy? Reference to human rights and citizenship)

Calvo González, José

Libertad de expresión y 'libertad cómica' (Free speech and 'comical liberty').

Hočevár González, Mayda

La justicia según J. Finnis (Justice according to John Finnis).

Lizaola, Julieta

El lenguaje sagrado y su escritura (*The sacred language and its writing*).

Meabe, Joaquín E.

Acerca del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides (On cornening to compelling nature of Thucydides' metanastasis).

Mora García, José Pascual

Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional (Notes for a critical philosophy concern to the regional history).

Ortiz Palanques, Marco

Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 - julio 1815)

(The defender political competition in the Simon Bolivar's writings (july, 1811 to july, 1815).

Pavó Acosta, Rolando

Fundamentación socio-jurídica de los procesos normativos (Social and juridical reasoning about the normatives changes).

Portuondo Pajón, Gladys Leandra

Filosofía y psicopatología en Karl Jaspers: los entramados de la existencia (Philosophy and psychopathology in Karl Jaspers: the studworks of the existence).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en la "República" (The platonic doctrine of the soul in the "Republic" dialogue).

Terán Pimentel, Milagros

Una aproximación a la concepción romana del Derecho (An estimate study to the roman concept of law).

Pérez Lo Presti, Alirio

Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio (The dionysiac and the apolline in Don Juan Tenorio).

DIKAIOSYNE Nº 19

De la Vega, Marta

Ciudadanía y sociedad civil en las democracias contemporáneas. (Citizenship and civil society in contemporary democracies).

González Broquen, Ximena

El poder simbólico de los medios de comunicación (The symbolic power of the mass media).

Meabe, Joaquín E.

La rutinización de la indiferencia ética y el aplanamiento de los valores en la Argentina actual (Ethical indifference routine and smoothing moral in contemporary Argentine).

Moreno Lax, Alejandro

Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie (Jürgen Habermas: between the ethics of discourse and the ethics of the species).

Ramos Pascua, José Antonio

Derechos humanos y proceso justo. (Human rights and rightful process).

Robledo Rodríguez, Alejandro

El Fedón o la trascendencia del alma (Phaedo or the immortality of the soul).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

La enseñanza del Derecho en los países de Derecho escrito (Legal education in civil law systems).

Rodríguez Ferrara, Mauricio

De cómo los latinoamericanos percibimos la pena de muerte (How latin-americans view the death penalti).

Suzzarini Baloa, Andrés

La doctrina platónica del alma en el ‘Timeo’ (The platonic doctrine of soul in ‘Thimaeus’).

Camacho Crispín, Marco Antonio

Bajo los murmullos: tributo a Juan Rulfo (Under the whispers: a homage to Juan Rulfo)

Belandria, Margarita

Semblanza del jurista venezolano Tulio Chiossone.

DIKAIOSYNE N° 20

Buganza Torio, Jacob

El carácter analógico del valor (The analogical character of value).

Casanova, Carlos

Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela (Natural Law, Marx and private property in Venezuela).

González García, Maharba Annel

Michel Foucault: la emergencia de una historia crítica (Michel Foucault: the emergency of a critical history).

Hočevár, Mayda y Belandria, Margarita

Justificación de la autoridad (Justification of authority).

Mora García, José Pascual

La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades (Gadamer’s dialogic rationality and the history of mentalities).

Portuondo, Gladys

Filosofía y socialismo: una aproximación a su inconciliabilidad (Philosophy and socialism, an approach to its irreconcilableness).

Rodríguez, Agustín

Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger. (Language, thinking and art (poetry)in the thinking of Heidegger’s Ereignis).

Vielma Mendoza, Yoleida

Un nuevo horizonte en materia de derecho de daños (A new horizon in the matter of right of damages).

Flores Ortega, Bernardo Enrique

El simbolismo del viaje, la nostalgia por la Edad de Oro y otros mitos en Don Quijote de la Mancha (The symbolism of the journey, the nostalgia for the Golden Age and other myths in Don Quixote).

Hočevár, Drina

Acercamiento existencial al análisis de Edipo Rey de Sófocles (Existential Approach to the Analysis of Oedipus Rex by Sophocles).

DIKAIOSYNE N° 21

Calvo González, José

Libertad de expresión artística ¿Equilibrio de Derechos o Derechos en equilibrio? (Freedom of artistic expression. Balance of rights or rights in balance?).

Mata Carnevali, María Gabriela

Diálogo de civilizaciones, religiones semitas y espiritualidad. (Dialogue of civilizations, Semitic religions and spirituality).

Morales, Fabio

Dos argumentos sobre la unidad de las virtudes en Platón: Protágoras 329b-332^a. (Two arguments on the unity of the virtues in Plato: Protagoras 329b-332a”).

Olson, Alan M.

Fe y razón. Reencuentro con Isaac e Ismael (Faith and reason. Isaac and Ishmael revisited).

Hernández de Padrón, María Inés

Notas para una reflexión sobre las tribus urbanas. (Notes for a reflection on the urban tribes).

Pavó Acosta, Rolando

El discurso científico: entre la intertextualidad y el nihilismo jurídico. (The scientific discourse: between intertextuality and legal nihilism).

Ramis Muscato, Pompeyo

De la sustancia y sus determinaciones (On substance and its determinations).

Rodríguez, Agustín

El comprender en Dilthey y Heidegger (Understanding in Dilthey and Heidegger).

Scarano, Nico

El actuar moral. Sobre el Libro I, Capítulo III de la Crítica de la Razón Práctica.(Moral Action. On Book I, chapter III of Kant’s Critique of Practical Reason).

Belandria García, José Rafael

Naturaleza jurídica de las universidades nacionales. (Legal nature of national universities).

Rosales, Alberto

Semblanza de Agustín Rodríguez y reseña de su libro Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie.

DIKAIOSYNE Nº 22

Belandria, Margarita

Venezuela y su Estado de Derecho (The Venezuelan rule of law).

Bianchi Pérez, Paula Beatriz

Evolución del concepto de bien jurídico en la dogmática penal (Evolution of the concept of legally protected interest in penal dogmatics).

Calvo G., José

Libertad de Expresión y Weblogs (Freedom of speech and weblogs).

González, Rush

Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer (Phenomenology of expression and knowledge's objetivation in Cassirer).

Portuondo Pajón, Gladys L.

Historia, antropocentrismo, machiavelismo. La perspectiva filosófica de Jacques Maritain. (History, anthropocentrism, machiavelism: the Maritain's philosophical point of view).

Ramos Pascua, José Antonio

Balance crítico de la Filosofía Jurídica de H. L. A. Hart (A critical balance of H.L.A. Hart's Legal Philosophy).

Ramis M., Pompeyo

Campaña de autobuses ateos (Atheist bus campaign).

Robledo, Alejandro

Interpretación democrática (Democratric interpretation).

Margarita Belandria

Rafael Pizani en el centenario de su nacimiento.

DIKAIOSYNE Nº 23

Asuaje, Rosa Amelia

Una Aproximación lexicográfica del Culto a Apolo en el Ion de Eurípides (A lexicographic

approximation to the Apollo's worship into Euripides's Ion).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (primera parte) (Rational constructions inside the reflection about justice).

Iracheta, Francisco

El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant (The problem of freedom and normativity in Kant's ethical theory).

Lara, José David

Pobreza y violencia. Un ensayo reflexivo desde México (Poverty and violence. A reflexive essay from Mexico).

Mora García, J. Pascual

Aproximación filosófica a la nueva Ley Orgánica de Educación (2009): aciertos, silencios y vacíos (Philosophical approaching to the new Organic Law of Education (2009): abilities, suppressions and vacancies).

Pino de Casanova, Malín

Occidente, democracia y alteridad (Occident, democracy and alterity).

Rodríguez S., Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la constitución de 1961 (The theoretical - normative dimension in the constitution gives 1961).

DIKAIOSYNE Nº 24

Aguiló Bonet, Antoni Jesús

Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak [Neoliberal globalization and neoconservative theology: Michael Novak's neoliberal theology]

Barrientos Rastrojo, José

Crítica de la justicia social sigeriana en el orbe de una propuesta liberal moderada (Critique of sigerian social justice inside of a moderate liberal proposal).

Carpintero Benítez, Francisco

Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (segunda parte) [Rational constructions inside the reflection about justice]

Pacheco Amitesarove, Antonio J.

Las nociones de espacio y tiempo en la obra pre-crítica de Kant: "de la única prueba fundamental posible para una demostración de la existencia de Dios" (1763) [The notions of space and time in the precritical work of Kant "the only possible

fundamental proof for a demonstration of the existence of god" (1763)]

Rensoli Laliga, Lourdes

Franz Rosenzweig: la judeidad como parte de lo humano [Franz Rosenzweig: the jewish condition as a form of the human]

Rodríguez Salón, Román

Dimensión teórico-normativa de la igualdad en la Constitución de 1961 [The theoretical - normative dimension in the Constitution gives 1961]

Suzzarini Baloa, Andrés

Una aproximación al concepto de utopía [An approach to the concept of utopia]

Torres Rangel, Jorge Alexander

Descartes: las pasiones del alma y la música barroca [Descartes: Passions of the Soul and Baroque Music]

DIKAIOSYNE Nº 25

Calvo G. José

Constitucional Law en clave de teoría literaria: una guía de campo para el estudio [Constitutional law and literary theory. A field guide]

Ceaser, James W.

Una genealogía del antiamericanismo [A genealogy of anti-americanism (Traducción de Gladys Portuondo)]

González, Roberto

La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol [Idea of history and the man's dynamic structure, from Eduardo Nicol's point of view]

Hočevár, Drina

Sujeto, Diálogo y Trascendencia en Edipo en Colono de Sófocles [Subject, dialogue and transcendence in Sophocle's Oedipus at colonnus]

Ochoa, María Julia

Inalienabilidad de los bienes culturales [On the inalienability of cultural objects]

Ramis Muscato, Pompeyo

La duda y sus limitaciones [The doubt and its limitations]

Ramos Pascua, José Antonio

Justicia y derechos humanos en el pensamiento jurídico de H. L. A. Hart [Justice and human rights in H. L. A. Hart's legal philosophy]

Rodríguez, Román

La prueba de los hechos, una discusión jurídica y epistemológica [The proof of the facts, a legal and epistemological issue]

Suzzarini Baloa, Andrés

Platón, origen de las utopías [Plato, the source of utopias]

Angulo Rivas, Alfredo

Es que la historia ya no es como antes...

DIKAIOSYNE Nº 26

Barrientos Rastrojo, José

El 'filósofo-poético' en la obra de María Zambrano [The "Poet-philosopher" in the work of Maria Zambrano]

Belandria, Margarita y Suzzarini, Andrés

Socialismo y utopía [Socialism and utopia]

Buganza, Jacob

Crítica al papel del corazón en la antropología y la ética de Dietrich von Hildebrand [Criticism to the Role of the Heart in the Anthropology and Ethics of Dietrich von Hildebrand]

González de Requena Farré, Juan Antonio

Las sociedades de la sociedad civil [The societies of civil society]

Steinfath, Holmer

Igualdad e intereses. Fundamentación de la moral en Ernst Tugendhat [Equality and Interests. The Moral Foundations according to Ernst Tugendhat]

Mora García, José Pascual

La ley de educación universitaria-2010 en siete pares categoriales [Higher education act-2010 in seven categorical pairs]

Ortiz Palanques, Marco

La fórmula de Madison [The Formula of Madison]

Parmigiani, Matías

Reflexividad, imaginación y empatía en la concepción arendtiana del juicio moral [Imagination, reflexivity and empathy in Hannah Arendt's conception of moral judgment]

Vásquez, Eduardo

La filosofía en las humanidades [Philosophy in humanities]

DIKAIOSYNE Nº 27

Alcántara Moreno, Gustavo

Reflexiones sobre la noción de trabajo en Adam Smith (Reflections on the notion of labor in Adam Smith).

De Mora Quirós, Enrique V.

Un caso histórico de desproporción penal: Muyart de Vouglans contra Beccaria.

(A historical case of criminal disproportion: Muyart of Vouglans against Beccaria).

Garrán Martínez, José María

El préstamo con interés y la usura en el pensamiento de Domingo de Soto. Un ejemplo de confrontación entre la moral y la economía en el siglo XVI.

(The loan with interest and usury in Domingo de Soto's thinking. An example of confrontation between morality and economics in the sixteenth century).

Mora García, José Pascual

San Antonio del Táchira: el umbral de la nación y la región tachirense (revisiones epistemológicas de la historia patria en el bicentenario de la declaración de la independencia de Venezuela).

[San Antonio del Tachira: the threshold of the nation and the region of Tachira (epistemological revisions of national history in the bicentennial of the Declaration of Independence of Venezuela)]

Ochoa Jiménez, María Julia

Neoconstitucionalismo y cambio de paradigma judicial (Neoconstitutionalism and change of judicial paradigm).

Portuondo P., Gladys

Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación (Karl Jaspers and the Philosophy of Communication).

Rodríguez Campos, William

Aporte de la Iglesia al Derecho Humano Amerindio (Contribution of the Church to American Indian Human Right).

Rodríguez Salón, Román

Reflexiones sobre la Interpretación de la Constitución en el Estado social y democrático de Derecho. (Derecho Reflections on the interpretation of the constitution in the social and democratic state of law).

Villate, Jorge L.

Entre tiranos y villanos: Fuente Ovejuna, una lectura políticamente incorrecta

(Between tyrants and villeins: Fuente Ovejuna, a politically incorrect reading).

DIKAIOSYNE Nº 28

Belandria, Margarita

El lenguaje jurídico

(The legal language).

Carpintero Benítez, Francisco

¿Derechos de las personas o derechos de las teorías? (Rights of persons or rights of theories?).

Ramis, Pompeyo

Una ecuación es para siempre (An equation is forever).

Robledo, Alejandro

¿Cómo construir cosas con palabras?

(How to construct things with words?)

Rodríguez, Román

Las presunciones jurídicas (Legal presumptions).

Roggero, Jorge

Gorgias y el derecho. Actualidad iusfilosófica de su retórica logológica (Gorgias and the Law. On the Contemporary Jurisprudential Relevance of his Logological Rhetoric).

Rojas, Cristian

Evolución de los derechos indígenas en la ley (Evolution of indigenous rights according to the law)

Suzzarini Andrés y Belandria, Margarita

Tomas Moro y el origen del concepto de utopía (Thomas Moro and the sources of the concept "uthopia").

Gil Otaiza, Ricardo

La herbolaria, entre la magia y la ciencia

DIKAIOSYNE Nº 29

Mora García, José Pascual

El 19 de abril de 1810: una mirada retroprogresiva de la tachiranidad. On 19 april 1810: a retrospective look on tachiran identity (1810-2014).

Rodríguez, Román

Discusiones en torno al significado de presunción jurídica. (Discussing in regard to the meaning of the legal presumption).

Suzzarini, Andrés

La imaginaria Ciudad del Sol de Tomasso Campanella. (Tomasso Campanella's Imaginary City of Sun).

Terán, Milagros

Derecho Romano y Common Law: *ars iuris* y razón artificial. (Roman law and Common law: *ars iuris* and artificial reason).

Casanova, Carlos

Comentario a: Conocimiento de Dios por las vías de la Razón y del Amor, de Josef Seifert

Parmigiani, Matias

Empatía, reflexividad y juicio moral. Comentarios a: *¿Es necesaria la empatía para la moralidad?* de Jesse J. Prinz

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza

El pensamiento complejo en la enseñanza de la farmacognosia.

M^a Concepción Rodríguez, Ricardo Gil Otaiza, et al Caracterización etnobotánica y etnomédica de *Aloysia Citriodora Palau* en el Municipio Rangel del Estado Mérida, Venezuela.

Ricardo Gil Otaiza, Juan Antonio Carmona Arzola y M^a Concepción Rodríguez

Estudio etnobotánico y etnomédico en las comunidades rurales de Bailadores, Municipio Rivas Dávila del Estado Mérida – Venezuela.

DIKAIOSYNE N° 30

Belandria, Margarita

Fundamentos a priori de la ética y el derecho en Kant (A priori foundations of ethics and law in Kant).

Carpintero Benítez, Francisco

Personas y cosas: la persona en las personas (People and things: the person in people)

Contreras, Frank

Personalismo comunitario y transformación social en el pensamiento de Emmanuel Mounier (Communitarian personalism and social transformation in Emmanuel Mounier's thinking)

Ester Sánchez, Antonio Tirso

El sentido de la enseñanza de los derechos humanos en la sociedad democrática (The meaning of the teaching of human rights in the democratic society)

Ramos Pascua, José Antonio

¿Son los derechos humanos un instrumento del imperialismo? (¿Are human rights an instrument of imperialism?)

Rojas Belandria, Cristian Paul

Los imperativos en la filosofía kantiana

(The imperatives in kantian philosophy)

Salgado Escorcía, Felisa Sandra

Participación política de la mujer. Mujeres: logros de ciudadanía y participación política en México.

Díaz Estrada, Francisco

Ignacio Ellacuría, un mártir que ilumina el camino del quehacer científico comprometido.

DIKAIOSYNE N° 31

Barradas Nahr, Mariela & Rico Montilla, Mario

El Pensamiento ético de Baruch de Espinosa.

Ester Sánchez, Antonio Tirso

Los objetivos declarados del derecho a la educación. Especial consideración al menor inmigrante.

Megías Quirós, José Justo

El derecho y los derechos en la antigua Grecia.

Rico Montilla, Mario Alejandro

Alegría y libertad en la ética de Baruch de Espinosa.

Rojas Belandria, Cristian

Objeciones de San Agustín al maniqueísmo.

Suzzarini, Andrés

La Nueva Atlántida de Francis Bacon.

Tom Rockmore

El nazismo y la filosofía de Heidegger

RECENSIONES

Margarita Belandria

Cappellotti: un poeta filósofo.

INTERDISCIPLINARES

Ricardo Gil Otaiza e Isabel Gil Toba

Los nombres vernáculos de las plantas medicinales como expresión lingüística y cultural en algunos herbolarios del estado Mérida.

DIKAIOSYNE N° 32

Buganza, Jacob

Permanencia y vigencia del concepto de "virtud moral" en la filosofía contemporánea

Permanence and validity of the concept of "moral virtue" in contemporary philosophy.

Graterol Mujica, M. Andreína

La Muerte como la posibilidad más cierta del Dasein

Megías Quirós, José Justo

Derecho y derechos en la antigüedad romana

Pérez Perdomo, Rogelio

Estado de naturaleza, anomia y derecho una reflexión desde américa latina

Rico Montilla, Mario Alejandro

Naturaleza del alma en la ética de Baruch de Espinosa

Sevilla Godínez, Héctor

El camino hacia la metafilosofía a través de la paradoja del mundo “real” en el Mūlamadhya-makākārikā de Nāgārjuna

Suzzarini, Andrés

Las doctrinas socialistas

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

Plantas medicinales: medicamentos y venenos

Medicinal plants: medicines and poisons.

Revilla Herman Edison R. & Gil Otaiza, Ricardo

Aspectos filosófico-legales de la educación universitaria para el adulto mayor en Venezuela

DIKAIOSYNE N° 33

Edición en homenaje al Profesor Suzzarini

I. RECENSIONES

Belandria, Margarita

Homenaje al profesor Andrés Suzzarini

II. ARTÍCULOS DEL PROFESOR SUZZARINI

Suzzarini, Andrés

Aristocracia del saber y otras formas de gobierno en la doctrina política de Platón.

Suzzarini, Andrés

El filósofo gobernante y su educación como especialista en la doctrina política de Platón.

III. ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

Rodríguez Puerto, Manuel

¿Es la certeza jurídica un mito? La propuesta del realismo jurídico americano

Sánchez, Nuria

Política, democracia y contingencia: una lectura de la *Ética* de Spinoza

Terán Pimentel, Milagros

La justicia y su realización como principio, causa y elemento del derecho: una mirada a la luz de la concepción romana de *ius*

INTERDISCIPLINARES

Belandria, Margarita

La proposición como elemento constitutivo del razonamiento lógico

Gil Otaiza, Ricardo y *Revilla Herman Edison R.*

El lenguaje científico en la formulación de modelos teóricos

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La construcción de teorías científicas: una disertación desde lo pragmático

DIKAIOSYNE N° 34

Alonso Salas, Ángel

Homo zombie u homo zapping: una disyuntiva de nuestro tiempo.

Belandria, Margarita

En torno a la emergencia humanitaria en Venezuela.

Portuondo, Gladys L.

Significado filosófico del problema psicofísico.

Sevilla Godínez, Héctor

El culmen de la filosofía en el gran despertar. El pensamiento de Śāṅkara y la idea del conocimiento en el Advaita.

Terán Pimentel, Milagros

La *i* latina, la lealtad familiar y el imperativo categórico kantiano.

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

16 de septiembre de 1810: quiebre y desarraigo.

Revilla Herman Edison R. y Gil Otaiza, Ricardo

La gerontogogía en Venezuela: una forma de innovación educativa.

DIKAIOSYNE N° 35

Astorga Omar. Llanes, María Guadalupe.

Dilemas del cosmopolitismo de Kant: la cuestión de la ciudadanía global.

Buganza, Jacob.

Rasgos de la ética de Teofrasto

Castro Romero, Marlene. Rico Montilla, Mario Alejandro.

Pensamiento griego y kantiano como precursores del modelo científico en tanto categoría epistemológica.

Caviglia Marconi, Alessandro Carlo.

Moral kantiana, imperativo categórico y republicanismo

Megías Quirós, José Justo.

Propiedad y libertad de disposición en la antigüedad tardía hispana

Ortiz Palanques, Marco.

Sociología política platónica

Vercellone, Adriana L.

Seis lecciones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad pública

Albrecht Kiel

Dieciséis perspectivas sobre el conocimiento orientador en Karl Jaspers

INTERDISCIPLINARES

Álvarez, Santiago

La violencia como constructora de relaciones sociales: una comparación de prácticas de comensalidad y terror entre Argentina y Colombia.

Gil Otaiza, María Xiomara

Las ciudades intermedias y sus indicadores de sostenibilidad urbana: una alternativa para el análisis del desarrollo ambiental de la ciudad de Neiva - Colombia

RECENSIONES

La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho. Andrés Rosler. Por: Guillermo Lariguet

DIKAIOSYNE N° 36

Alonso, Ángel

Violencia de género: un diagnóstico de nuestro tiempo

Carpintero Benítez, Francisco

La doble cara de sir Isaiah Berlin sobre la libertad: libertad negativa y libertad positiva.

Castrejón, Gilberto

Idealidad, substancialismo y relacionismo. Física y metafísica en el problema de la naturaleza del tiempo

Castro Romero, Marlene | Rico Montilla, Mario

Naturaleza modelizadora de la ciencia

Moreno, Gendrik

La rebelión de Antígona: apuntes filosóficos sobre una tragedia

Vivanco Saavedra, Luis

Santo Tomás de Aquino y la muerte

INTERDISCIPLINARES

Gil Otaiza, Ricardo

La originalidad y el plagio en la investigación científica

DIKAIOSYNE N° 37. (número especial sobre DDHH. Enero 2022).

Asprino Salas, Marilena

Migración venezolana en tiempo de pandemia en Ecuador

Ávila, Keymer

El estado de excepción como vida cotidiana: Remilitarización política y su impacto sobre la seguridad ciudadana en Venezuela

Daniels, Alf

El concepto de inmanencia en los derechos humanos

De los Reyes, David

Ai Weiwei y los transterrados a la deriva. Arte y activismo en los derechos humanos

Gabaldón, Luis Gerardo

Violencia policial y justicia internacional

Megías Quirós, José Justo

Derechos humanos e Inteligencia Artificial

Ortiz Palanques, Marco

Comparación de los estatutos de protección temporal para venezolanos promulgados por Colombia y Estados Unidos

Ramos Pascua, José Antonio

Los derechos humanos y sus adversarios

Ronconi, Liliana | Ciancaglini Troller, Ágatha

La presencia de mujeres en organismos internacionales. Avances y desafíos actuales

Santacruz, Andrea

El Estatuto de Roma como tratado en materia de derechos humanos

Gómez Gamboa, David Augusto

Los principios interamericanos sobre libertad académica y autonomía universitaria

DIKAIOSYNE N° 38 (diciembre 2023)

Alonso Salas, Ángel

El misterio de lo sagrado: el silencio

Buganza, Jacob

El problema de las ideas en la filosofía de Giuseppe Buroni

Caudillo Lozano, Jonathan

La herencia del Romanticismo en la primera etapa de la bioética

De Los Reyes, David

Arte, migración, exilio e insilio.

Gabaldón R., Julio César

Aproximación a los conceptos de *homónoia* y *stásis* como génesis del sujeto político en la antigüedad griega.

Suárez Hopkins, Ariadne Cristina

La concepción marxiana del método y sus derivaciones teóricas.

INTERDISCIPLINARES

Colina Medina, Emiro Alfonzo

Género y seguridad ciudadana. Una discusión en torno a los materiales de lectura de la UNES.

Gil Otaiza, Ricardo

El libro como parte de nosotros.

Toro Dugarte, Iván de Jesús

El docente como promotor de derechos humanos.

CDCHT

El Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes es el organismo encargado de promover, financiar y difundir la actividad investigativa en los campos científicos, humanísticos, artísticos, sociales y tecnológicos.



Objetivos Generales

El CDCHT, de la Universidad de Los Andes, desarrolla políticas centradas en tres grandes objetivos:

- Apoyar al investigador y su generación de relevo.
- Vincular la investigación con las necesidades del país.
- Fomentar la investigación en todas las unidades académicas de la ULA, relacionadas con la docencia y con la investigación.

Objetivos Específicos

- Proponer políticas de investigación y desarrollo científico, humanístico y tecnológico para la Universidad.
- Presentarlas al Consejo Universitario para su consideración y aprobación.
- Auspiciar y organizar eventos para la promoción y la evaluación de la investigación.
- Proponer la creación de premios, menciones y certificaciones que sirvan de estímulo para el desarrollo de los investigadores.
- Estimular la producción científica.

Funciones

- Proponer, evaluar e informar a las Comisiones sobre los diferentes programas o solicitudes.
- Difundir las políticas de investigación.
- Elaborar el plan de desarrollo.

Estructura

- Directorio: Vicerrector Académico, Coordinador del CDCHT.
- Comisión Humanística y Científica.
- Comisiones Asesoras: Publicaciones, Talleres y Mantenimiento, Seminarios en el Exterior, Comité de Bioética.
- Nueve subcomisiones técnicas asesoras.

Programas

- Proyectos.
- Seminarios.
- Publicaciones.
- Talleres y Mantenimiento.
- Apoyo a Unidades de Trabajo.
- Equipamiento Conjunto.
- Promoción y Difusión.
- Apoyo Directo a Grupos (ADG).
- Programa Estímulo al Investigador (PEI).
- PPI-Emeritus.
- Premio Estímulo Talleres y Manteamiento.
- Proyectos Institucionales Cooperativos.
- Aporte Red Satelital.
- Gerencia.

www.ula.ve/cdcht

E-mail: cdcht@ula.ve

Telf. 0274-2402785/2402686

Alejandro Gutiérrez

Coordinador General



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA