

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica
Grupo de Investigaciones sobre Filosofía, Derecho y Sociedad
Centro de Investigaciones Jurídicas

Mérida – Venezuela
Enero - Diciembre, 2020
Año XXII. N° 35



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

35



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 Humanístico, Científico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

ISSN 1316-7939

DEPÓSITO LEGAL: pp-199802ME321

INDEXACIÓN DE DIKAIOSYNE

REVENCYT-RVD-005 (<http://revencyt.ula.ve>). CATÁLOGO LATINDEX (Folio 13407). 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- Telefax: 0274-2402083.

ÍNDICE

	Pág.
<i>Astorga Omar, Llanes, María Guadalupe.</i> Dilemas del cosmopolitismo de Kant: la cuestión de la ciudadanía global. Dilemmas of Kant´s cosmopolitanism. The question of global citizenship.....	5
<i>Buganza, Jacob.</i> Rasgos de la ética de Teofrasto Traits of Theophrastus ethics.....	27
<i>Castro Romero, Marlene. Rico Montilla, Mario Alejandro.</i> Pensamiento griego y kantiano como precursores del modelo científico en tanto categoría epistemológica. Greek and kantian thought as precursors of the scientific model as an epistemological category.....	45
<i>Caviglia Marconi, Alessandro Carlo.</i> Moral kantiana, imperativo categórico y republicanism Kantian morality, categorical imperative, republicanism.....	63
<i>Megías Quirós, José Justo.</i> Propiedad y libertad de disposición en la antigüedad tardía hispana Property and freedom to dispose in the late hispanic antiquity.....	92
<i>Ortiz Palanques, Marco.</i> Sociología política platónica Platonic political sociology.....	119
<i>Vercellone, Adriana L.</i> Seis lecciones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad pública Hannah Arendt´s six lessons on public responsibility.....	153
TRADUCCIÓN	
Albrecht Kiel Dieciséis perspectivas sobre el conocimiento orientador en Karl Jaspers (Traducción de Gladys Portuondo).....	183

INTERDISCIPLINARES

Álvarez, Santiago

La violencia como constructora de relaciones sociales: una comparación de prácticas de comensalidad y terror entre Argentina y Colombia.

Violence as a builder of social relations: a comparison of commensality and terror practices between Argentina and Colombia.....201

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

Intermediate cities and their urban sustainability indicators: an alternative for the analysis of the environmental development of Neiva city – Colombia.....226

RECENSIONES

La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho. Andrés Rosler. Buenos Aires, Katz editores, pp. 206.

Por: Guillermo Lariguet.....259

INFORMACIÓN GENERAL

Normas editoriales y criterios de evaluación.....269

Índice acumulado.....270

CDCHTA-ULA.....281

Autoridades ULA..... 282



DILEMAS DEL COSMOPOLITISMO DE KANT. LA CUESTIÓN DE LA CIUDADANÍA GLOBAL

Omar Astorga¹. María Guadalupe Llanes²

Resumen

En la era de la globalización, numerosas circunstancias contribuyen a complejizar lo ya muy multiforme, como las migraciones a escala cada vez mayor, la crisis de la noción de Estado y la coexistencia de múltiples culturas en un solo lugar. La idea de soberanía también se complica. En este artículo exploramos la propuesta de Immanuel Kant, quien dedicó alguna de sus obras a la reflexión sobre la noción de *ciudadanía cosmopolita*, y a la posibilidad de lograr una paz duradera entre Estados. Para ello, analizamos la distinción entre ciudadano e individuo; así como los requisitos para la paz duradera: noción de república de repúblicas y reino de los fines. Mostramos que el ciudadano cosmopolita kantiano tiene que ser ciudadano de *su* tipo de república y del mundo como conglomerado de repúblicas relacionadas. Su perspectiva sigue siendo desafiante en nuestros días.

Palabras clave: ciudadano, cosmopolitismo, república, Kant, paz, derechos humanos.

¹ Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. oaastorga2001@gmail.com

² Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. lupellanes@gmail.com

DILEMMAS OF KANT'S COSMOPOLITANISM. THE QUESTION OF GLOBAL CITIZENSHIP

Abstract

In the age of globalization, numerous circumstances contribute to the complexity of the already very multiform, such as migrations on a growing scale, the crisis of the notion of State and the coexistence of multiple cultures in one place. The idea of sovereignty is also complicated. In this article we explore the proposal of Immanuel Kant, who dedicated some of his works to the reflection on the notion of cosmopolitan citizenship, and to the possibility of achieving a lasting peace between states. To do this, we analyze the distinction between citizen and individual; as well as the requirements for lasting peace: notion of republic of republics and kingdom of ends. We show that the Kantian cosmopolitan citizen has to be a citizen of his type of Republic and of the world as a conglomerate of related republics. His perspective remains a challenge today.

Key words: citizen, cosmopolitanism, republic, Kant, peace, human rights.

Introducción

«No he nacido para un solo rincón, mi patria es todo el mundo» Séneca.

La globalización afecta todos los aspectos de la vida individual y social de los seres humanos. Nuevas cuestiones ocupan la mente de los que estudian la complejidad de las sociedades particulares y de la sociedad global, que ha dejado de ser una utopía. En una época en que las relaciones intersubjetivas aumentan en cantidad y disminuyen en calidad, las fronteras parecen disolverse incluso en el marco de las identidades nacionalistas. Un campesino de un remoto pueblo español que sólo tiene treinta habitantes nos dirá orgulloso: Soy de Siurana -Tarragona y de Europa. Y las leyes que regulan su vida son todas ellas: las de su pueblo, las de España (aunque quiera obviarlas) y las de Europa.

Pero todavía es posible ir más allá y considerarse cosmopolita y, entonces, hasta el continente se queda pequeño. Martha Nussbaum propone un giro kantiano para esta posición, la cual se resume en la cualidad de expandirse desde la situación particular a la global, proponiendo que primero existen unos “derechos humanos básicos iguales” que se derivan del hecho de que cada uno de nosotros es ciudadano «de un mundo de seres humanos y [...] aunque se encuentren situados en los Estados Unidos, tienen que compartir este mundo con los ciudadanos de otros países»³; y luego están las convenciones del país donde se vive. El individuo, miembro de la humanidad, se integra voluntariamente a las normas de un Estado particular sin perder sus derechos en tanto ser humano.

Otras circunstancias contribuyen a complejizar lo ya muy multiforme, como las migraciones a escala cada vez mayor, la crisis de la noción de Estado y la coexistencia de múltiples culturas en un solo lugar. La soberanía se complica en un mun-

³ Nussbaum, Martha, *Los Límites del patriotismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pp. 16-17.

do que se divide en grandes bloques de poder, sustituyendo el tradicional enfrentamiento entre dos superpotencias. La situación constituye un auténtico desafío que ha reclamado, en vano, la atención por parte de las organizaciones mundiales que tienen como compromiso velar por la paz. Solo en el momento en que estas organizaciones adquieran mayor legitimidad y medios para la acción podrá considerarse un organismo efectivamente global. La realidad político-social reclama que se fomente el respeto por un derecho internacional ampliamente reconocido y establecido como pilar en la lucha por la convivencia entre naciones. A la globalización de la economía debería acompañar la expansión de la democracia. En este sentido, los Estados harían muy bien en seguir el consejo de Kant: «El Estado [...] requerirá tácitamente —en secreto— a los filósofos, lo cual significa que les dejará expresarse libre y públicamente sobre las máximas generales de la guerra y de la paz [...] No quiero decir que el Estado deba dar la preferencia a los principios del filósofo sobre las sentencias del jurista [...] sino sólo que debe oírlos»⁴. Veremos precisamente lo que el filósofo de Königsberg, considerando las tensiones que existen en su obra, puede aportar a nuestra época, así como lo que opinan algunos de sus intérpretes.

Para ello, repasaremos el origen de la noción de ‘ciudadanía’ y en particular la de ‘ciudadano del mundo’, siguiendo la obra de M. Nussbaum. En sus escritos encontramos la bifurcación nacionalismo-patriotismo versus cosmopolitismo-universalismo y vemos cómo Kant sigue constituyendo una buena fuente para considerarla. Revisamos la distinción kantiana de ciudadano vs. individuo. Luego repasamos brevemente los requisitos para la paz duradera siguiendo las hipótesis del filósofo de Königsberg: la noción de república de repúblicas, la relación ente moral y política y el reino de los fines, con el fin de examinar la pretensión de que el ciudadano cosmopolita ha de ser concebido como ciudadano de su república y del mundo como conglomerado de repúblicas relacionadas.

⁴ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Buenos Aires, Editorial Porrúa, 1990, p. 235.

1. El concepto de ciudadanía revisitado. El giro kantiano de Nussbaum y el origen de las normas morales

La globalización y el cosmopolitismo suponen nuevas maneras de concebir la ciudadanía; y por ello, el antiguo concepto de ‘ciudadanía’ precisa ser reexaminado. Un ciudadano, para Kant, debe vivir tres tipos de ciudadanía, o, podríamos decir: la ciudadanía es un concepto que incluye tres niveles y, por tanto, son tres las “constituciones jurídicas” que rigen la vida de los ciudadanos: la *jus civitatis* que es la del “derecho político de los hombres reunidos en un pueblo”, la *jus gentium* o “derecho de gentes o de los Estados en sus relaciones mutuas” y la *jus cosmopoliticum*, es decir, «los derechos de la humanidad, en los cuales hay que considerar a los hombres... como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres».⁵

Entonces, ¿qué significa ser ciudadano cosmopolita (del griego *kosmou politês*)? Pues bien, además de la escuela cínica, los que se ocuparon de pensar la posibilidad de trascender la cualidad de ser ciudadano de una *polis* determinada, y pertenecer a una ciudadanía de carácter universal, fueron los sabios estoicos. Ellos trataron de fomentar la idea de que todos los hombres, sin excepciones, fueran considerados como ciudadanos. Martha Nussbaum, rastrea el origen del término en su ensayo *Patriotismo y Cosmopolitismo*⁶. Nos cuenta que Diógenes el cínico (412-323 a.C.) pronunció la frase famosa: “soy ciudadano del mundo” en una Grecia que consideraba constitutiva de la naturaleza humana la pertenencia a la *polis*. Con tal actitud, estaba rechazando los valores de la *polis*, y se ponía del lado de los sofistas del siglo V a.C. que daban preeminencia a la naturaleza sobre la ciudadanía con todas sus convenciones sociales. Podríamos afirmar que para Diógenes los anteojos de la *polis* nublaban, en vez de esclarecer, la visión del mundo. El fundador de la escuela cínica «rompió desde el uso del lenguaje figurado, la imagen tradicional

⁵ Kant, op.cit., pp. 221-222.

⁶ Nussbaum, Martha, (1999) pp. 13-29. Véase también “Kant and Cosmopolitanism”, en *The Cosmopolitanism reader*, Edited by Garrette Wallace Brown and David Held (Cambridge: Polity Press, 2010), 27-43. Sobre la reivindicación del cosmopolitismo a partir de Kant y de la tradición estoica, véase de José Javier Benítez Prudencio, “La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum”, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 3 (2010): 347-354.

del hombre griego como sujeto que se veía a sí mismo como individuo local, con tendencia a lo universal»⁷ (muy parecido al siuranense de nuestro ejemplo). Pero, ¿tiene esta posición algún eco en nuestros días? Trataremos de mostrar que Kant, si bien se orienta a privilegiar la posibilidad del cosmopolitismo, no logra ofrecer las bases políticas y jurídicas que lo hagan realizable.

Nacemos en una comunidad que es parte de una nación regida por un conjunto de leyes que fueron creadas mucho antes de que llegáramos a la existencia, pero también nacemos en el mundo donde las fronteras, como decía Séneca, las medimos “por el sol”⁸. Podemos preguntar con Nussbaum: ¿de dónde se desprenden los valores morales?, y responder que proceden de la consideración de la naturaleza humana en general que, en tanto tal, pertenece a la comunidad universal de deliberación, no solamente de las costumbres propias de la comunidad a la que pertenecemos. De la comunidad de deliberación se derivan los valores que se convierten en principios, como, por ejemplo, la justicia. Y es responsabilidad de todos los miembros de la especie defender esos valores por encima de las particularidades de la comunidad en la que vivan. Veamos cómo lo expresa:

Diógenes sabía que la invitación a pensar como ciudadano del mundo era, en cierto sentido, una invitación a exiliarse de la comodidad del patriotismo y de su sentimentalismo fácil [...] Evidentemente, ello no significa que los estoicos propusieran la abolición de las formas de organización política locales y nacionales y la creación de un Estado mundial. Su premisa era aún más radical: nuestra máxima lealtad no debe ser otorgada a ninguna mera forma de gobierno, ni a ningún poder temporal, sino a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos. En este sentido, la idea del ciudadano del mundo es la precursora y la fuente de la que emana la idea kantiana del “reino de

⁷ Fredy Fernández Márquez, “Patriotismo y cosmopolitismo en los procesos democráticos de Martha Nussbaum”, *Analecta política*, Vol. 1, No. 2 (2012) Medellín, p. 308.

⁸ Nussbaum, Martha, op.cit., p. 17.

los fines”, y ejerce una función similar a la hora de inspirar y regular la conducta moral y política.⁹

Al dar preeminencia a las leyes de la naturaleza, las que nos corresponden a todos por el hecho de ser humanos, sobre las de la Nación donde nacimos, la visión de Nussbaum corre el riesgo de convertirse en un “cosmopolitismo abstracto o desarraigado”, por lo que J. Martínez considera que «la ciudadanía humana no tiene por qué suprimir la categoría de ciudadanía vinculada al Estado nación ni la ciudadanía que enfatiza la participación y necesita para realizarse espacios sociopolíticos concretos [...] es decir soy ciudadano del mundo y ciudadano de mi país».¹⁰ Es precisamente a este respecto donde se bifurcan el “nacionalismo-patriotismo, del cosmopolitismo-universalismo” en la reflexión de Nussbaum¹¹.

En otras palabras, encontramos dos extremos en esta cuestión: por una parte, el nacionalismo y el patriotismo tienden, en principio, a recortar la visión que debemos tener de la humanidad en general, y nos llevan a construir sesgadamente cualquier apreciación sobre el resto de los humanos. Todos conocemos los ejemplos históricos de la barbarie a la que puede conducir un nacionalismo extremo. Y, por otra parte, el cosmopolitismo absoluto nos desarraiga de la realidad social en la que vivimos como individuos. La inclinación hacia cualquiera de los polos obstaculiza la construcción, por parte de la ciudadanía, de una identidad universal. La preocupación de los ciudadanos por vivir en una situación de paz, sin amenazas permanentes a su vida, condujo al contrato social entre los individuos. En el siglo XVII pensadores como Hobbes se ocuparon de teorizar sobre cómo lograr la paz civil en función de la creación del Estado. No obstante, una vez agrupados los individuos en diferentes Estados, es necesario lidiar con otro tipo de relaciones, mucho más complejas, para mantener la paz interna y externa. Es imposible que una comuni-

⁹ M. Nussbaum, op.cit., pp. 17-18.

¹⁰ Julio L. Martínez Martínez S.J., “Ciudadanía y migraciones”, *Corintios XIII, Revista de teología y pastoral de la caridad*, n° 131, Julio-Septiembre 2009, Madrid, Cáritas Española Editores, p. 123.

¹¹ Fredy Fernández M., op.cit., p. 309.

dad no se vea afectada por los aconteceres de sus aledaños y, con mayor razón, si están en guerra con ellos. Kant reflexionó ante esta circunstancia de carácter ético y político, con miras a crear una fórmula de paz duradera entre los Estados. Esto suponía un ordenamiento jurídico que traspasara las fronteras y fuera útil y aceptable para todos los Estados implicados en tal orden. Con esta investigación como norte, el filósofo de Königsberg escribió su famoso opúsculo *La paz perpetua*, influyente en su época y que sigue teniendo vigencia tal como lo han mostrado algunos de sus intérpretes.

Pues bien, en cuanto a la crítica mencionada, que señala la posible hiperabstracción de la noción de cosmopolitismo en Nussbaum, consideramos que el cosmopolitismo no deviene abstracción ultrahumana si se piensa en el contexto de la relación del individuo con sus problemas y formas de ser, con la comunidad mayor que es la humanidad completa de la cual es miembro. Es decir, no se trata de pensar abstractamente a una humanidad genérica ideal y derivar de allí una moralidad también ideal. De hecho, esto no lo proponen ni Nussbaum, ni Kant, quien advertía que en la relación entre los Estados es más apreciable la maldad humana, y el término derecho, si bien muy usado en la retórica pública, no tiene la efectividad que sí se observa dentro de cada Estado. Aquí este filósofo señala que el camino hacia la paz se encuentra amenazado. Desde una posición moral y ya no jurídica apela a la idea de la confederación de Estados. Al postular el derecho cosmopolita, expresado en la hospitalidad y visita basadas en el derecho originario a la superficie finita de la tierra, Kant, con cierta cautela, advierte que no se trata de una «representación fantasiosa ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes»¹².

Por otro lado, la bifurcación expresada por Nussbaum se podría suavizar siguiendo una interpretación diferente; la que se propone a partir del uso kantiano del concepto de patriotismo, al considerarlo más bien como «el gozne de efectiva unión entre el derecho político estatal y el derecho cosmopolita, sosteniendo que la culminación de la constitución republicana se encuentra vinculada en Kant con la

¹² Kant, op.cit, p. 229.

ampliación de los límites del derecho y la progresiva conversión de todos ‘los hijos de la Tierra’ en ciudadanos del mundo»¹³. No obstante, es necesario advertir que el derecho estatal fue concebido por Kant a partir de la insociable sociabilidad y, en definitiva, de la guerra.¹⁴ Y esto haría menos plausible la idea de colocar en un mismo terreno dicho derecho con las aspiraciones cosmopolitas cuya concepción supone el logro de la paz.¹⁵ Veamos cómo Kant asume este desafío.

2. Las condiciones de la paz perpetua

a. La noción de república de repúblicas

Recordemos que es muy diferente ser el simple integrante de una sociedad, un individuo cualquiera, que ser *ciudadano* de una comunidad. Tanto el Estado como la ciudadanía suponen ideas normativas cuyo fin es propiciar el paso de una asociación a una comunidad. Para Kant, el estatus de ciudadano es el que corresponde a los miembros de una República, y ésta es imprescindible para que reinen la libertad, la independencia y la igualdad de derechos y, en consecuencia, una situación de paz duradera y estable. Pues el filósofo de Königsberg, en armonía en este punto con Hobbes y en desacuerdo con Rousseau, aseveraba que la naturaleza humana se

¹³ Sánchez Madrid, Nuria, “¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas”, *Revista de Estudios Kantianos*, Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Vol.1, Núm. 2 (2016) pp. 191-206. Sánchez Madrid se refiere en este caso a la interpretación de Kleingeld, P., “Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism”, en *Philosophy Compass* 11/1 (2016), 14-23.

¹⁴ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp.39-66.

¹⁵ Hasta cierto punto se podría decir que es un riesgo extrapolar el derecho estatal al escenario cosmopolita. A menos que se acepte la idea de un cosmopolitismo parcial que supone reconocer los valores específicos de las comunidades nacionales, y quizás ello suponga alejarse mucho más de las expectativas que tenía Kant. Véanse al respecto las sugerentes reflexiones de Kwame Anthony Appiah, “Ethics in a World of Strangers: W.E.B. Du Bois and the Spirit of Cosmopolitanism”, en AA.VV., *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Department of English and American Studies, 2007, pp.15-44.

inclina inevitablemente hacia la guerra. La paz hay que quererla intencionalmente, es una conquista de la voluntad basada, de entrada, en el republicanismo, donde la soberanía reposa en tres poderes separados, el ejecutivo, el legislativo y el judicial.¹⁶

Además, en una república, piensa Kant, todo súbdito tiene que ser un ciudadano y los que gobiernan son conciudadanos de los súbditos; juntos reflexionan sobre los costos de la guerra y deciden voluntariamente evitarla.

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concepto de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua. He aquí los motivos de ello. En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra [...] En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo. El jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida regalada.¹⁷

Es importante recordar aquí que en *La paz perpetua* se reconocen dos formas de gobierno: «la ‘republicana’ o la ‘despótica’». Y se sostiene que mientras «el ‘republicanismo’ es el principio político de la separación del poder ejecutivo — gobierno— y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado»¹⁸. Luego se dice que la democracia es un despotismo, y no es representativa, pues «funda un poder ejecutivo en

¹⁶ Dice Kant: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*”. *La Paz Perpetua*, sección segunda, proemio.

¹⁷ Kant, op.cit. 1990, pp. 222-223.

¹⁸ *Ibid.*, p. 223.

el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno [...] todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad».¹⁹ Esta distinción puede sonar incomprensible fuera del contexto de finales del siglo XVIII donde predominaba la idea del despotismo ilustrado. Hoy consideramos al despotismo del siglo XVIII como un absolutismo, un ideal de la monarquía que buscaba el bien del pueblo sin el pueblo y donde la separación de poderes era inconcebible. No obstante, *mutatis mutandi*, la república kantiana equivale, sin duda, a la democracia representativa de nuestro tiempo. Es por ello que algunos intérpretes hablan de democracia donde Kant escribe “república”: «La idea de república», dice, por ejemplo, Juan Carlos Velasco, “no sólo es compositible con la de democracia, al menos en su forma representativa, sino que como ya advirtieron contemporáneos de Kant, son términos difícilmente separables»²⁰. Un poco más adelante añade:

La condición (necesaria) de la paz es una constitución republicana o, dicho con otras palabras, la democracia, si nos atrevemos a traducir el término kantiano de modo infiel en cuanto a su literalidad, pero completamente fiel respecto a su sentido político actual. La democracia se presenta entonces como el medio más adecuado, tanto para la regulación de conflictos como para su prevención, en orden a lograr una paz firme y duradera²¹.

Al igual que un imperativo de la razón conduce a los humanos a salir de su naturaleza salvaje y preservar su vida individual mediante un primigenio contrato social y constituirse en ciudadanos de un Estado que tenga la forma de república,

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Velasco, Juan Carlos, “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, *Isegoría*/ 16 (1997) Instituto de Filosofía ISIC, Madrid, p. 99.

²¹ *Ibíd.*

los Estados deben unirse en la legislación superior de una república universal o en una federación de Estados²² para evitar la guerra entre ellos:

Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones —*civitas gentium*— que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, [...] entonces, para no perderlo todo, en lugar de la idea positiva de una república universal puede acudirse al recurso negativo de una federación de pueblos que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras...²³

Es valiosa la advertencia de Sánchez cuando afirma que «todas las exhortaciones a la extensión de la legalidad republicana y sus mecanismos de garantía a la totalidad del planeta no pueden servirse del recurso a la coacción»²⁴, y añade que en Kant encontramos múltiples niveles “en el planteamiento de la ley y los derechos”²⁵. Es decir, no es aplicable el mecanismo de coacción que funciona a nivel de individuos dentro de una república particular, a la compleja unidad de varias repúblicas en una federación, o a todo el mundo convertido en una comunidad republicana de repúblicas. A menos que un pueblo pueda formar parte de una confederación si muestra *madurez política*, mientras que los que no tienen esa madurez no pueden establecer relaciones consensuadas legales con otros estados. Así que, para que una república forme parte de una federación de repúblicas tiene que tener el

²² Para lograr una paz estable, “tres son las principales propuestas kantianas al respecto: la formación de gobiernos democráticos, la instauración de una federación de Estados libres y la constitución de un derecho cosmopolita”. Velasco, Juan Carlos, op.cit., p. 91.

²³ Kant, op.cit, 1990, p. 227.

²⁴ Sánchez, Nuria. (2016) p. 194.

²⁵ Ibid.

suficiente desarrollo ético-político para ser capaz de adoptar, consensualmente, un conjunto de leyes que regirán a las repúblicas unidas, sin sentir que tales leyes son represivas o que coaccionan su modo de relación.

El problema consiste en dilucidar cuáles leyes, morales o jurídicas, predominan sobre las otras a la hora de tener que resolver un problema individual, estatal o interestatal; y cómo lograr que tantos grupos de legislaciones no entren en conflictos que conduzcan a imposibles jurisprudencias, o a una guerra en el peor de los casos. Esto supone plantearse un marco más general, a saber, la conexión entre moral y política.

b. La relación entre moral y política.

Es conveniente destacar que Kant piensa en la posibilidad de que la ley moral sea aplicable en el ámbito cosmopolita. La humanidad como un todo se rige por unas leyes morales universales que preservan los derechos humanos y sirven de mediadoras con la legislación de cada Estado. Tal como afirma Lucy Carrillo:

Según Kant, ninguna nación o confederación de naciones puede consentir o cometer ninguna injusticia ni violar los derechos del más miserable de los seres humanos en aras del mantenimiento o aumento del propio poder. En esto consiste la idea kantiana de que la ley moral opere a través de las leyes públicas, y que Kant comprende como el problema de la mediación entre el universalismo de la ley moral y el particularismo de la legalidad de cada Estado. Para Kant es claro que el trato que debe dar un Estado a sus ciudadanos no es asunto que pueda estar expuesto a libres prerrogativas: Los derechos de los ciudadanos se fundan en los derechos humanos; no se contradicen, sino que se implican mutuamente.²⁶

²⁶ Carrillo Carrillo, Lucy, “El concepto kantiano de ciudadanía” Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia, 2010, p.106.

La humanidad está por encima de la ciudadanía así como lo moral sobre lo político. Una nación no puede cometer una injusticia contra uno de sus súbditos si existe una ley moral cosmopolita que garantice la uniforme aplicación de la justicia a cada ser humano. Desde el punto de vista de la omnicomunidad humana, todos los hombres tienen los mismos derechos fundamentales. Es sencillo entender cómo esta propuesta kantiana favorece la paz entre los pueblos, aunque no haya garantía de que un determinado Estado acepte una ley moral universal por encima de sus leyes ciudadanas, como se puede constatar históricamente. En otro texto hemos planteado, teniendo presente las reflexiones de Habermas, que «el camino trazado por Kant está lleno de dificultades que, si bien no hacen imposible pensar en las vías que conducen hacia la paz perpetua, suponen un conjunto de obstáculos para concebir sus condiciones de posibilidad».²⁷

No obstante, al considerar el alcance de los derechos, encontramos que el mero hecho de ser humano garantiza el derecho a tener derechos, «porque un individuo sólo puede albergar la esperanza de que se le respeten sus derechos si cuenta con el título de ciudadanía que le confiere un estado particular».²⁸ Esto constituye, según Carrillo, el escollo que encuentra Arendt, a saber, que es desde su condición de ciudadano de algún estado particular que a un individuo le es reconocido o no el derecho a tener derechos, derivado del hecho de ser humano. De alguna manera la pertenencia a la ciudadanía de un estado particular se torna condición *sine qua non* para tener derechos humanos y no al revés. No obstante, Kant estableció de otra manera el vínculo entre los derechos humanos y los derechos ciudadanos. No se trata de que un Estado particular tenga el deber de reconocer la ley moral cosmopolita como un imperativo que funciona únicamente hacia el interior de su territorio y sobre la población que lo ocupa, presuponiendo que las consecuencias del recono-

²⁷ Astorga, Omar, “Kant y el derecho cosmopolita. ¿Qué significa ser ciudadano del mundo?”, en José Luis Villacañas, Julia Muñoz y Nuria Sánchez Madrid (Coord.). *El ethos del republicanismo cosmopolita. Perspectivas euroamericanas sobre Kant*, Peter Lang Editores, 2020 (en prensa). Véase de Jürgen Habermas *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp.147-170.

²⁸ Carrillo, Lucy, op.cit, p.106.

cimiento o desconocimiento de los derechos humanos y la aplicación de las correspondientes leyes para preservarlos, las sufren los habitantes de ese Estado. Más bien, Kant hace énfasis en los efectos que tal modo de acción tendría sobre los otros Estados de la comunidad humana. Eleva la propuesta de la confederación mundial de Estados regida por el derecho internacional, con consecuencias que aparentemente serían claras para la relación entre sus miembros.

En este punto es necesario advertir que no hay en Kant un tránsito diáfano del derecho internacional al derecho cosmopolita. Constanza Núñez comenta la opinión de Habermas al respecto: “otro elemento que para Habermas permite explicar las contradicciones del modelo jurídico cosmopolita kantiano es la unión conceptual que realiza entre soberanía, pueblo y Estado”.²⁹ Y añade que Kant identifica la idea de derecho cosmopolita con la de república mundial. Habermas, a pesar de estos problemas, no renuncia a concebir también un modelo cosmopolita, pero piensa que lo mejora al fundamentarlo en la noción de soberanía compartida, en vez de la soberanía indivisible kantiana.

Para Kant la soberanía de un Estado no debe encarnar la autoridad última del derecho, es decir, no puede evadir los derechos humanos recogidos en el *derecho cosmopolita*, que está presente con una sola fórmula en todos los Estados. El derecho cosmopolita supone una superación del derecho internacional que controla Estados inestables en estado de naturaleza (que ya vimos tiende a la guerra). El derecho a tener derechos arendtiano, entonces, no depende del hecho de ser ciudadano de un Estado particular. Está inscrito en la naturaleza de cada individuo antes de convertirse en ciudadano de un país y súbdito de una república. Así, Kant resuelve el problema antes de que Arendt lo planteara. No es el ciudadano el que

²⁹ Núñez Donald, Constanza, “Habermas y el constitucionalismo cosmopolita: una reconstrucción argumentativa”, Revista *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Universidad Nacional de La Plata. UNLP. Año 15/Nº 48-2018. Anual. Impresa ISSN 0075-7411-Electrónica, p.1.133. En el caso de Rawls valga señalar que al proponer una actualización del clásico derecho de gentes se propone el controversial asunto de la incorporación de pueblos que no han alcanzado un desarrollo político liberal. Véase al respecto John Rawls, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, pp.101-104.

reclama su derecho a tener derechos. El ser humano que posee esencialmente ese derecho es el que, además, decide ser ciudadano de una república particular.

Valga destacar la posición de Dante Augusto Palma (en contraste con las interpretaciones de Habermas y Rawls), quien afirma que «Kant se inclina por la Confederación sólo en el contexto del Derecho de Gentes y que, una vez dentro del ámbito del Derecho cosmopolita, el de Königsberg pregonaría por la superación de ésta en la forma de una República mundial[...]En el Derecho cosmopolita, [...] las entidades ontológicamente privilegiadas, en cuanto a ser depositarias de derechos, son los individuos»³⁰. Esto es lo que, a nuestro parecer, quiere indicar Kant cuando expresa que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica. Es decir, el derecho cosmopolita es una elevación del derecho internacional (de gentes). Es pertinente aclarar que en ningún momento Kant propone que todos los Estados se fundan en uno sólo, como una especie de monarquía total. Se trata de que los tres grupos: individuos en un Estado, Estados entre sí e individuos de la humanidad, cohabiten ordenadamente.

Kant establece en el tercer artículo definitivo de *La paz perpetua*, que “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”, entendiendo por ‘hospitalidad’: “el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro”³¹. Se trata de afirmaciones que muestran, sin embargo, un notable contraste con los masivos procesos migratorios que se han producido en diversas regiones del planeta.³² Habermas señala otros problemas en la teoría kantiana del derecho cosmopolita. Por ejemplo, repasa algunas muestras históricas que demuestran que las predicciones de Kant no se cumplieron. Y nos dice que está comprobado estadísticamente que

³⁰ Palma, Dante Augusto, “¿Confederación de Estados o República mundial? Aportes para una exégesis del proyecto cosmopolita de Kant”, *Res Publica*, Revista de Filosofía Política de la Universidad de Murcia, N°25, 2011, pp. 2-3.

³¹ Kant, I., op.cit, 1990, p. 227.

³² Véase, por ejemplo, Guerra González, María del Rosario y Sánchez Matías, Maribel, “¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad kantiana?”, en REMHU, *Revista Interdisciplinar de movilidad humana*, Brasilia, v. 26, n. 53, ago. 2018, pp. 205-218.

las repúblicas no tienen una historia que refleje menos guerras que otras organizaciones políticas. Tampoco considera realista la pretensión kantiana de que un grupo de Estados, en estado de naturaleza, inclinados a la guerra, puedan cesar en sus contiendas por motivos morales³³. Pero al final de su análisis, Habermas también propone, como vimos, un derecho cosmopolita y la creación de una Constitución —en este punto va más allá de Kant— para que haya un vínculo jurídico entre los Estados. La ventaja consistiría en poder sancionar a los Estados que no cumplan con la Constitución.³⁴

No obstante, como bien acota Juan Carlos Velasco parafraseando a Rawls, «hay comunidades culturales y nacionales que representan valores tan radicalmente diferentes que no parece posible construir en el mundo, considerado globalmente, un orden político respaldado por la fuerza del derecho cuya estructura básica fuese aceptable para todos»³⁵. Es decir, la creación de tal Constitución pensada por Habermas parece utópica en el mundo real. O, como diría Kant, para que una Constitución cosmopolita fuera aceptada por todos los Estados, estos deberían tener plena madurez política —como vimos— y la realidad es que nunca se ha cumplido semejante ideal.

c. La paz cosmopolita en el reino de los fines.

Recordemos que en una república kantiana los súbditos son legisladores y que Kant no fusiona el orden de lo legal con el orden de lo moral. Se trata más bien de una situación jerárquica entre leyes y valores que es libre, consensual y racionalmente decidida por los legisladores en cada Estado. Todo ciudadano debe cumplir lo que ordena la ley pública pues él mismo lo ha decidido libremente, y esa ley pública está en armonía con los derechos humanos, que acepta también racionalmente. La moralidad se ocupa de las intenciones del obrar y la ley debe condu-

³³ Jürgen Habermas, op.cit., cit., pp.147-170.

³⁴ Una clara insistencia en favor del constitucionalismo global se halla en Luigi Ferrajoli, *Constitucionalismo más allá del estado*, Madrid, Trotta, 2018.

³⁵ Velasco, Juan Carlos (1997) p. 14.

cir al bien común. Como explica oportunamente Granado: «Al considerar la paz perpetua como un proceso» de “preservación de la identidad moral de los actores, la fórmula cosmopolita comunitaria desafía las tendencias homogeneizadoras y uniformizadoras»³⁶. Así pensada, tomando en cuenta la naturaleza humana racional-moral, la constitución del Estado particular como parte de una república cosmopolita, tiene la pretensión fundamental de otorgar sentido a la vida del individuo. La base moral de la doctrina política de los derechos humanos, según Kant, se articula sobre las formulaciones del imperativo categórico³⁷ en el *reino de los fines*³⁸, en el que ha de constituirse la comunidad humana. Recordemos que cada ser humano debe ser tratado como un fin en sí mismo, y en el cumplimiento de este requerimiento se obtienen dos consecuencias positivas para la vida en sociedad, a saber: la libertad de cada individuo se restringe en el punto en que toca la libertad de los demás y los intereses personales se subordinan al interés común. Sobre este asunto, Lucy Carrillo nos dice que «la idea de un *reino de fines* es la idea de una comunidad de seres razonables unidos por leyes objetivas que hacen valer la existencia de cada uno en tanto fin en sí mismo, a la vez que hacen valer también lo útil para todos, en tanto medios».³⁹

³⁶ Granado Almena, Víctor, “Cosmopolitismo, Paz y Democracia: repensando el lugar kantiano de la política en un mundo global”, *Con-Textos Kantianos*, International Journal of Philosophy, N.º 3, Junio, 2016, p. 511.

³⁷ Véase al respecto Rivera Castro, Faviola, “El imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, UNAM, *Revista Digital Universitaria*, 10 de diciembre 2004, Volumen 5, Número 11, p. 3).

³⁸ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant dice: “Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines[...]Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro” (Kant, op.cit, 1990, p. 47).

³⁹ Carrillo, Lucy, op.cit., pp. 104-105.

La tercera formulación del imperativo categórico libera a la voluntad de la sumisión a leyes que no se originan por su propio designio, y la convierte en la “legisladora universal” que no se somete por interés egoísta a ningún deber ciudadano, sino que es «una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas universalmente»⁴⁰, siendo este, así, un imperativo “incondicionado”. En otras palabras, según Kant: «si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), solo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto; pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo a que obedece».⁴¹

Hemos considerado, brevemente, la relación entre moralidad y política que plantea Kant y que ha sido objeto de discusión por algunos filósofos de nuestro tiempo. Decíamos al principio, y vamos a repetirlo, que los valores morales, según Nussbaum, se desprenden de la consideración de la naturaleza humana en general que, en tanto tal, pertenece a la comunidad universal de deliberación, no de las costumbres propias de la comunidad a la que pertenecemos. De la comunidad de deliberación se derivan los valores que se convierten en principios, como por ejemplo la justicia. La república cosmopolita kantiana busca hacer valer el *reino de los fines*, es decir, «una comunidad de seres razonables unidos por leyes objetivas que hacen valer la existencia de cada uno en tanto fin en sí mismo, a la vez que hacen valer también lo útil para todos, en tanto medios»⁴². Así concebido, el derecho cosmopolita kantiano y la idea de una ciudadanía global no ha sido una realidad, ni en su tiempo ni en el nuestro, pero constituye el desafío de construir una sociedad capaz de producir un estado de paz estable entre ciudadanos que sean realmente libres y con capacidad de autolegislar bajo la pretensión de que la bús-

⁴⁰ Kant, op.cit, 1990, p. 47.

⁴¹ Ibid.

⁴² Carrillo, Lucy, op.cit., p.105.

queda del bien no quede anclada al egoísmo individualista, «sino a la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unificado de un modo cosmopolita»⁴³. Ese desafío, a su vez, siempre tendrá que ser evaluado teniendo presente las tendencias antagónicas que llevan a hacerlo pensar como una utopía. Kant estaba consciente de la persistencia de estas tendencias, propias de la naturaleza humana. Desde sus reflexiones sobre la historia desde un punto de vista cosmopolita hasta sus escritos antropológicos, pasando por sus investigaciones metafísicas, es visible la tensión que se aprecia entre la búsqueda de la paz perpetua y el reconocimiento de las tendencias conflictivas inherentes a la naturaleza humana.

Caracas, agosto, 2020

BIBLIOGRAFÍA

Appiah, Kwame Anthony, “Ethics in a World of Strangers: W.E.B. Du Bois and the Spirit of Cosmopolitanism”, en AA.VV., *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Department of English and American Studies, 2007, pp.15-44.

Astorga, Omar, “Kant y el derecho cosmopolita. ¿Qué significa ser ciudadano del mundo?”, en José Luis Villacañas, Julia Muñoz y Nuria Sánchez Madrid (Coord.). *El ethos del republicanismo cosmopolita. Perspectivas euroamericanas sobre Kant*, Peter Lang Editores, 2020 (en prensa).

Benítez Prudencio, José Javier. “La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum”, en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía* 3 (2010): 347-354.

⁴³ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, p. 293.

Ferrajoli, Luigi, *Constitucionalismo más allá del estado*, Madrid, Trotta, 2018.

Carrillo Carrillo, Lucy, “El concepto kantiano de ciudadanía”, en *Estudios de Filosofía*, Colombia. Núm. 42, p. 103-122, 2010.

Granado Almena, Víctor, “Cosmopolitismo, Paz y Democracia: repensando el lugar kantiano de la política en un mundo global”, *Con-Textos Kantianos*, International Journal of Philosophy, N.º 3, junio 2016.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, 147-170.

Kant, Immanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 39-66.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Buenos Aires, Editorial Porrúa, 1990.

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991 Madrid, Alianza, 1991.

Martínez Martínez, Julio, “Ciudadanía y migraciones”, *Revista Corintios XIII*, Julio-Septiembre 2009/ nº 131, Caritas Española Editores, Madrid, 2009.

Márquez, Fredy Fernández, “Patriotismo y cosmopolitismo en los procesos democráticos de Martha Nussbaum”, en *Analecta política*, Medellín, Vol. 1, No. 2, 2012.

Núñez Donald, Constanza, “Habermas y el constitucionalismo cosmopolita: una reconstrucción argumentativa”, en Revista *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Universidad Nacional de La Plata. UNLP. Año 15/Nº 48-2018. Anual. Impresa ISSN 0075-7411-Electrónica ISSN 2591-6386, 2018.

Nussbaum, Martha, *Los Límites del patriotismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

Nussbaum, Martha. “Kant and Cosmopolitanism”, en *The Cosmopolitanism reader*, Edited by Garrette Wallace Brown and David Held, Cambridge: Polity Press, 2010, 27-43.

Palma, Dante Augusto, “¿Confederación de Estados o República mundial? Aportes para una exégesis del proyecto cosmopolita de Kant”, *Res Publica*, Revista de Filosofía Política de la Universidad de Murcia, Nº25, 2011.

Rawls, John, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rivera Castro, Faviola, “El imperativo categórico en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en *Revista Digital Universitaria*, México, Vol. 5, Núm. 11, 10, 2004.

Sánchez Madrid, Nuria, “¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas”, en *Revista de Estudios Kantianos*, Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Vol. 1, Núm. 2, 2016.

Velasco, Juan Carlos, “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, en *Isegoría* 16, Instituto de Filosofía ISIC, Madrid, 1997.

RASGOS DE LA ÉTICA DE TEOFRASTO

Jacob Buganza*

Resumen

El autor tiene como finalidad principal exponer algunos aspectos de los *Caracteres* de Teofrasto con el fin de destacar su dependencia teórica en relación a Aristóteles. El artículo retoma, en primer lugar, los aportes de Alfonso Reyes en su exposición de la ética del discípulo del Estagirita. En segundo lugar, retoma la intención general de los *Caracteres* para, en tercer y último término, revisar cuatro caracteres de acuerdo con Teofrasto y su vínculo con la ética de Aristóteles, a saber, la vanidad, la avaricia, la cobardía y la afición por la maldad.

Palabras clave: ética clásica, peripatetismo, ética aristotélica, ética teofrastiana

TRAITS OF THEOPHRASTUS ETHICS

Abstract

The main purpose of the author is to expose some aspects of the *Characters* of Theophrastus in order to highlight their theoretical dependence on Aristotle. The article takes up, in first place, the contributions of Alfonso Reyes

* Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana, jbuganza@uv.mx

in his exposition of the ethics of Aristotle's disciple. Secondly, it takes up the general intention of the *Characters* to, in third place, study four characters according to Theophrastus and his link with Aristotle's ethics: vanity, greed, cowardice, and fondness for evil.

Key words: Classical Ethics, Peripateticism, Aristotelian Ethics, Theophrastean Ethics.

1. Introducción

En este trabajo, nos proponemos recuperar partes de un texto clásico de la historia de la ética, a saber, los *Caracteres* de Teofrasto, discípulo de Platón pero, sobre todo, de Aristóteles. Este último confía a Teofrasto de hecho la dirección del Liceo, volviéndose así cabeza de los peripatéticos una vez que el maestro se retira al Calcis en los graves momentos de tensión política que experimenta Atenas. Primero, retomaremos algunas anotaciones de Alfonso Reyes, quien dedica un capítulo entero de su libro *La crítica en la edad ateniense* a Teofrasto, con algunas anotaciones biográficas y sobre la metafísica de este importante peripatético. En segundo lugar, expondremos la intención de los *Caracteres* para, en un tercer momento, revisar cuatro de estos a la luz de la ética de Aristóteles, a saber, la vanidad, la avaricia, la cobardía y la afición por la maldad.

2. Rasgos biográficos y un apunte sobre la metafísica de Teofrasto

Como bien apunta Alfonso Reyes, “el imperio de Aristóteles se reparte en su descendencia. Desde luego, los peripatéticos heredan de él la aptitud problemática mucho más que la sistemática; el método para adueñarse de las cosas particulares, mucho más que el abarcar los conjuntos cósmicos; y más que la ambición filosófi-

ca, la inquietud histórica propia de una cultura en balance”¹. Efectivamente, estos tres rasgos caracterizan a la escuela peripatética que sigue inmediatamente al fundador: 1) aptitud problemática en la inquisición, 2) interés por lo particular y 3) interés por la historia. Teofrasto, en cierta medida, encarna estas tres características que señala Reyes. Pero antes habrá que revisar algunos rasgos biográficos del importante padre de la botánica.

Según Diógenes Laercio, Teofrasto era nativo de Ereso, en donde era conocido como Tírtamo; Aristóteles, por su divino estilo, le cambia el nombre, que es con el que la posteridad lo recuerda. Se forma primero con Leucipo, que era su paisano, después estudia con Platón y, finalmente, con Aristóteles. Cuando Aristóteles se traslada a Calcis, lo sucede como director del Liceo. Entre sus discípulos se cuenta el célebre cómico Menandro. Entre sus virtudes, se cuentan la laboriosidad y el estudio, también se destaca su labor de filólogo, y Diógenes apunta que era “amigo de hacer el bien”. Muere a los ochenta y cinco años, luego de un declive, ciertamente natural, de su trabajo docente. Su obra, por lo demás, es vastísima, y lamentablemente pocas notas han sobrevivido. Diógenes Laercio afirma que escribió *Sobre los primeros y segundos analíticos*, *Reducción de los lugares*, *Sobre los sentidos*, *Contra Anaxágoras*, *Sobre los dogmas de Anaxágoras*, *Sobre los dogmas de Anaxímenes*, *Sobre las líneas invisibles*, *Diferencias de las virtudes*, *Sobre el reinar*, *Sobre la vejes*, *Sobre la astrología de Demócrito*, *Sobre los hombres*, *Sobre el ornato*, *Sobre Empédocles*, *Sobre la diferencia de la voz de los animales homogéneos*, *Sobre el deleite según Aristóteles*, *Sobre la felicidad*, *Sobre las definiciones* y, justamente, *Sobre los caracteres morales*².

Ahora bien, como se había dicho, Teofrasto encarna los tres rasgos que los descendientes de Aristóteles asumen luego de la desaparición del fundador del

¹ Reyes, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense*, El Colegio de México, México, 1941, p. 327.

² Cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, V, 4.

Liceo. Particularmente se pueden ver en los textos de filosofía primera del oriundo de Ereso. Por analogía con los contenidos, hoy se denomina a esta obra aporética, según la caracteriza Giovanni Reale, con el nombre de *Metaphysica*, pues evidentemente no es el nombre impuesto por el autor³. El aprecio de Teofrasto por las ciencias naturales se pone de relieve en los contenidos de la obra, sobre todo si se lee como separación crítica en relación con Aristóteles, pues las intenciones de este último, sobre todo en filosofía, estriban en mantener para la especulación metafísica un carácter fundacional y trascendente, especialmente en vinculación con la cosmología o física. En un pasaje sumamente esclarecedor, Battista Mondin resume los contenidos de la obra en estos términos: “De la *prote philosophia* Teofrasto conserva la definición aristotélica de teoría de las causas y primeros principios. También para él es una ciencia divina, o sea, una doctrina de las realidades supremas, inmóviles e inmutables, inteligibles y suprasensibles. Pero luego el discurso que desarrolla en su *Metafísica* es un discurso esencialmente cosmológico. Cosmológicas son las 20 aporías que se propone tomar en consideración, cosmológicas son las funciones que asigna a Dios y a las substancias separadas. En la metafísica de Teofrasto, el *ser* y la *substancia* no constituyen un problema formalmente autónomo respecto a la cosmología. Para Teofrasto se trata, en metafísica, de explicar el mundo en todas sus peculiaridades, el mundo en cuanto mundo. Pero hay más. Una vez eliminada la problemática del ser y la substancia, su metafísica tiende fatalmente a restringirse en una forma de *cosmología*: las causas, los principios y Dios mismo interesan a Teofrasto no para explicar metafísicamente el ser y la substancia, sino para explicar el mundo físico”⁴.

Además, Teofrasto se separa de Aristóteles en relación con el finalismo natural: “es el finalismo intrínseco al movimiento de las cosas de este mundo el hilo que Aristóteles sigue para llegar al mundo de la trascendencia, de las substancias

³ Reale, Giovanni, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia, 1964.

⁴ Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1999, p. 402.

separadas, del Motor inmóvil. Ahora bien, es precisamente este hilo insustituible el que corta Teofrasto. Afirma que el finalismo está presente en la naturaleza sólo en una mínima porción [...] Cortado el hilo del finalismo, el recorrido metafísico de Aristóteles se vuelve imposible”⁵. Se trata de deslindes fundamentales los que efectúa Teofrasto en relación a su predecesor en la dirección del Liceo. No se puede especular, con certeza alguna, sobre la manera en que su separación del finalismo influye en su concepción de los seres vivos, sobre todo en el campo de la botánica, en donde el finalismo, en la lectura de Aristóteles, se verifica una y otra vez. Zeller y Mondolfo llegan a afirmar, por la incertidumbre a la que pueden llevar los fragmentos de Teofrasto sobre argumentos metafísicos, que más valdría omitir el juicio sobre la finalidad; sólo es posible, para ellos, asegurar que Teofrasto no deja de ver las dificultades que la teoría teleológica de Aristóteles encierra⁶.

3. Intención de los *Caracteres*

Los *Caracteres* es la otra obra de Teofrasto que, atravesando la historia por un camino o por otro, ha llegado hasta la actualidad, aunque la sombra de su autenticidad no haya estado ausente. A quien ha leído literatura costumbrista, le parece que los *Caracteres* son una obra embrionaria de tal género literario; pero posee, además, elementos científicos, que son los que vale la pena recuperar. Como hace notar el mismo Alfonso Reyes, en cuanto al “asunto” del opúsculo, se “diseñan siluetas, no se pintan retratos; tipos abstractos, no personas individuales. Dentro de esos contornos caben muchos hombres posibles, pero ningún hombre cabría entero. La naturaleza ha sido simplificada. Se escoge una sola inclinación, y se le acompa-

⁵ Ibid., p. 403.

⁶ Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. VI, La Nuova Editrice, Florencia, 1966, p. 366. Todavía ellos llegan a decir que lo más seguro es que Teofrasto no se separe de Aristóteles, pero en su tiempo la edición de la *Metafísica* de Teofrasto no había sido publicada por Giovanni Reale.

ña sin distraerse un punto, y sin confundirla con otra por mucho que se le parezca. Nunca se entrecruzan las líneas paralelas. Si el pobre, el miserable y el avaro recogen un mendrugo del suelo, sus motivos nunca se confunden: el primero lo hace por necesidad; el segundo, por no desprenderse de nada; el tercero, por aumentar sus bienes. En la compleja realidad humana, todas las venas se entrelazan. En la anatomía moral que Teofrasto dibuja, se inyecta una sola vena para abultarla y verla, y se le sigue pacientemente por todo su trayecto. Esto no es novelística; esto es disciplina aristotélica llevada a sus últimas consecuencias, victoriosamente transportada del firme terreno de la teoría al resbaladizo terreno del ejemplo”⁷.

A diferencia de lo que sucede en el campo de la filosofía primera, y siguiendo a Zeller y Mondolfo, puede decirse que la ética de Teofrasto acepta los principios aristotélicos; lo que hace es desarrollar con mayor precisión algunos puntos o cuestiones particulares. No deja de haber, sin embargo, cierto viraje, sobre todo en relación a la cuestión de los bienes externos y no tanto en el campo de los principios, esto es, en el “valorar y disponer de modo diverso los elementos de cuya conexión trata justamente la ética. Así, Aristóteles no había negado que los bienes y las condiciones de vida externas tuvieran un cierto peso en la vida moral del hombre, sino que había visto en ellas sólo un instrumento y subsidio de la actividad ética, exigiendo que fueran controlados por la virtud práctica. Teofrasto, por el deseo de eliminar todos los motivos de perturbación, atribuye a las cosas externas un valor y atención un tanto más grande”⁸. En realidad, pues, no hay un cambio de principios, sino una acentuación distinta, dicen Zeller y Mondolfo.

⁷ Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 337. No vamos a traer a colación la discusión, motivada por el compendio de Ario Didimo sobre ética, si ésta es estoica o peripatética, esto es, teofrástea, que el célebre Hans von Arnim avivó el siglo pasado con la publicación de *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Hölder, Pichler y Tempsky, Viena, 1925, 196pp. Nos limitamos, pues, a los *Caracteres* de Teofrasto, como ha hecho la tradición desde la Antigüedad.

⁸ Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 400-401.

Aun a pesar de la discutida autenticidad del Prólogo a la obra, parece que el apócrifo escritor indica el objetivo de la misma con toda nitidez, aunque el tono moralizante de la que está empapada no aparezca, como tal, a lo largo del escrito, salvo en el caso de los agregados bizantinos que aparecen al final de algunos capítulos. En efecto, en este Prólogo, el autor asegura a Polibio que, tras una dilatada observación de la “naturaleza humana” (ἀνθρωπίνην φύσιν), es capaz de brindar una serie de “paradigmas” (παραδείγμασι) sobre los hombres buenos y malos, de suerte que los “hijos”, sean estos carnales o espirituales, puedan servirse de ellos para elegir con quiénes “convivir y tener relación” (συνεῖναι τε καὶ ὀμιλεῖν), de suerte que sean sus “iguales” pues, como diría el adagio popular, para saber quién es alguien, una buena ayuda consiste en ver de quiénes se rodea. Si hubiera que enmarcar el discurso de Teofrasto, parecería correcto hacerlo en el discurso de las amistades de Aristóteles⁹, puesto que, como dice Alfonso Reyes de nuevo, lo que se encuentra en las “instantáneas morales” de Teofrasto no es la virtud y el vicio, sino el virtuoso y el vicioso¹⁰, esto es, la concreción de lo abstracto, aunque sin dejar de serlo del todo (pues son, como se diría en la ética fenomenológica contemporánea, “tipos”) que son con quienes uno puede relacionarse.

De entrada, Teofrasto habla del fingimiento, o sea, de la simulación, en sentido negativo, tanto de palabra como de acción. Describe algunos aspectos particulares de este carácter, como el hecho de disimular un mal para no acudir a una cita, o bien pretende hacer creer que ha oído algo que en realidad no ha escuchado, o si lo ha visto, dice que no es así¹¹. También habría que guardarse del adulator, de quien brinda una serie gráfica de descripciones y divertidos asuntos en los que se ve envuelto, como aquel que dice “si aquél gasta una broma insulsa, éste se echa a

⁹ Es bien sabido, según Zeller, que Teofrasto acepta la tripartición de amistades aristotélicas. Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 410-411.

¹⁰ Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 336.

¹¹ Llera, Luis Alfonso, “Teofrasto y Herodas”, en: *Minerva. Revista de filología clásica*, No. 12, (1998), pp. 93-94.

reír y se tapa la boca con el manto, como si no pudiera contener la risa”¹². Como bien puede verse, no se trata de vicios particularmente graves o violentos, como dice Mondolfo, sino de “pequeñas manchas del hombre” que, sin ser pesadamente dañinas, no dejan de ser negativas¹³. De aquí el vínculo que a veces se establece entre Teofrasto y la comedia, pues ya, como se dijo, es maestro de Menandro.

Son varios los prototipos o paradigmas que plasma Teofrasto: la charlatanería (hablar mucho y fuera de propósito), la rusticidad (ignorancia carente de modales), la oficiosidad (un tipo de relación cuyo objetivo no es el bien, sino procurar agrado), la desvergüenza (una osadía que se manifiesta en hechos y palabras censurables), la locuacidad, que es algo así como el hablador o parlanchín (“incontinen- cia de palabra”, dice Teofrasto), la novelería (o mentiroso, pues dice que “la nove- lería es una invención de dichos y hechos falsos, a los que su portavoz que se les preste crédito”), el deshonoroso (“un menosprecio de la opinión ajena por mor de una ganancia deshonorosa”¹⁴). Este último carácter es muy interesante, pues plasma, de una manera más directa que, aunque la ganancia o el objeto último de la acción pudiera ser bueno, si los medios de los que se sirve el agente no lo son, pierden su validez moral. Aunque los ejemplos de Teofrasto no suelen ser de gravedad moral, como se dijo, es lo que, nos parece, pretende transmitir: “Cuando va de compras, le saca a relucir al carnicero algún favor que le haya hecho y, apostado junto a la balanza, deja caer en ella, de preferencia, un trozo de carne y, si no, un hueso para el caldo. Si triunfa en su intento, tanto mejor; en caso contrario, coge del mostrador un pedazo de tripa y se aparta de allí en medio de risas. Siempre que adquiere unas localidades de teatro para sus huéspedes, asiste al espectáculo sin entregar su entrada y, de esta manera, al día siguiente lleva a sus hijos y a su preceptor”¹⁵.

¹² Teofrasto, *Caracteres*, II, 4.

¹³ Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, p. 400, nota.

¹⁴ Teofrasto, *Caracteres*, IX, 1. “ἡ δὲ ἀναισχυντία ἐστὶ μὲν, ὡς ὄρω λαβεῖν, καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἔνεκα κέρδους, ὁ δὲ ἀναίσχυντος”.

¹⁵ *Ibíd.*, IX, 4-6.

4. La vanidad

Después de describir otros caracteres, Teofrasto pasa a hablar de uno que se vincula con mayor estrechez a la ética: la vanidad. En efecto, Aristóteles mismo coloca a la vanidad como extremo defectuoso de la magnanimidad; el otro término sería la pusilanimidad¹⁶. En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que el magnánimo o la magnanimidad (μεγαλοψυχία), que es la grandeza del alma, consiste en lo siguiente: “Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su virtud (κατ’ ἀρετήν) es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato”¹⁷. Así pues, el magnánimo, por actuar de acuerdo con la virtud, desea lo que corresponde con su ánimo, a saber, cosas grandes (ἐν μεγέθει). Y aquí es donde Aristóteles contrapone la magnanimidad a la vanidad: “El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno, es vanidoso (χαῦνος); pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso”¹⁸. El Aquinate, en su *Comentario*, apunta lo siguiente: “*quod ille qui aestimat seipsum dignum magnis cum sit indignus, vocatur chaymus, idest fumosus; quem possumus dicere ventosum, vel praesumptuosum. Sed ille qui est dignus magnis, et adhuc maioribus se dignum aestimat, non semper vocatur chaymus, eo quod difficile est mensuram rectam*

¹⁶ No cabe la duda en que Teofrasto mantiene la tesis del término medio y que esta teoría moral es determinante para comprender los *Caracteres*: “Teofrasto reposa sobre la moral del término medio, cuyos dos extremos nos presentan vicios o, ya en la silueta, caricaturas: lo escaso y lo excesivo, tópicos o lugares comunes en la obra aristotélica”, Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, p. 342. Este término medio no es matemático, diríamos, sino que es un hábito de la voluntad guiado por la sabiduría, Cf. Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *Op. cit.*, pp. 406-408.

¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 3, 1123b2-4: “δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὢν: ὁ γὰρ μὴ κατ’ ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἠλίθιος, τῶν δὲ κατ’ ἀρετήν οὐδεὶς ἠλίθιος οὐδ’ ἀνόητος. μεγαλόψυχος μὲν οὖν ὁ εἰρημένος”.

¹⁸ *Ibid.*, IV, 3, 1123b8-10: “ὁ δὲ μέγλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν χαῦνος: ὁ δὲ μειζόνων ἢ ἄξιος οὐ πᾶς χαῦνος”.

attingere, ut aliquis non maioribus vel minoribus se ipsum dignum aestimet”¹⁹. En este sentido, el magnánimo lo es en cuanto, con medianía, o sea, con recta razón, estima, de acuerdo con su propio ánimo, lo que merece recibir: sus pretensiones, diría Aristóteles, corresponden a sus méritos; o bien su obra, mientras no se aparte de la recta razón, es virtuosa, como dice Tomás de Aquino²⁰.

El magnánimo es un hombre bueno, y aunque estime que merece honores, lo es en cuanto se entiende que el honor (ἡ τιμή) es un premio a la virtud (τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον) y se otorga, por ello, a los buenos (καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς)²¹. El magnánimo, a pesar de poseer los bienes de la fortuna, como la riqueza, no los aprecia *per se*, sino por el honor. No es lo que sucede con el vanidoso, que estima inferiores a los demás por no contar con los bienes que la fortuna, de manera, puede decirse azarosa, él posee. Pero no es que sea malo el vanidoso (como tampoco lo es el pusilánime, el otro extremo de la magnanimidad), sino que Aristóteles los considera “ἡμαρτημένοι”, esto es, equivocados o errados. Y todavía el Estagirita caracteriza más a los vanidosos diciendo que son necios e ignorantes de sí (“οἱ δὲ χαῦνοι ἠλίθιοι καὶ ἑαυτοῦς ἀγνοοῦντες”), pues al no ser dignos, emprenden lo que les queda grande y quedan mal²². Pero, aun con todo, para Aristóteles la pusilanimidad es más opuesta a la magnanimidad que la vanidad pues, como bien desmenuza Tomás de Aquino, es peor dejar de hacer el bien que se podría que excederse

¹⁹ Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 8, 501. “El que se estima a sí mismo digno de lo grande siendo indigno, se llama *chaymus*, es decir, vanidoso. Pero quien es digno de lo grande y se estima a sí mismo digno de cosas más grandes, no siempre se llama *chaymus*, porque es difícil mensurar rectamente si alguien se estima digno de lo mayor o lo menor”.

²⁰ De ahí que, por más grande que sea la obra que se proponga el magnánimo si no se aparta de la recta razón, no está fuera del medio debido, que es precisamente la virtud: “*Unde quantumcumque sit opus quod homo faciat, dummodo a ratione recta non recedat, non propter hoc est extra medium virtutis*”, Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 8, 503.

²¹ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 3, 1125a27.

²² *Ibid.*, IV, 3, 1123b35.

por hacer el bien que no se puede (“*qui scilicet omittunt facere bona quae possent, quam quod se extendant ad faciendum bona quae non possunt*”)²³.

Teofrasto, en los *Caracteres*, como se dijo, aborda también la vanidad. Dice lacónicamente, como es su estilo en este trabajo, en qué consiste este error, en sentido aristotélico: “La vanidad parece ser el deseo de los honores míseramente (ἡ δὲ μικροφιλοτιμία δόξει εἶναι ὄρεξις τιμῆς ἀνελεύθερος)”²⁴. Es interesante cómo Teofrasto, que conoce la obra de Aristóteles, se refiera a la vanidad con el término μικροφιλοτιμία, que contrasta más con el término aristotélico de μεγαλοψυχία, pues mientras éste subraya la grandeza de ánimo, aquél indica el superfluo (μικρο) amor a la honra, a los honores (φιλοτιμία). El célebre discípulo del Estagirita dice que el vanidoso, cuando es invitado a un banquete, toma el puesto de honor, esto es, se coloca junto al anfitrión; lleva a su hijo, al inscribirse a la fraternidad, a cortarse el cabello a Delfos; cuando paga una mina, esto es, cien dracmas, lo hace con dinero nuevo (καίνον). Cuando hace un sacrificio de un buey, actúa de tal suerte que los demás vean qué ha sacrificado. Cuando ha participado en la procesión de caballos, “le da al esclavo todo el equipo para que lo lleve a casa, pero se pasea por el ágora con el manto y las espuelas puestas”²⁵, y otros tantos más de naturaleza análoga. Estos comportamientos, sin embargo, más que malos, no dejan de ser errados, en los términos de Aristóteles. Sin embargo, parece que Teofrasto quiere dar a entender que vincularse con el vanidoso puede conllevar a ser usado por éste, es decir, a ser estimado un simple medio para la obtención de los fines prefigurados por el vanidoso, de suerte que, como se da en el espíritu de la ética aristotélica, no se puede cultivar así la genuina amistad.

²³ Aquinatis, Thomae, *In Aristotelis Ethica*, IV, Lectio 11, 547.

²⁴ Teofrasto, *Caracteres*, XXI, 1.

²⁵ *Ibíd.*, XXI, 8.

5. La avaricia

Teofrasto también aborda el tema de la avaricia o tacañería. Y, puede decirse, lo hace bajo la enorme conceptualización que Aristóteles ha hecho de este carácter. En efecto, Aristóteles aborda, al inicio del libro IV de la *Ética nicomaquea*, la virtud de la ἐλευθερία o liberalidad, a la que también puede entenderse como generosidad. Para Aristóteles, la generosidad consiste en el μεσότης, esto es, en el término medio “περὶ χρήματα”²⁶. Y es liberal precisamente aquél que “da las riquezas y las recibe, sobre todo en darlas (περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν, μᾶλλον δ’ ἐν τῇ δόσει)”²⁷, es decir, que el generoso es quien sabe dar, virtuosamente, las riquezas económicas. En vínculo con las riquezas están también, por exceso, la prodigalidad (ἀσωτία) y, por defecto, la avaricia (ἀνελευθερία). La definición de avaricia de Aristóteles es sumamente resplandeciente: “Atribuimos siempre la avaricia a los que están ocupados por las riquezas más de lo debido (καὶ τὴν μὲν ἀνελευθερίαν προσάπτομεν ἀεὶ τοῖς μᾶλλον ἢ δεῖ περὶ χρήματα σπουδάζουσι)”²⁸. Puesto que todo lo útil puede ser usado bien o mal (“ἔστι τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς”), es que la riqueza puede usarse en un sentido o en otro. Quien usa las riquezas de manera virtuosa, es el generoso, el liberal; quienes no las usan debidamente, los pródigos y tacaños. En el caso del avaro, este uso no debido de las riquezas se concreta en que toma más de lo que debería y no da lo que es justo; como diría Aristóteles, se queda corto en el dar y se excede en el tomar. El pródigo, por su lado, se excede en el dar, de suerte que no lo hace bien o justamente, pero se parece, por ello, más al generoso, pues al menos es útil para muchos. El avaro, por ello, parece ser peor, porque no es útil a nadie, ni a sí mismo²⁹. La prodigalidad puede engendrar otros vicios, de suerte que muchos se vuelven licenciosos. Pero si se le condu-

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV, 1, 1119b23.

²⁷ *Ibid.*, IV, 1, 1119b25.

²⁸ *Ibid.*, IV, 1, 1119b30-31.

²⁹ Cf. *Ibid.*, IV, 1, 1121a8-30.

ce con rectitud, de alguna manera puede alcanzar el término medio y, así, la virtud. En cambio, la avaricia, dice Aristóteles, parece ser incurable: “ή δ’ ἀνελευθερία ἀνιάτος τ’ ἐστίν”³⁰, pues es más connatural al hombre (“συμφυέστερον τοῖς ἀνθρώποις”), esto es, es más natural ser amante del dinero que dadivoso.

La avaricia puede tomar dos formas fundamentalmente: (i) en la deficiencia en el dar (ἐλλείπει τῆς δόσεως) y (ii) en el exceso en el tomar (καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς λήψεως). En la mezcla de estas características se dan las varias especies de tacañería, pues en los que predomina (i) se quedan cortos en dar, pero no codician lo ajeno ni lo apetecen³¹; en otros predomina el tomar, como en el caso del usurero. Por estas razones, es que la avaricia se opone a la liberalidad todavía más que la prodigalidad, con la que puede emparentarse dada una correcta conducción. En Teofrasto parece reflejarse esta misma doctrina, en el espíritu más novelesco de su obra. En efecto, comienza definiendo la tacañería en estos términos: “La tacañería es una ausencia de generosidad en lo que atañe al gasto (ή δὲ ἀνελευθερία ἐστὶν ἀπουσία τις [ἀπὸ] φιλοτιμίας δαπάνην ἐχούσης)”³². Como puede verse, también Teofrasto estima que el tacaño o avaro, a diferencia del pródigo, estriba en la ausencia de generosidad, sólo que la de este último es indebida. Así sucede que, para ocasiones especiales, usa materiales poco costosos, o cuando se pide ayuda económica para casos necesidad, se escabulle; cuando hay celebración por las Musas (se entiende que una celebración escolar), no envía a los hijos a la escuela, pretextando que están enfermos; no gasta ni en la criada de la mujer, y en vez de hacerse de nuevos zapatos, remienda los que tiene con el pretexto de que todavía están sólidos. Así pues, esta caracterización de Teofrasto corresponde a la aristotélica, pues, como hemos dicho, no es útil para nadie, ni siquiera para sí mismo.

³⁰ Ibid., IV, 1, 1121b13.

³¹ Para Teofrasto, la codicia es una pasión por un tipo de ganancia vergonzante, Cf. *Caracteres*, XXX, 1.

³² Ibid., XXII, 1-2.

6. La cobardía

Otro de los caracteres muy vinculados con la ética aristotélica que revisa Teofrasto es la cobardía. Efectivamente, para Aristóteles la virtud, el término medio en este caso, es la valentía (ἀνδρεία). No es ajeno al hombre temer ante ciertas entidades que le son, por lo mismo, adversas, pero el valiente las teme (φοβήσεται) “como se debe y como la razón lo permite a la vista de lo que es noble (δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομένει τοῦ καλοῦ ἔνεκα)”³³. Pero, puesto que es posible temerlas más o menos, y temerlas o no como se debe, es que se dan errores de apreciación y, en este sentido, se cae en el vicio; el virtuoso, por su lado, soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, en el tiempo debido: éste es ἀνδρεῖος. Y es que éste padece y obra de acuerdo con el valor de las cosas, κατ’ ἀξίαν, y como indica la razón: καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος. El fin al que aspira el valiente es lo bello, lo noble (καλός), y el fin es el que permite determinar los medios idóneos para alcanzarlo, sin que los vuelva buenos en cuanto tales, sino que lo son por su idoneidad para el fin³⁴. Quien se excede en audacia y no teme a nada, o dice no temer, es el temerario; busca, dice el Estagirita, imitar lo temible. Quien se excede en el temor es cobarde (θρασύδειλος); y si el valiente teme como se debe y de acuerdo a la razón, entonces el cobarde teme como no se debe y no de acuerdo con el λόγος. El cobarde es blando (φεύγειν), “evita lo penoso y no sufre la muerte por ser noble, sino por evitar un mal (τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν)”³⁵. Teofrasto se ajusta, de nueva cuenta, a la enseñanza del maestro, pues afirma que la cobardía (δειλία) “parece una cierta deficiencia del alma causada por el miedo (δόξειεν ἂν εἶναι ὑπειξίς τις ψυχῆς ἔμφοβος)”³⁶. En efecto, aparecen los elementos aristotélicos en su definición: deficiencia del alma, por un lado, y el miedo, por el otro. No se

³³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, III, 7, 1115b12-13.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, III, 7, 1115b20-25.

³⁵ *Ibíd.* III, 7, 1116a14-15.

³⁶ Teofrasto, *Caracteres*, XXV, 1-2.

juzga racionalmente a las cosas κατ' ἀξίαν, sino desvirtuando a causa del miedo, por decir así, a las cosas mismas. Por eso dice, en su primer ejemplo Teofrasto, que el cobarde confunde los promontorios con naves de piratas. Tiene miedo del tiempo, de los sueños, de cualquier eventualidad que pudiera surgirse al paso. En la batalla, se ausenta con el pretexto de ir a buscar la espada; y si sabe dónde está, la esconde intencionalmente. Si ve a algún amigo herido, corre a ayudarlo dándole ánimos; le presta los primeros auxilios y hasta le “ahuyenta las moscas”: “hace todo menos luchar contra los enemigos”³⁷. Y apuntala: “Cubierto de una sangre manada de una herida ajena, se hace el encontradizo con los que vuelven del combate y les cuenta, como si hubiese puesto en juego la propia vida: *he salvado a uno de nuestros amigos*”³⁸. Muestra así, el cobarde, un comportamiento vergonzoso, alejado de toda virtud moral, pues se acompaña de la mentira, puede decirse.

7. La afición a la maldad

Finalmente, podemos traer a colación la afición a la maldad (φιλοπονηρία). En un pasaje paradigmático de la *Ética a Eudemo*, Aristóteles habla de la ciencia en relación a la salud y la enfermedad, indicando que cuando se habla de la salud se le estudia como aquello que está de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν), mientras que cuando se trata de la enfermedad se le caracteriza como lo que está contra la naturaleza (παρὰ φύσιν). “De la misma manera” (ὁμοίως), dice Aristóteles, “la volición por naturaleza lleva al bien (δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ) y en contra de la naturaleza lleva al mal (παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ)”. Y por si quedara alguna duda, asienta enseguida: “Y tiende por naturaleza hacia el bien, contra la naturaleza y por perversión al mal (καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφὴν καὶ τὸ κακόν)”³⁹. Así pues, cuando se va

³⁷ Ibid., XXV, 5.

³⁸ Ibid., XXV, 6.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, II, 6, 1127b28-30.

contra la naturaleza, entonces se dirige la volición hacia el mal. Teofrasto aborda el tema de la maldad en los términos de una afición hasta ésta, y dice que es una pasión por lo perverso (“ἔστι δὲ ἡ φιλοπονηρία ἐπιθυμία κακίας”⁴⁰). En vez de reunirse con los que han tenido éxitos en los procesos públicos, dice Teofrasto que se reúne con los derrotados, pues de esta manera será más temido. Recrimina a quien es honrado, pues nadie es bueno por naturaleza; defiende las peores causas en los tribunales, da cobijo a individuos de cuestionable reputación, etcétera. Por eso remata Teofrasto diciendo que la afición por la maldad es hermana de la maldad misma, “ἡ φιλοπονηρία ἀδελφή ἐστὶ τῆς πονηρίας”, lo cual pone de manifiesto el dicho griego clásico que asienta “ὄμοιον πρὸς τὸ ὄμοιον πορεύεσθαι”, esto es, lo igual se encamina a lo igual, o bien “dime con quién andas y te diré quién eres”, o “quien con lobos anda a aullar se enseña”⁴¹.

8. Conclusión

Los *Caracteres*, aunque no suelen ser estudiados en la actualidad, han estado presentes a lo largo de la historia de la ética y, sobre todo, de la enseñanza moral. Como bien compendia Alfonso Reyes, de nueva cuenta, “Suelen repetir las historias que los *Caracteres*, tras un olvido de varios siglos, resurgen en pleno Renacimiento: Isaac Casaubon publica por 1592 aquella versión latina que hace época en la erudición europea. Esta afirmación sólo contiene una parte de la verdad: no toma en cuenta el otro concepto, el valor formal de los *Caracteres*. Pues como tipo retórico, en efecto, la influencia de los *Caracteres* no conoció interrupción. Desde el primer instante fue obra muy popular, estudiada, imitada y resumida en epítomes para los fines de la enseñanza, según se aprecia por la recopilación de Ussing. Aún la imita, en tiempos de Cicerón, el epicúreo Filodemo; y los bizantinos hasta le

⁴⁰ Teofrasto, *Caracteres*, XXIX, 1.

⁴¹ *Ibíd.*, XXIX, 7.

añadieron, en siete capítulos, unas breves moralejas finales. Compendiado el libro para servir de modelo al estudiante, logra deslizarse en los programas escolares de la Edad Media, sobre todo en el Imperio oriental; pero también en ciertos manuales pedagógicos que Roma preparaba para uso de sus colonias. De modo que estas “descripciones”, como ya las llama Cicerón, se derraman por Europa, transportadas por el interés de la forma, aun antes de reconquistar su interés por el asunto mismo; y así la retórica occidental se impregna de tipos teofrásticos, sin reconocer todavía el espíritu de Teofrasto. Porque este espíritu necesitaba que cierta filosofía de la conducta alcanzara, nuevamente, una etapa de madurez”⁴². De todas maneras, no es de extrañar que la ética peripatética se conozca y difunda más por el maestro, Aristóteles, que por sus discípulos y seguidores. La historia de la ética lo muestra a las claras y sobre esto hay certeza. Al menos en Teofrasto, el espesor que seguramente posee es incontrastable por la pérdida de sus escritos.

9. Bibliografía

Aquinatis, Thomae, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (edición de Raymundi Spiazzi), Marietti, Turín y Roma, 1964 (3a. ed.), 610pp.

Aristóteles, *Ética nicomaquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid, 2000, 300pp.

Aristóteles, *Ética Eudemia* (versión de Antonio Gómez Robledo), UNAM, México, 1994, 140 y XXXIXpp.

Arnim, Hans von, avivó el siglo pasado con la publicación de *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Hölder, Pichler y Tempsky, Viena, 1925, 196pp.

⁴² Reyes, Alfonso, *Op. cit.*, pp. 343-344.

Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* (traducción de Carlos García Gual), Alianza, Madrid, 2007, 606pp.

Llera, Luis Alfonso, “Teofrasto y Herodas”, en: *Minerva. Revista de filología clásica*, No. 12, (1998), pp. 93-94.

Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1998, 629pp.

Reale, Giovanni, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia, 1964.

Reyes, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense*, El Colegio de México, México, 1941, 379pp.

Teofrasto, *Caracteres* (traducción de Elisa Ruiz), Gredos, Madrid, 2000, pp. 9-117.

Zeller, Eduard y Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, t. VI, La Nuova Editrice, Florencia, 1966, 576pp.

PENSAMIENTO GRIEGO Y KANTIANO COMO PRECURSORES DEL MODELO CIENTÍFICO EN TANTO CATEGORÍA EPISTEMOLÓGICA

Marlene Castro Romero*

Mario Alejandro Rico Montilla**

Resumen:

El objetivo principal de este trabajo es una exposición en torno al pensamiento de los antiguos filósofos griegos y el pensamiento kantiano como antecedentes del *modelo científico* en tanto categoría epistemológica. En este sentido, se presentan algunas interrogantes que orientan esta reflexión, por una parte, ¿qué es el conocimiento y cómo se conoce? y, por la otra parte, ¿por qué el humano está determinado a elaborar modelos o representaciones de los entes y fenómenos? Al principio, se revisa el problema del conocimiento en algunos pensadores de la sofística griega; se enuncian ideas de Platón y Aristóteles, concernientes a las posibilidades de conocer y se considera la postura epistemológica de Kant a propósito de la conciliación necesaria entre sensaciones y conceptos; es decir, entre racionalismo y empirismo. Luego, se efectúa un acercamiento al modelo científico como categoría epistemológica. Al final, se concluye que hay un devenir gnoseológico desde las posturas antiguas (griegas) y modernas (kantianas) hasta las nociones contemporáneas de modelo científico.

* Doctora en Educación. Profesora de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela.

** Doctorando en Educación. Magister en Filosofía. Licenciado en Educación Mención Ciencias Físico-Naturales. Profesor de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela.

Palabras clave: Modelos Científicos. Epistemología. Racionalismo. Empirismo. Criticismo.

GREEK AND KANTIAN THOUGHT AS PRECURSORS OF THE SCIENTIFIC MODEL AS AN EPISTEMOLOGICAL CATEGORY

Abstract:

The main purpose of this academic work is to lecture on Greek and Kantian thoughts as background of the Scientific Model as an epistemological category. In this sense, there are some questions that guide this reflection. On the one hand, what is knowledge and how is it known? and, on the other hand, why is the human being determined to elaborate models or representations of entities and phenomena? At first, the problem of knowledge is reviewed in some thinkers of Greek sophistry; likewise, ideas of Plato and Aristotle are analyzed, concerning the possibilities of knowing; Furthermore, Kant's epistemological position is considered, regarding the necessary reconciliation between sensations and concepts. Then, an approach to the Scientific Model is made as an epistemological category. At the end, it is concluded that there is an epistemological evolution from the ancient-Greek and modern Kantian positions to the contemporary notions of the scientific model.

Key words: Scientific Models, Epistemology, Rationalism, Empiricism, Criticism.

1. Introducción

Para comenzar, se debe exponer que la palabra *modelo* posee una gran variedad de significados, tanto en el habla corriente o lenguaje natural como en los ámbitos académicos y científicos el término *modelo* tiene diversas significaciones, por lo cual, y con razón, se le considera como un concepto polisémico y multívoco. En este texto se aborda al *modelo científico* en el ámbito epistemológico. Al respecto, Gallego Torres (2006), afirma que un modelo científico es una: “estructura conceptual y metodológica mediante la cual una comunidad de especialistas da cuenta descriptiva y explicativamente de las características e interacciones que le ha atribuido a un sistema, sistema que ha construido como objeto de saber y de investigación” (p.121). De ahí que, un modelo científico es una categoría epistemológica — al igual que lo son las hipótesis, las teorías, las leyes, los postulados y los paradigmas— pues, son representaciones parciales y provisionales sobre el universo, elaboradas por los científicos, impulsados por el deseo de conocer, para describir, interpretar y explicar su probable estructura y funcionamiento.

Es razonable pensar que los intentos por comprender y explicar a los entes y fenómenos, a través de representaciones, sean tan antiguos como el pensamiento humano mismo. No obstante, en los últimos tiempos, diversos autores han dedicado sus esfuerzos epistemológicos y didácticos en torno a la tematización explícita del concepto de modelos, en tanto naturaleza de la ciencia, entre ellos se hallan a Morrison y Morgan (1999); Galagovsky y Adúriz-Bravo (2001); Justi y Gilbert (2002); Izquierdo-Aymerich et al. (2003) entre otros. Desde los más diversos puntos de vista, estos autores han tomado en consideración a los principales epistemólogos y filósofos de la ciencia, como son Thomas Kuhn (1962), Karl Popper (1974), Imre Lakatos (1983), Ronald Giere (1988), entre otros, quienes a su vez, han trabajado sobre las bases aportadas por científicos, historiadores y sociólogos de la ciencia; lo mismo que, han sido influenciados por brillantes filósofos de la humanidad, como por ejemplo: Platón (427a.C.–347a.C.), Aristóteles (384a.C.–322a.C.) y Kant (1724d.C.–1804d.C.), además de los antiguos sofistas griegos. Es por ello que se consideran a éstos últimos pensadores, como precursores del estu-

dio del conocimiento, a propósito de reconstruir una línea gnoseológica que permita comprender por qué los humanos estamos limitados a conocer sólo aproximaciones del ente, al modo del idealismo trascendental Kantiano.

2. En torno al conocimiento

Modelizar es idear, elaborar y emplear un modelo de un determinado ente o fenómeno objeto de estudio. Ello implica un acto o proceso de *abstracción* mediante el cual se *formaliza* una descripción o explicación aproximada sobre el universo. Éste es un acto propio del ser racional, que es el único que tiene la capacidad de *pensar y conocer*; de pensarse a sí mismo y pensar sobre los objetos del mundo y conocerlos. Es necesario entonces comenzar por precisar la diferencia entre *pensamiento* y *conocimiento*, pues se puede decir que todo conocimiento es un pensamiento, pero no podemos afirmar en cambio que todo pensamiento es un conocimiento, ya que, como afirma Kant en la *Crítica de la razón pura*, el pensamiento puede versar sobre cualquier cosa, de cualquier objeto de la imaginación, incluso de cosas imposibles y no requiere ser demostrado; mientras que, el conocimiento es algo que versa sobre alguna cosa cuya posibilidad tiene que poder ser demostrada de alguna manera, ya sea racional o empíricamente (Kant, B146-B147). Tenemos entonces que el conocimiento es solamente un tipo de pensamiento.

Como ya lo dijera Husserl, uno de los pioneros de la filosofía de la ciencia, y como es universalmente aceptado, el conocimiento, por esencia, es conocimiento de un objeto, entendiendo el término *objeto* en su más amplia significación, como todo aquello de lo cual se puede predicar algo, es decir, toda clase de entes, reales e ideales, que puedan ser aprehendidos por el sujeto cognoscente ubicado en, al menos, dos condiciones necesarias, tiempo y espacio.

La disciplina que se aplica al estudio del conocimiento recibe el nombre de *teoría del conocimiento*, y para decirlo de entrada y brevemente, consiste en una interpretación o hermenéutica del conocimiento humano. La teoría del conocimiento también ha recibido el nombre de *gnoseología* y *epistemología*; asimismo, más restringidamente, se le ha asignado el nombre de noética. La epistemología, como la conocemos hoy, tiene sus orígenes en la Edad Moderna, no obstante, como rama

de la filosofía que es, se origina en la antigüedad griega, pues ya Platón y Aristóteles, como veremos más adelante, se habían ocupado ampliamente del problema del conocimiento, en cuyas doctrinas el tema del conocimiento y de la ciencia será de importancia capital. Empero, ha sido ampliamente reconocido por los autores que es propiamente con el inglés John Locke (1690) que se inicia explícitamente la teoría del conocimiento, con su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, obra en la que de un modo sistemático se enfoca el origen, la esencia y la certeza del conocimiento.

Desde el punto de vista etimológico, la palabra *conocimiento* deriva del griego *gnosis* (γνώσις), cuyo significado es: conocimiento, facultad de conocer, ciencia y fama (Pabón, 1967, p.121). El término *epistemología* deriva de dos vocablos griegos: *episteme* (ἐπιστήμη) y *logos* (λόγος). La palabra *episteme* también tiene en griego el mismo significado de “conocimiento” y “ciencia” -como el término *gnosis-*, pero también significa: inteligencia, noción, saber, destreza y pericia (Pabón, 1967, p. 243). Por su parte el término *logos* -del griego λόγος-, posee una amplísima gama de significados, pero fundamentalmente significa: tratado, doctrina, dar razón o explicación (Pabón, ibíd.), y es por ello que entra en la composición del nombre de distintas disciplinas científicas, como biología, psicología, geología, etc. El término *gnoseología* se refería inicialmente a toda la teoría del conocimiento en general, sin hacer distinción acerca de qué tipo de conocimiento se trataba. Posteriormente se hizo más común la palabra *epistemología* para designar exclusivamente a la teoría de la ciencia o teoría del conocimiento científico, no obstante, por influencia anglosajona, existe una tendencia generalizada a usar la palabra *epistemología* en todo lo que concierne al conocimiento científico.

Ahora bien, es preciso intentar dar respuesta a la pregunta que interroga por el conocimiento en cuanto tal: ¿qué es el conocimiento?, y podemos empezar por decir que el conocimiento es un fenómeno de la conciencia que se produce por la relación entre el sujeto y el objeto. Desde el punto de vista fenomenológico, esto ha sido ampliamente admitido por los autores y es un criterio dominante. El *sujeto* es el ente que tiene la capacidad de percibir al objeto, pensar sobre él y conocerlo.

Correlativamente, el *objeto* es el ente que tiene la capacidad de ser percibido o captado por el sujeto. Pero en esta aprehensión no se produce una transferencia material del objeto hacia el sujeto, sino sólo sus propiedades, es decir, la forma o *imagen* del objeto. Esto es algo que ya se venía avizorando desde los primeros pensadores griegos, y al respecto Aristóteles en su libro *De Anima* afirma que: «Lo que está en el alma [la mente] no es la piedra, sino la forma de la piedra» (431b25), y más adelante se hizo famosa la expresión de sus intérpretes al afirmar, parafraseándolo, que *nada hay en el intelecto que no haya entrado por los sentidos*; a lo que Leibniz (1646-1716) agregaría: *excepto el propio intelecto*; pues, para los racionalistas -como Descartes, Spinoza y Leibniz- la intuición intelectual es el nivel superior de conocimiento al que el hombre puede aspirar, para tener las ideas claras y distintas, es decir, las ideas adecuadas o perfectas.

Conviene destacar aquí dos aspectos fundamentales de la teoría del conocimiento:

1º) que en torno al conocimiento, aparte del problema de su origen, se han presentado otras consideraciones epistemológicas, principalmente en cuanto a la posibilidad, la esencia y las formas del conocimiento humano y su verdad;

2º) que si bien la teoría del conocimiento, en cuanto disciplina autónoma, es una creación de la ciencia moderna, no obstante, la reflexión-investigación acerca de los problemas epistemológicos no es original de la ciencia moderna, sino que, como ya se dijo, la misma es de muy larga data, y se inicia con los primeros pensadores de la antigua Grecia, principalmente con los sofistas, además de Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes, entre otras interrogantes gnoseológicas, se preguntaron por la naturaleza y origen del conocimiento. Esta interrogación y sus respectivas respuestas continúan teniendo en la actualidad una vigencia incuestionable, lo cual no sólo justifica sino que exige asumir esta temática desde sus primeros inicios y autores en la cultura clásica de Occidente. Hay que advertir, sin embargo, que en estos pensadores el problema gnoseológico se presentaba en un contexto de consideraciones lógicas, ontológicas o metafísicas.

En función de lo anteriormente expuesto, en las siguientes páginas se realiza una exposición sumaria del criterio de estos representantes para posteriormente abordar dicha temática en la Modernidad, especialmente en la doctrina epistemológica de Kant, conocida generalmente como criticismo kantiano. Ciertamente, en casi todos los autores griegos y las distintas escuelas de la época estuvo presente de manera explícita o implícita el problema del conocimiento, pero aquí, como se ha indicado, se consideran a sus principales exponentes.

3. Algunas ideas gnoseológicas en la antigua Grecia y Kant

El nombre de *sofística griega* remite a un importante movimiento intelectual y cultural, de carácter principalmente pedagógico, que surgió en la antigua Grecia a partir del siglo V a.C., como consecuencia, entre otras complejas causas, del florecimiento de la democracia ateniense en lo que se conoce como el “Siglo de Pericles”. Guthrie, en su *Historia de la filosofía griega* (1988), se refiere a este período como “Ilustración”, “una revolución intelectual” y “humanismo”. De este modo, Atenas se convirtió en un lugar que atrajo, de la periferia del mundo helénico, a maestros y educadores en distintas materias, especialmente, muy hábiles en el arte de persuadir, es decir, en la retórica y la dialéctica. Estos pedagogos fueron conocidos como *sofistas*, siendo los principales de ellos, y considerados como “sofistas de primera generación”: Protágoras, Gorgias, Hipias y Pródico, por quienes Sócrates y Platón manifestaron un mayor interés, e incluso Platón llegó a escribir diálogos con el nombre de los tres primeros, aunque por el que mostró en realidad un cierto aprecio, aparte de Pródico, fue por Protágoras, quien además ha sido tradicionalmente reconocido como el más eminente entre todos los sofistas, tal como lo afirma Werner Jaeger en su obra *Paideia* (1987, p. 282).

La denominación *sofística* deriva la palabra sofista, del griego *sofós* (σοφός), que significa “sabio”, siendo “sofista” [*sofistés* (σοφιστής)] en este sentido el que practica la sabiduría. El nombre de sofista ya le había sido aplicado a los Siete Sabios de Grecia, cuya sabiduría se expresaba principalmente en máximas de contenido moral como el famoso *conócete a ti mismo*, que sería inscrito en el templo de

Delfos. Estos Siete Sabios son nombrados por Platón en sus diálogos: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón. Así pues, genéricamente se le decía “sofista” [*sofistés* (σοφιστής)] al sabio, cuya principal característica era la culta humildad; pues eran reconocidos como sabios por los demás, no por jactancia de sí mismos como ocurriría luego con los miembros de la sofística. Sócrates mismo, que a través de los siglos ha sido considerado como uno de los sabios más insignes de la humanidad, nunca hizo alarde de sus saberes, sino que, contrariamente, confesaba no saber nada —*yo sólo sé que no sé nada*—, como puede apreciarse en gran parte de los diálogos de Platón.

El término “sofista” tuvo un proceso de desvalorización, principalmente por tres razones: primero, el hecho de que dichas enseñanzas se caracterizaban más por ser opiniones (*doxa*) que conocimientos comprobables (episteme); segundo, el hecho de que ellos mismos se vanagloriaban de ser sabios en toda clase de sabiduría; y, tercero, el hecho de que los sofistas cobraban grandes sumas de dinero por sus enseñanzas. Así, en el devenir histórico, la palabra sofista terminó por adquirir una significación peyorativa hasta nuestros tiempos.

El movimiento sofístico era muy amplio e integrado por numerosos representantes. De modo que no puede decirse de ellos que constituían una escuela o secta con principios compartidos. Al contrario, es ampliamente sabido que sobre un mismo problema sostenían puntos de vista diferentes e incluso polémicos entre unos y otros. En lo que sigue, se dedica un espacio a Protágoras y Gorgias, quienes contribuyeron con decisivos aportes a encaminar la reflexión en torno al conocimiento, que, aunque refutados por Platón, sus criterios continúan siendo objeto de interés, pues, como afirma Guthrie: «Un escepticismo tan radical como el de Protágoras y Gorgias sirvió de gran ayuda para el progreso del pensamiento científico» (Guthrie, 1988, p.20).

En principio, lo que refiere a la relatividad del conocimiento fue propuesto por Protágoras (485a.C. – 411a.C.), en su tesis del hombre-medida (*homo mensura*), la cual sostiene que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en

cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son” (Cappelletti, 1987. p.99). Mientras que, la negación radical del conocimiento fue concebido por Gorgias (485a.C. – 380a.C.), al plantear una controversial y nihilista teoría en torno al conocimiento, resumidas en estas tres proposiciones: 1. Nada existe. 2. Si algo existiera sería incognoscible. 3. Si algo existiera y fuera cognoscible, entonces sería incommunicable (Frag. 1 y 3. Copleston, 1969, vol. 1, p. 106).

Por otra parte, la tesis del conocimiento como reminiscencia es sustentada por Platón (427a.C. – 347a.C.), así, conocer es recordar; entonces habría ideas innatas, asunto que aborda en su diálogo *Menón*; pues, además, sostenía el criterio de la transmigración de las almas (*Fedro*, 248c -249); pero Platón reconoce el dato de los sentidos o las percepciones sensibles como fuente del conocimiento (*Fedón*, 75a-76a). Además, Platón rebate la relatividad del conocimiento al modo propuesto por Protágoras, bien en el *Cratilo* (358e), bien en el *Teeteto* (151e-152a), dejando en claro que el conocimiento verdadero es posible al demostrar las ideas universales, más allá de las meras percepciones individuales de cada hombre en particular, sombras de las que habla en su alegoría de la Caverna en el libro VII de la *República*, dando paso a la deducción como método para la generación del conocimiento (Cappelletti, 1987).

Antagónicamente, las explicaciones sensorio-perceptivas del conocimiento son tratadas por Aristóteles (384a.C. – 322a.C.), principalmente, en el libro *De Anima* y en la *Metafísica*. Así, coloca en la sensación el punto de partida del conocimiento, pero termina necesariamente en la razón. Todas las cosas que se perciben a partir de la sensación, afirma él, tienen formas, una figura, una textura, un color, etc. Estas propiedades son captadas únicamente como *imagen*, sin la materia. Pero la sensación no es solamente el contacto físico entre un determinado objeto y el órgano sensorial del sentido correspondiente —vista, oído, olfato, gusto y tacto— sino que ahí se produce un movimiento que él llama *movimiento cualitativo*, y es un movimiento porque en ese acto de *conocer* ha habido una *transferencia* de las propiedades o *imagen* del objeto hacia el alma intelectual de quien percibe, es decir, del sujeto percipiente o cognoscente. Entonces, se sigue que el conocimiento

también se generaría a través de la inducción o inferencia, al recabar pruebas observacionales y objetivas que conduzcan al intelecto a descubrir la estructura y el funcionamiento del universo, desde las primeras causas hasta las últimas consecuencias.

Luego, en la Edad Moderna, en torno al conocimiento, la pugna entre las visiones racionalistas y empiristas tiene un punto de inflexión; pues Immanuel Kant (1724 - 1804), en su obra cumbre, *Crítica de la razón pura* (1781), concilia estas dos posiciones al postular que todo nuestro conocimiento procede de dos únicas fuentes: la sensibilidad (intuiciones sensibles) y la razón o entendimiento, pues “sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado” (CRP.A51). Para Kant, la mente humana no es una tabula rasa o un papel en blanco, como sostenían los empiristas Locke (1632 - 1704), Hume (1711 - 1776) y otros, sino que, por naturaleza, ya está equipada, con ciertas disposiciones o estructuras llamadas categorías (B106) que aporta el entendimiento. Entonces, dice Kant: “Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (CRP. A51). De donde se infiere que ni la razón por sí sola puede crear el conocimiento ni la sensibilidad por sí sola tampoco, sino que es preciso que concurren ambas facultades para que éste pueda ocurrir. Como consecuencia de la separación entre sensaciones y pensamientos, Rosales (1993) sostiene que el sujeto humano sólo puede conocer fenómenos y no las cosas en sí mismas, y su capacidad de conocer no es directa sino mediada a través de un proceso lógico de concepto, juicio y raciocinio. De manera que, esto explicaría el motivo fundamental de por qué el ser humano se ve obligado a hacerse representaciones de las cosas, es decir, *modelizar*, al realizar *modelos científicos* de las distintas abstracciones y formalizaciones de los fenómenos de la realidad, tanto para comprenderlos por sí mismo como para comunicarlos en la divulgación y la enseñanza de las ciencias.

4. Acercamiento al modelo científico como categoría epistemológica

Los modelos científicos, y similares representaciones —principios, teorías y leyes— constituyen el corpus del conocimiento científico, son explicaciones par-

ciales, provisorias, refutables, falsables y verificables; que cambian, evolucionan o se sustituyen; y que pertenecen a paradigmas, programas o tradiciones de investigación, tal como lo proponen Kuhn (1962), Popper (1974), Lakatos (1983), Giere (1988) y otros filósofos, historiadores y sociólogos de la ciencia.

Son numerosos los tipos de modelos, bien como entes concretos, bien como entidades ideales, teniendo en cada contexto significado y referente propio o concierne. En este apartado se aborda el concepto de modelo en el ámbito de las ciencias naturales; por ello, a continuación se diserta en torno a los modelos científicos o los modelos de la ciencia. En este sentido, Rosária Justi (2006, p.175), reseña que en el contexto académico “actualmente el punto de vista más aceptado es que un modelo es una representación de una idea, objeto, acontecimiento, proceso o sistema, creado con un objetivo específico (Gilber, Boulter y Elmer, 2000)”. Estos modelos son representaciones en tanto abstracciones mentales o constructos intelectuales, que elabora el humano al concebir, interpretar, comprender y explicar ideas fundamentadas sobre el universo. Estas ideas deben ser analizadas sistemáticamente, con el rigor de la ciencia, para entonces convertirse en modelos científicos, en tanto conocimiento validado, comunicable y falsable dentro de la comunidad de expertos. Ejemplo de ellos son los diversos modelos del átomo, como los de Dalton (1808), Thomson (1904), Rutherford (1911), Bohr (1913), Schrödinger (1924), el modelo de Ácido Desoxirribonucleico (ADN) de Watson y Crick (1953), y cualquier otro concepto científico -en abstracto.

Los especialistas coinciden en afirmar que un modelo científico es un término teórico, que no es la realidad en sí misma, ni una copia fiel y exacta de ella, “tampoco es la verdad sobre el mundo, calcada a partir de él; a esta visión de ciencia se puede calificar de realismo ingenuo o icónico” (Galagovsky, 2008; Adúriz-Bravo e Izquierdo-Aymerich; 2009, p.43); pues, los modelos son explicaciones parciales y provisorias, creadas por las personas dedicadas al quehacer científico y, por lo tanto, son falibles y modificables. En torno al realismo ingenuo o empirismo ingenuo, Justi (2006) dice que es una “perspectiva en la cual se defiende que el conocimiento se origina a partir de observaciones neutras, de las que se extraen patrones que a

su vez darán lugar a explicaciones” (p.179), sin embargo, el proceso de construcción del conocimiento científico trasciende los hechos y procura formalizaciones lógicas, admitiendo también al racionalismo como fuente de conocimiento, al modo del criticismo kantiano de conciliación necesaria entre razón y sensación.

Otra interesante definición de modelo científico es la propuesta por Schwarz *et al.* (2009, p. 633), reseñada en López-Mota de la siguiente manera: “representación abstracta y simplificada de un sistema que hace visibles sus rasgos clave y puede usarse para explicar y predecir fenómenos estudiados por la ciencia, que consiste de elementos, relaciones, operaciones y normas que rigen las interacciones” (2013, p.2009). Así, un modelo científico abstrae y representa algunos elementos que componen el ente o fenómeno; de ahí que simplifica el objeto teórico de estudio, al modo analítico, para conocer por partes algunas de sus variables, y luego lo inserta en el cúmulo de la teoría científica. Por ejemplo, una síntesis de proteína puede describirse como un proceso fisiológico de la célula; además, puede comprenderse como una reacción química entre productos y reactantes, lo cual prueba que para la misma porción del universo existen diversos modelos científicos que lo estudian, fijando la atención en un nivel de análisis correspondiente a sus objetivos.

En efecto, en cada uno de estos modelos hay relaciones formales entre los elementos, lógicamente organizados por el científico al abstraer, razonar, interpretar y describir dicho fenómeno de la naturaleza. De ahí que, Raviolo, Ramírez y López (2010), sostienen que “los modelos científicos constituyen uno de los principales productos de la ciencia. Gilber (1991) concibe a la ciencia como “un proceso de construcción de modelos conceptuales predictivos”. Nótese que la capacidad predictiva de los modelos incluye eventos del pasado, presente y futuro; por ejemplo: la teoría del Big Bang tiene un modelo cosmológico que explica el origen del universo; la selección natural presenta un modelo de cómo evolucionan las especies; las leyes de Mendel describen la transmisión de las características genéticamente hereditarias. Todo ello, con apoyo probabilístico de ocurrencia del evento estudiado.

Los modelos científicos son entidades formales, ideadas por el intelecto humano al representar una porción del cosmos. Ya desde antes de la época de Demócrito (472a.C. – 370a.C.) pensadores como: Tales, Anaximandro y Anaxímenes, de Mileto; Pitágoras, de Samos; Parménides, de Elea; Heráclito, de Éfeso; Anaxágoras, de Clazomene y otros pensadores griegos, habían querido conocer la estructura más íntima de la materia, su *arjé*, traducido como *origen o principio*, entre otros infinitos asuntos, sin recurrir a tramas míticas sino a explicaciones lógicas. Para satisfacer la curiosidad, con ingenio y creatividad, se ha pensado en las formas y los procesos propios de la naturaleza, a los cuales no se tiene acceso directo, ni con los órganos sensoriales, ni con artefactos tecnológicos creados para aprehenderlos; entonces, se generan ideas e interpretaciones de algunos datos recabados en las investigaciones científicas, conducentes y devenidas en modelos de la ciencia; todos ellos vinculados a otros sistemas complejos de leyes y teorías científicas, que dan cuenta de las abstracciones del hombre que desea conocer. Luego, estos modelos científicos son expresados a través de diferentes formas del lenguaje, como dice Justi (2006, p. 175) “lo que podemos conocer del modelo mental es lo que denominamos modelo expresado” (Gilbert y Boulter, 1995).

En otro orden de ideas, es necesario reflexionar en torno a las relaciones de sinergia que permiten el sistema epistemológico integrado por los modelos científicos, las teorías y las leyes de la ciencia. En este sentido, Adúriz-Bravo e Izquierdo-Aymerich (2009, p.42), afirman lo siguiente:

“Las teorías son representaciones específicas de la ciencia, lo más propio e importante de la actividad científica. Ellas están formadas por modelos teóricos y por dominios de fenómenos; entre modelos y fenómenos se establecen relaciones sustantivas que se desarrollan gracias a la formulación de hipótesis, que son contrastadas con la realidad para poder ser aceptadas. Los científicos elaboran modelos teóricos de manera creativa e imaginativa, para conseguir que muestren o sugieran las ca-

racterísticas “transversales” de determinadas agrupaciones de fenómenos” (Lombardi, 1998; Izquierdo-Aymerich et al., 1999).

Todo ello permite inferir que los modelos científicos son una categoría epistemológica en sí misma, que impulsa a la formulación de teorías y leyes en la ciencia. De tal modo, dicen Adúriz-Bravo *et al.*: “una teoría es, por tanto, una familia de modelos, pero más que una simple suma de estos modelos” (p.44). La razón es que las teorías están constituidas por múltiples proposiciones lógicamente válidas y empíricamente ciertas. Mientras que, y parafraseando a Justi (2006), los modelos son instrumentos autónomos, que operan como mediadores entre la realidad y la teoría, y que no están supeditados a ninguno de ellos; en consecuencia, los modelos científicos “junto con los instrumentos de medición, los experimentos, la teoría y los datos, son un ingrediente esencial en la práctica de la ciencia (Morrison y Morgan, 1999, en Justi, pp. 175-176).

5. Conclusión

Hemos expuesto cómo las ideas de los antiguos filósofos griegos dieron origen, en relación con el conocimiento, al racionalismo y el empirismo, que luego serían conciliados, al modo sintético, por Kant, constituyéndose así en precursores del *modelo científico* en tanto categoría epistemológica contemporánea. Pues, ya desde las gnoseologías de la antigua Grecia se observa el interés del pensamiento occidental por el conocimiento, en general, y por el conocimiento científico, en particular. Lo que dará paso al método hipotético-deductivo contemporáneo, donde se ubica al proceso de elaboración y uso de *modelos*, bien como estrategia de investigación científica, bien como estrategia cognoscitiva y didáctica.

Su investigación rigurosa, probablemente, promovería mejoras en la ciencia, la tecnología y la sociedad, de modo especial, en la educación como objeto de estudio. Esto es así porque para el intelecto comporta no pocos problemas la comprensión de la ciencia como producto de las interacciones racionales y fácticas del hombre con el universo. Es decir, para el entendimiento humano no es tan fácil la

comprensión de los procesos fenoménicos, hermenéuticos, heurísticos y de alternancia entre los modelos científicos que, parcial y provisoriamente, abstraen, interpretan, representan, explican y predicen la naturaleza de los entes.

Bibliografía

Adúriz-Bravo, A. e Izquierdo-Aymerich, M. (2009). Un modelo de modelo científico para la enseñanza de las ciencias naturales. *Revista Electrónica de Investigación en Educación en Ciencias*, 4, número especial 1, 40-49. [Fecha de consulta 20 de Septiembre de 2015]

Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/reiec/article/view/7551>

Aristóteles. *De Anima*. Traducción de Calvo-Martínez, T. (2000). Gredos: Madrid.

Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. 4ta ed. (tomos I al IV). Ariel S.A. Barcelona, España, 2004.

Cappelletti, A. (1987). *Protágoras: naturaleza y cultura*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia: Caracas.

Gallego, A. (2006). Consideraciones sobre la categoría epistemológica de modelo. *Tecné, Episteme y Didaxis*, No. 19, 114 – 127.

Guthrie, W. (1988). *Historia de la filosofía griega*. Vol. III Gredos: Madrid.

Jaeger, W. (1978). *Paideia*. Traducción de Xirau J. y Rocés, W. (1987) Fondo de Cultura Económica: México.

Justi, R. (2006). La enseñanza de ciencias basada en la elaboración de modelos. *Enseñanza de las ciencias*, 24 (2), 173-184.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Rivas, P. (1997) Alfaguara: Madrid.

López-Mota, A. y Rodríguez-Pineda, D. (2013). Anclaje de los modelos y la modelización científica en estrategias didácticas. Recuperado de:

[https://www.researchgate.net/publication/264347628 ANCLAJE DE LOS MODELOS Y LA MODELIZACION CIENTIFICA EN ESTRATEGIAS DIDACTICAS](https://www.researchgate.net/publication/264347628_ANCLAJE_DE_LOS_MODELOS_Y_LA_MODELIZACION_CIENTIFICA_EN ESTRATEGIAS DIDACTICAS)

Pabón, J. (1967). *Diccionario bilingüe manual griego clásico español*. VOX: Madrid.

Platón: *Obras completas*. Biblioteca Básica Gredos. Madrid, 2000.

Raviolo, A; Ramírez, P; López, E A; (2010). Enseñanza y aprendizaje del concepto de modelo científico a través de analogías. *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, 7(1) 591-612.

Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92017191002>

Rosales, A. (1993). *Siete ensayos sobre Kant*. Consejo de Publicaciones ULA. Mérida-Venezuela.

Bibliografía complementaria

Morrison, M. y Morgan, M. (1999) *Models has mediating instruments*, en Morgan M. S. y Morrison, M. (eds.). *Models has mediators*, pp. 10-37. Cambridge: Cambridge University Press.

Galagovsky, L. y Adúriz-Bravo, A. (2001). Modelos y analogías en la enseñanza de las ciencias naturales. El concepto de modelo didáctico analógico. *Enseñanza de las Ciencias*, 19(2), 231-242.

Giere, R. (1992). *La explicación de la ciencia: Un acercamiento cognoscitivo*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Original en inglés de 1988.

Izquierdo-Aymerich, M. y Adúriz-Bravo, A. (2003). Epistemological foundations of school science. *Science & Education*, 12(1), 27-43.

Justi, R. y Gilbert, J.K. (2002). Modelling teachers' views on the nature of modelling, and implications for the education of modellers. *International Journal of Science Education*, 24(4), 369-387.

Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Oyarzún, P. (1992) Monte Ávila Editores: Caracas.

Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes: philosophical papers*. (Ed. por J. Worall y G. Currie). Cambridge: Cambridge University Press. Traduc. Cast. De J.C. Zapatero: *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1983.

Popper, K. (1998) *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. I, España: Tecnos.

MORAL KANTIANA, IMPERATIVO CATEGÓRICO Y REPUBLICANISMO

Hacia una interpretación consecuencialista del imperativo categórico

Alessandro Carlo Caviglia Marconi¹

Resumen

El presente trabajo busca explorar una interpretación del imperativo categórico de Kant de carácter consecuencialista con restricciones deontológicas que permita articular la elaboración de un republicanismo kantiano que brote de la sociedad civil. Para ello, nos apoyaremos en la lectura de Christine Korsgaard del imperativo categórico y de principio de justificación elaborado por Rainer Fost.

Palabras clave: moral kantiana, imperativo categórico, republicanismo, sociedad civil, consecuencialismo.

¹ Magister en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor del Departamento de Teología de la PUCP y de la Carrera Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía Social (GIFS) y de la Red Iberoamericana “Kant: ética, política y sociedad” (RIKEPS). Ha publicado una serie de artículos sobre filosofía política, filosofía de la religión, filosofía del derecho, filosofía de la educación en diferentes revistas y libros en Perú y en otros países.

KANTIAN MORALITY, CATEGORICAL IMPERATIVE, REPUBLICANISM

Abstract

This paper seeks to explore an interpretation of Kant's categorical imperative of a consequentialist nature with deontological restrictions that allows articulating the elaboration of a Kantian republicanism that springs from civil society. To do this, we will rely on Christine Korsgaard's reading of the categorical imperative and principle of justification elaborated by Rainer Forst.

Key words: kantian morality, categorical imperative, republicanism, civil society, consequentialism.

* *
*

La interpretación clásica de la filosofía moral y política de Kant ha insistido en dos puntos que buscamos cuestionar en este texto. La primera es que la filosofía moral de Kant es formalista y *a priori*, y que no es posible darle un sentido diferente. La segunda es que en Kant no hay una concepción de sociedad civil y que no es posible extraerla de sus textos por medio de una interpretación filosófica. Respecto de la primera cuestión, veremos cómo es posible ganar una concepción no puramente formalista, a través de la idea de que las personas son fines en sí; mientras que respecto de la segunda cuestión veremos cómo es posible pensar la necesidad de una sociedad civil republicana a partir del mismo imperativo categórico, extra-

yendo de éste una concepción relacional. Junto con las dos cuestiones mencionadas, hay una tercera, derivada de las primeras. Se trata de la interpretación clásica del republicanismo kantiano centrado en la estructura del Estado y no partiendo de la sociedad civil².

En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo central abonar a un esclarecimiento de la idea kantiana de *república*. En este sentido, lo que el presente texto busca es mostrar la manera en la que Kant piensa que para la consolidación de un Estado republicano es necesario primero republicanizar las relaciones entre las personas en el seno de la sociedad civil. Desde la sociedad civil surge una fuerza republicanizadora capaz de llegar hasta el Estado. Para esto es necesario desarrollar la mirada de la moral kantiana como conteniendo una impronta consecuencialista que parte del imperativo categórico y que impulsa el desarrollo de relaciones republicanas tanto en la sociedad civil como en el Estado.

Kant era consciente de la importancia de la republicanización de las relaciones interpersonales en el interior de la sociedad civil, si bien es cierto que no desarrolló una teoría sobre la misma, pero sí ofreció tanto una idea de “reino de fines” (Kant, 2012/1785) como de “comunidad ética” (Kant, 2016/1793), que puede servir como punto de partida para desarrollar una idea de sociedad civil³. Habiendo bebido del escepticismo antidogmático de David Hume y del pensamiento social y político antidespótico de Jean-Jaques Rousseau, el filósofo alemán tenía claridad respecto del peligro que entraña el que la sociedad civil sea conquistada por pensamientos dogmáticos ya que ello haría que las relaciones entre las personas estén basadas en la dominación. Es por ello que no basta con que el Estado sea republicano para asegurar las condiciones de relaciones no despóticas en la sociedad y la misma preservación del Estado republicano. Resulta, más bien, que la consolidación de

² Esta interpretación es defendida, en la actualidad por Reinhard Brandt y Peter Nissen.

³ También es posible encontrar bases para una teoría sobre la sociedad civil en el texto *¿Qué es Ilustración?*, *El conflicto entre las facultades*, *La doctrina de la virtud que está inserta en Metafísica de las costumbres* y en otros textos

una sociedad civil republicana no sólo garantiza mejor el fortalecimiento del Estado republicano, sino la construcción paulatina del mismo. El Estado republicano, fortalecido con una sociedad también republicana, permite dotar de la transparencia adecuada al uso del poder de forma que se convierta en una herramienta adecuada para combatir la corrupción.

El presente trabajo comenzará ubicando el republicanismo kantiano en el marco de las tradiciones republicanas más representativas (1). Seguidamente se presentará el republicanismo kantiano partiendo de una interpretación del imperativo categórico, que tiene una vena consecuencialista (2), para ver de qué manera, a partir de él, es posible establecer relaciones republicanas tanto en la sociedad civil como en el Estado (3). Finalmente extraeremos las conclusiones centrales de lo presentado en las tres primeras secciones (4).

1.- El republicanismo kantiano en el marco de las tradiciones republicanas

Kant fue un filósofo político de orientación republicana. Pero el republicanismo no es una tradición homogénea, sino que tiene variantes. En lo que sigue presentaremos las tres variantes más importantes a fin de poder ubicar con mayor precisión a Kant. Lo primero por señalar, respecto del republicanismo, es que se trata de una tradición de pensamiento político que se remonta al pensamiento que floreció en el seno de la república romana⁴. Uno de los principales intelectuales de la república romana ha sido Marco Tulio Cicerón quien escribió su obra *De re publica* entre el año 55 a.C. y el 51 a.C. Sin embargo, hay quienes señalan, como lo hace John Pocock (Pocock, 2008) y sus seguidores como Charles Taylor (Taylor, 1997) y Alasdair MacIntyre (MacIntyre, 1987), que el pensamiento republicano hunde sus raíces en la Grecia clásica, especialmente con las obras de Aristóteles. Al mis-

⁴ La República romana fue denominada también *Res publica populi romani*, *Roma* o *Senatus populusque Romanus*. Se inició en el año 509 a. C. al terminar la monarquía romana tras la expulsión del último rey, Lucio Tarquinio el Soberano. La república romana llegó a su fin el año 27 a.C., al iniciarse el imperio.

mo tiempo, hay quienes siguen ubicando sus orígenes en Roma, pero encuentran de Rousseau y Kant autores decisivos de una de las tradiciones del republicanismo.

De esta manera, se presentan tres tradiciones dentro del debate contemporáneo respecto del republicanismo. La primera es aquella desarrollada por John Pocock quien conecta el republicanismo con el pensamiento aristotélico. Los herederos de Pocock fueron los llamados “comunitaristas”, especialmente Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Charles Taylor (aquellos que John Rawls denominó “humanistas cívicos”), quienes se centran en las virtudes cívicas y enfatizan el peso de la comunidad política y las libertades positivas en contra de las libertades negativas defendidas por el liberalismo.

La segunda es aquella que pasa por Quentin Skinner y Philip Pettit, y ancla el republicanismo clásico en el pensamiento político desarrollado en la república romana. Esta segunda considera que lo que hay que defender es la libertad individual, pero considera a las personas en el interior de instituciones y del Estado, y que tales instituciones son las que permiten la defensa de la libertad. Por ello se trata de libertad como no dominación. Finalmente, la tercera tradición se remite al republicanismo franco-prusiano, en la cual los referentes más importantes son Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. En la actualidad se encuentra representada por autores contemporáneos como Rainer Forst (Forst, 2013, Pettit, 2013), Christine Korsgaard (2000 y 2011) o Thomas Scanlon (Scanlon, 2003), y colocan en el centro la autonomía de la persona en tanto fin en sí. Esto no significa que estas tres sean las únicas tradiciones de pensamiento republicano que existen, sino que se trata de las más influyentes en el debate contemporáneo⁵. Para poder presentar la manera en el que el republicanismo kantiano hunde sus raíces en la sociedad civil, es necesario que hagamos una interpretación filosófica del imperativo categórico. A ello nos dedicaremos en la segunda y en la tercera sección de este trabajo.

⁵ Hay quienes, como Pettit, establecen la distinción entre “republicanismo” y “neo-republicanismo” con el objetivo de distinguir los trabajos actuales sobre el tema de los trabajos clásicos. En nuestro caso utilizaremos indistintamente el término “republicanismo”.

2.- La interpretación consecuencialista del imperativo categórico

Resulta ser muy extendida la interpretación de la moral kantiana en términos deontológicos y anticonsecuencialistas. Las mismas ideas de Kant dan pie a dicha forma de ver su planteamiento moral, especialmente cuando otorga un lugar primordial al concepto de buena voluntad como base para la importancia de la motivación. Autores recientes como Allen Wood, Paul Dietrichson y J. Kemp han argumentado a favor de esta interpretación. Se trata de una visión que se ha consagrado como clásica. Sin embargo, existen otras interpretaciones de la moral del filósofo alemán. De hecho, David Cumminsky (Cumminsky, 1996) ha presentado una interpretación consecuencialista y H. J. Paton (Paton, 1948) ha presentado una interpretación teleológica de la moral kantiana. En este contexto, la posibilidad de pensar en una interpretación consecuencialista de la moral kantiana ya ha sido ensayada y se torna plausible. La filósofa estadounidense, Christine Korsgaard (Korsgaard, 2011/1996), ha presentado una perspectiva con respecto al consecuencialismo en Kant, que es importante explorar para este trabajo. Ésta presenta un mejor análisis y es capaz de hacer frente a un mayor número de problemas, además de llegar a conclusiones más razonables y moderadas frente a otras interpretaciones⁶. La perspectiva de Korsgaard da pie para considerar que es posible entender la ética de Kant como un consecuencialismo que introduce restricciones deontológicas. Tales restricciones garantizan la autonomía de la que goza la razón al producir la ley moral y la autonomía de la que gozan las personas respecto de los poderes tutelares.

En esta sección nos dedicaremos a la interpretación de la primera formulación del imperativo categórico desarrollada por la filósofa estadounidense. Para ello

⁶ Cumminsky señala que, si uno toma la obra de Kant en conjunto, entonces podría darse cuenta de que su perspectiva es consecuencialista. Esta posición se basa en grandes generalizaciones que son difíciles de mantener. Frente a ello, Korsgaard indica que asumir una interpretación práctica del imperativo categórico permite hacer frente a muchos de los problemas que se le plantean.

comenzaremos con: a) una presentación del consecuencialismo con restricciones deontológicas y del lugar que ocupan tanto Rawls como Kant en el desarrollo de la filosofía moral. Seguidamente b) nos dedicaremos a analizar la relaciones entre el consecuencialismo y la primera formulación del imperativo categórico, bajo la idea de la interpretación de la contradicción práctica desarrollada por Korsgaard. Finalmente, como dicha interpretación es más potente que las interpretaciones alternativas, veremos cómo ella puede superar los obstáculos más grandes que se presentan a las interpretaciones del imperativo categórico. En ese sentido veremos la forma en la puede hacer frente a los obstáculos que se derivan de la distinción c) entre acciones naturales y acciones convencionales y d) entre el uso teórico y el uso práctico de la razón.

2.1.- Consecuencialismo con restricciones deontológicas

En un artículo titulado “Las razones que podemos compartir: un ataque a la distinción entre valores relativos al agente y valores impersonales” (Korsgaard, 2011/1996, 503562) Korsgaard señala que uno podría ver gran parte de la filosofía moral desarrollada durante el siglo XX como un intento de escapar del utilitarismo. Pero, además, sucede que todos esos intentos han fracasado una y otra vez, y que los filósofos han escapado de las manos de una doctrina utilitarista para terminar atrapados en las garras de otra. Ello se debe a que:

...una característica básica del punto de vista consecuencialista todavía permea y distorsiona nuestro pensamiento: la postura de que la moralidad trata de *producir algo*. A menudo, el resto de nosotros ha arrojado sus protestas como si meramente estuviera protestando en contra de la explicación utilitaria sobre *qué* es lo que debe producir el agente o *cómo* ha de hacerlo. Se ha caracterizado a las consideraciones deontológicas como ‘restricciones colaterales’ como si fueran esencialmente restricciones sobre la manera de cómo realizar los fines. Más aún: los filósofos han asumido persistentemente que el escenario

fundamental de la moralidad es un escenario en el que uno hace algo *a* alguien o *para* alguien... [Pero] el escenario fundamental de la moralidad no es uno en el cual yo te hago algo a ti o tú me haces algo a mí, sino uno en el cual hacemos algo juntos. El tema central de la moralidad no es lo que podemos producir, sino cómo es que debemos relacionarnos unos con otros. Si sólo Rawls ha podido escapar al utilitarismo, es porque ha sido el único en haber entendido este punto por completo. Su escenario – la posición original- es un escenario en el que un grupo de gente debe realizar una decisión conjunta. Su labor es encontrar las razones que pueden compartir (Korsgaard, 2011/1996, 503-504).

En esta cita se presentan varias cosas que suceden con el pensamiento moral durante el siglo XX: en primer lugar, la presencia del consecuencialismo en él, bajo la forma de que la tarea de la moral es *producir algo* (o hacer algo *a* o *para* alguien); en segundo lugar, el utilitarismo es una de las versiones más emblemáticas del consecuencialismo porque lo presenta en su forma pura, pero hay que tener en cuenta que existen otras formas de consecuencialismo⁷; en tercer lugar, las consideraciones deontológicas han sido caracterizadas como “restricciones colaterales” introducidas dentro de ese esquema; en cuarto lugar, Rawls ha sido el único que

⁷ Las diferentes variantes de consecuencialismo se diferencian por el tipo de restricciones que imponen a las consecuencias de las acciones para caracterizarlas como morales. Por ejemplo, el utilitarismo de Jeremy Bentham pone como restricción el que las acciones terminen produciendo el mayor beneficio con el menor perjuicio, lo que se conoce como principio de utilidad. En el caso de del utilitarismo de John Stuart Mill, añade al criterio de Bentham uno adicional, que es una consideración sobre la justicia. En el caso de Mill, el consecuencialismo se mantiene dentro de los márgenes del utilitarismo, porque conserva aún el principio de utilidad. En el caso de otros consecuencialismos, se utilizan principios diferentes como límites para la consecuencia. Como veremos más abajo, en el caso de Kant, lo que se tiene como restricción al consecuencialismo es lo que podríamos denominar “principio de la autonomía de la persona”, que se constituye como una restricción deontológica.

entendió este problema y por eso introdujo un giro fundamental en el pensamiento moral. El giro que él introdujo fue el de pasar de pensar la moral como orientada a *finés* —o a cosas que hacemos *a* o *para* alguien— a pensarla como algo que hacemos juntos —o como la tarea de buscar las razones que podemos compartir—. La posición original expresa claramente ese giro, debido a que los participantes en ella buscan ponerse de acuerdo respecto de los principios de la justicia. Finalmente, en quinto lugar, la posición original de Rawls no es interpretada aquí como un artificio racional, sino como una situación en que las personas intercambian razones de manera recíproca⁸. Rawls, recurriendo a una variante política original del constructivismo⁹, presenta a los participantes en la posición original como buscando juntos las mejores razones que puedan compartir para dar fundamento a los principios de la justicia para una sociedad bien ordenada. Esto que Rawls presenta en 1971, con su libro *Teoría de la justicia*, vuelve a aparecer en *Liberalismo político* en 1993 y en *Una reformulación de la idea de razón pública* en 1999. Tanto en 1993 como en 1999, Rawls introduce el modelo constructivista del intercambio de razones, como un procedimiento para desarrollar una razón pública que permita articular de mejor manera la idea de sociedad como sistema justo de cooperación.

En este punto surgen las siguientes preguntas: aquello que Korsgaard señala con respecto al lugar de Rawls en el pensamiento moral del siglo XX, ¿se puede decir también en relación con la posición de Kant en el pensamiento moral del siglo XVIII, o Kant es también consecuencialista? En otras palabras, ¿el giro im-

⁸ Ya en *Teoría de la justicia* Rawls utiliza el término “reciprocidad”. Cf. Rawls, John (2004). *Teoría de la justicia*. México: FCE., p. 452, ss.

⁹ Rawls considera que está recurriendo a una variante del constructivismo moral kantiano. Sin embargo, estudiosos de la obra de Rawls, como Robert Paul Wolff, señalan que el punto principal de Rawls es que él pretende derivar principios sustantivos de condiciones meramente formales. Además, introduce un nuevo tipo de categoría en la filosofía política, a saber: una especie de “razón política” que permite elevar lo que en Kant se presenta en forma de razón práctica, en clave de la filosofía de la consciencia, a un nuevo espacio, a saber: la intersubjetividad de las razones. Estoy en deuda con Ronald Reyes con respecto a esta aclaración.

preso por Rawls ha sido decisivo no sólo para el pensamiento moral y político, no sólo en el siglo XX, sino en el debate ético general en occidente? Si esto último es correcto, ello significaría que el pensamiento moral de Kant no escapa del consecuencialismo, sino que introduciría “restricciones colaterales” al mismo. En lo que sigue, veremos de qué manera la moral kantiana puede interpretarse como conteniendo una vena consecuencialista.

2.2.- La primera formulación del imperativo categórico y la interpretación consecuencialista

En un artículo titulado “La fórmula de la ley universal de Kant” (Korsgaard, 2011/1996, 173-220) Korsgaard argumenta a favor de una interpretación del imperativo categórico, a la que denomina “Interpretación Práctica”. Ella examina la primera formulación del imperativo categórico y señala que allí el término “contradicción” ocupa un lugar central. Seguidamente identifica tres interpretaciones que puede darse al término en cuestión en el texto de Kant; lo que ella denomina “Interpretación de la Contradicción Lógica” (ICL, en adelante), “Interpretación de la Contradicción Teleológica” (IPT en adelante) e “Interpretación de la Contradicción Práctica” (ICP en adelante). Finalmente, termina defendiendo la ICP, porque resulta más coherente y resuelve mejor los problemas que tiene que enfrentar la primera formulación.

La primera formulación del imperativo categórico es presentada por Kant en el texto de la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* en los siguientes términos: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2012/1785, 126 [A 52]). Y más abajo Kant señala que:

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama naturaleza en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto

se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: *obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza* (Kant, 2012/1785, 126 [A 52])¹⁰.

De los pasajes citados se ve que querer universalizar una máxima immoral termina produciendo una contradicción. Kant va a ser explícito al respecto cuando afirma que: «Este principio supone también por tanto una ley suprema: “Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez”; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en *contradicción* consigo misma, y tal imperativo es categórico» (Kant, 2012/1785, 152 [A 81])¹¹.

Korsgaard se plantea la cuestión de identificar en qué sentido se produce una contradicción al querer universalizar una máxima immoral. Señala que existen tres interpretaciones diferentes de la contradicción a la que apela la primera formulación del imperativo categórico:

1. ICL: consiste en que hay una imposibilidad lógica en la universalización de la máxima, o en el sistema de la naturaleza en el que la máxima es una ley natural. De esta manera, si se universaliza la máxima, la acción o la pauta que la propone sería inconcebible. De lo que se trata aquí es de una contradicción en la concepción. Kant ha distinguido con claridad entre una contradicción en la concepción de una contradicción en la voluntad (O'Neill, 2013, 26-27).

2. ICT: consiste en que sería contradictorio querer tu máxima como una ley para un sistema de la naturaleza concebido teleológicamente. Esto es así porque o bien

¹⁰ Itálicas en el original.

¹¹ Itálicas más.

estarías actuando en contra de un propósito natural, o bien tu máxima no podría ser una ley teleológica.

3. ICP: consiste en que tu máxima se bloquearía a sí misma si se universalizara, debido a que frustraría su propio propósito. De esta manera, tu acción sería ineficaz para la consecución de su propósito si todo el mundo la usara o tratara de usarla para alcanzarlo. Se trata aquí de una contradicción en la voluntad.

Korsgaard completa su enumeración haciendo algunos comentarios adicionales:

En primer lugar, la fórmula de la ley universal que la primera formulación del imperativo categórico presenta es un test de la suficiencia de las razones de acción y elección que están incorporadas en nuestras máximas. Además, uno puede encontrar base textual para apoyar cualquiera de las tres interpretaciones. De hecho, Kant incorporó las tres interpretaciones en el texto de la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* sin hacer las distinciones del caso, debido probablemente a que él mismo no tenía claridad respecto de la diferencia entre las tres interpretaciones. En tercer término, por ello es necesario hacer una interpretación filosófica y no exegética; es decir, una interpretación que dé mayor coherencia al test de universalización y le permita enfrentar de mejor manera los problemas y cuestionamientos que se le presentan. En cuarto lugar, la ICP que Korsgaard defiende es superior a las otras dos interpretaciones porque enfrenta de mejor manera la distinción entre “acciones naturales” y “acciones convencionales” y, en ese sentido, es superior a la ICL; y porque se presenta como una interpretación conectada con el uso práctico de la razón y no con el uso teórico de la misma, siendo en ello superior a la ICL como a la ICT.

2.3- Acciones naturales y acciones convencionales

Uno de los problemas serios que enfrenta la ICL es que no puede hacer frente a máximas como la que puede tener una madre que dice: “si doy a luz un bebé que

pesa menos de tres kilos haré todo lo que esté en mi poder para matarlo”¹². Esta interpretación deja pasar esta máxima sin problemas porque al universalizarla no se produce contradicción alguna, debido a que la pauta que indica no resulta ser inconcebible. La máxima de matar es de la misma naturaleza de la presentada aquí. También pasa la prueba de la ICL.

Este problema se produce debido a que la ICL no distingue entre acciones naturales y acciones convencionales. Las acciones naturales no contienen reglas que se encuentren orientadas a algún propósito, de modo que no constituyen una práctica. En cambio, las acciones convencionales sí constituyen prácticas. Por práctica se entiende aquí: a) un conjunto de reglas, b) que son dadas por convención y c) que tiene como objetivo alcanzar un propósito (Rawls, 1999, 20-46). De modo que si uno vulnera las reglas de manera sistemática sucede que no se consigue el propósito o, si se consigue se termina por modificar a tal punto las reglas que la misma práctica se destruye. En esta segunda opción, puede suceder que se haya instaurado una nueva práctica con nuevas reglas para conseguir el mismo propósito, pero la práctica original ha sido completamente destruida por la universalización de máximas que atacaron de manera sistemática las reglas que ésta implicaba.

Se podría reformular la máxima anterior de modo que incluya reglas que conduzcan a un propósito modificándola en los siguientes términos: “si doy a luz un bebé que pesa menos de tres kilos, haré todo lo que esté a mi alcance para matarlo, porque los niños que nacen con menos de tres kilos lloran mucho por la noche y no permiten que las madres descansen adecuadamente”¹³. En esta versión se ha incluido un propósito y se han incluido reglas orientadas al mismo. Con estas modificaciones, sí se trata de una práctica, pero queda por examinar si se encuentra bien articulada y si se puede universalizar exitosamente.

¹² Esta máxima es presentada por Paul Dietrichson en “Kant’s Criteria of Universality” y es tomada por Korsgaard en su texto.

¹³ Esta reformulación se encuentra en el texto de Korsgaard.

Un ejemplo de acción convencional, y por lo tanto de práctica, es el pedir prestado sabiendo que no podré devolver el préstamo. Se trata de una acción convencional porque se inserta en una práctica que se ha generado a través de una convención, es decir, de un acuerdo entre las personas. La institución social del préstamo contiene reglas en vistas a un propósito, de tal manera que, si se violan las reglas de manera sistemática, se destruye o bloquea el propósito y, por lo tanto, una máxima inmoral destruye la práctica. Universalizar la máxima de pedir prestado sabiendo que no podré devolver el préstamo termina generando el efecto de que la misma solicitud del préstamo será tomada por los demás con sarcasmo. De esta manera, las acciones convencionales constituyen una práctica que incluye una interpretación de la contradicción que supera el problema contenido en la ICL. Esta nueva forma de interpretar la contradicción es la ICP.

2.4.- Contradicción, uso teórico y uso práctico de la razón

Un problema adicional de la ICL comparte con la ICT. Ambas tienen una concepción de la contradicción, conectada con el uso teórico de la razón. Como es sabido, Kant establece la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, y la moral se ubica en el contexto del segundo de estos usos (Kant, 2009/1781-1787). De esta manera, echar mano de una concepción teórica de la contradicción para el campo moral resulta problemático.

El uso práctico de la razón supone una concepción de la contradicción que se inserte en una práctica sostenida por la idea de libertad. Es decir, considera a las personas que se encuentran insertas en la práctica como autónomas y libres. La ICT se extrae de las prácticas y se conecta con una concepción teórica de los fines insertos en la naturaleza, de manera que no se considera a las personas ni como autónomas ni libres, sino como conectadas a los supuestos fines intrínsecos de la naturaleza. Al afirmar que uno no podría universalizar determinadas máximas porque bloquearían determinados fines naturales, está colocándose en el plano de las relaciones teóricas entre las reglas y los fines.

Mientras que la ICL hace abstracción de la relación de reglas que conducen a fines insertos en la naturaleza, la ICT las coloca en el centro. Pero un fin natural es muy diferente de un propósito inserto en una práctica convencional, ya que mientras que en el segundo escenario se ubican en el centro la autonomía y la libertad, en el primero de ellos éstos son eliminados. Si bien la ICT y la ICP señalan que la contradicción se muestra en el resultado de la acción, que va en contra de un fin natural o de un propósito convencional, lo que distingue a ambas interpretaciones es que mientras la primera se enmarca en una concepción teórica de la contradicción, que bloquea determinados fines insertos en la naturaleza vistos desde el punto de vista teórico; la segunda, en cambio, se conecta con una concepción práctica de la contradicción, que bloquea determinados propósitos insertos en prácticas convencionales articuladas por medio del uso práctico de la razón y que, por lo tanto, establecen relaciones entre personas libres y autónomas.

3.- La ICP, consecuencialismo y sociedad civil

La ICP permite hacer frente a los problemas que las otras dos interpretaciones tienen, de modo que se presenta como el mejor camino que podemos tomar para leer la primera formulación del imperativo categórico. Esta interpretación nos conduce directamente a la conexión entre la moral kantiana y el consecuencialismo. Esta conexión se da al entender que la contradicción que se presenta al intentar universalizar máximas inmorales trae *como* consecuencia el bloqueo del propósito buscado en la práctica en cuestión. Esto hace que la razón por la cual no es posible universalizar la máxima en cuestión es que genera una consecuencia no deseada, a saber, la de bloquear el propósito inherente a la práctica. Además, puesto que la práctica es una convención que se establece para la relación entre las personas y esta relación debe asumir la dignidad de éstas, y por lo tanto concebirlas como libres, la misma idea de práctica impone restricciones al consecuencialismo, restricciones que son de carácter deontológico. Así, lo que tenemos en la moral kantiana es un consecuencialismo con restricciones deontológicas. Estas restricciones deontológicas están puestas por la exigencia del trato entre las personas como

igualmente dignas y libres, exigencias que brotan de las prácticas cuyos propósitos la universalización de la máxima no debería bloquear para ser considerada una exigencia moral.

El imperativo categórico genera un efecto en el mundo, a saber, establecer relaciones recíprocas entre personas consideradas libres e iguales. La universalización de máximas inmorales, en cambio, quiebran las relaciones recíprocas que articulan la sociedad. Una sociedad civil fortalecida se encuentra cimentada en esas relaciones recíprocas. El imperativo categórico tiene una fuerza articuladora para la sociedad civil en el sentido de que instaaura relaciones de reciprocidad positiva y carentes de dominación. Pero esta fuerza no se detiene allí, sino que plantea exigencias para que la relación entre el Estado y la sociedad sea republicana y que el mismo Estado se republicanice en su interior. En esta sección veremos la manera en la que se puede establecer una relación entre las tres formulaciones del imperativo, siguiendo el hilo de la ICP y la forma en la que ésta permite establecer una relación entre la sociedad civil y el Estado republicanos. Es por ello que en lo que sigue comenzaremos a) presentando la relación entre la interpretación consecuencialista de la moral kantiana con la segunda formulación (referente a la humanidad) y la tercera formulación (referente al reino de los fines), para estudiar más a profundidad la relación con b) la idea de humanidad y c) la idea de reino de los fines. Esta última idea nos conduce a d) una relación estrecha con la idea de sociedad civil que al ser una idea republicana se instaaura sobre la base de la exigencia de no dominación que se encuentra presente e) lo que Rainer Forst denomina *principios de justificación*.

3.1- La interpretación consecuencialista, la humanidad y el reino de los fines

La primera formulación del imperativo categórico se encuentra internamente conectada con las otras dos formulaciones que se presentan en el texto de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Mientras que la primera formulación se centra en la fórmula de la ley universal, la segunda se centra en el va-

lor de la humanidad y la tercera desemboca en la comunidad moral que Kant denomina “reino de fines”. La ICP que se encuentra en la primera formulación permite establecer la relación con la segunda y la tercera formulación. Como señala Korsgaard (Korsgaard, 2011/1996, 221), las tres formulaciones del imperativo categórico que se presentan en el texto de la *Fundamentación* tienen un hilo conductor: la primera formulación apunta a la universalidad, es decir, con la *forma* que tiene la ley moral; la segunda formulación nos da la *materia* de la ley, es decir, la naturaleza racional de la humanidad a la que la ley se aplica, materia entendida como un fin en sí misma. La tercera formulación nos ofrece una determinación completa de las máximas y de la totalidad de fines en la idea de legislación autónoma en un reino de los fines. El recorrido completo por las tres formulaciones termina desembocando en el tercer capítulo de la *Fundamentación*, donde se presenta el esbozo de una crítica de la razón práctica a través de la presentación de la distinción entre fenómeno y noumeno.

La idea de práctica inherente a la primera formulación nos conduce a encontrar en el valor incondicional de la humanidad una restricción al consecuencialismo (núcleo de la segunda formulación), a la par de establecer una conexión sistemática entre las personas entendidas como fines en sí en el interior de una comunidad de carácter moral, que Kant denomina reino de los fines (contenido de la tercera formulación del imperativo categórico). Así, cada formulación apunta a la constitución de una sociedad civil en la que las personas establecen relaciones republicanas y que de ésta brota la fuerza para dotar al Estado de una forma republicana.

3.2.- La humanidad

La segunda formulación del imperativo categórico explicita las restricciones que las prácticas sociales deben respetar. Ésta explicita que no se debe tratar jamás a una persona como un simple medio, sino como un fin en sí. La exigencia de respetar incondicionalmente a cada persona tiene su fuente en el hecho de que ellas son seres racionales. Para Kant, los seres racionales deben ser considerados como fines en sí debido a que ellos son la fuente del valor. Mientras que los demás seres

en el mundo se encuentran vinculados a reglas causales que los tornan condicionales, los seres humanos, en tanto racionales, son incondicionales. Ellos no se encuentran determinados por las relaciones causales operantes en el mundo natural, sino que, aunque se encuentren condicionados por dichas leyes, son capaces de determinarse a sí mismos a la acción; ellos son capaces de actuar por razones.

Esta idea ya se encuentra presente al inicio del texto de la *Fundamentación* cuando se señala que lo único que cuenta con valor moral es la buena voluntad (Kant, 2012/1785, Ak. IV, 393). Una voluntad dotada de razón es lo único bueno debido a que ella es la fuente de la normatividad y, por ende, de valor. Esto hace que las personas, por el hecho de ser seres racionales, sean el fin incondicionado del orden moral y meros medios del mundo natural. A través de la afirmación de la autonomía de la persona, en tanto fuente de la ley moral, Kant logra dar un giro crucial al pensamiento moral. Mientras que antes, la fuente del valor se encontraba fuera y la persona era siempre heterónoma, después de Kant sucede que la fuente del valor es el mismo ser racional (Korsgaard, 2000/1996, 17). De este modo se coloca la dignidad de la razón en el centro del mundo moral. Es en este sentido que en las prácticas dentro de la sociedad civil las personas deben de tratarse mutuamente como fines en sí. La exigencia de no instrumentalizar a nadie se hace presente con toda su fuerza.

3.3- El reino de los fines

Con la tercera formulación del imperativo categórico la reflexión moral desemboca en la idea del reino de los fines, la cual se presenta como la idea de la sociedad civil. Este reino se constituye como una “república moral” de personas que se tratan mutuamente de acuerdo con pautas morales, es decir, se tratan con fines en sí y no como medios. Se representa a las personas a la vez como legisladoras y como súbditos, resultando una articulación social en la que los sujetos se dan leyes morales mutuamente por medio del uso autónomo de su razón. Cualquier persona en la posición de súbdito puede examinar la validez de las leyes morales de dicho reino.

El reino de los fines es una “república moral” y no una “república política” porque las leyes que relacionan a las personas son morales y no jurídicas. Las leyes morales son leyes de la libertad interior y señalan en qué sentido debemos determinar nuestra voluntad en las relaciones intersubjetivas. Las leyes jurídicas son leyes de la libertad exterior y demarcan el campo de acción de las personas que no puede ser vulnerado por otros dentro de la interacción social en el contexto del Estado o en el del concierto de Estados en el plano internacional. De esta manera, mientras que la libertad interior apunta directamente a la virtud, la libertad exterior se centra en la justicia. Es por ello por lo que las leyes de la libertad exterior son *jurídicas*.

Kant señala que la tercera formulación del imperativo categórico sintetiza, en la idea del reino de los fines, las dos formulaciones anteriores. En este sentido señala que:

En efecto, el fundamento de toda legislación práctica reside (según el primer principio) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que se hace capaz de ser una ley [...] Y *subjektivamente* en el fin, pero el *sujeto* de todos los fines es todo ser racional como fin en sí mismo (según el segundo principio): de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como la condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como como una voluntad universalmente legisladora* (Kant, 2012/1785, Ak. 413).

De esta manera, la tercera formulación sintetiza y potencia las dos primeras en dicha “idea de *la voluntad de todo ser racional como como una voluntad universalmente legisladora*”. Con ello se consolida la articulación social regida por leyes morales. El imperativo categórico, en sus diferentes aspectos, muestra su potencial articulador entre las personas en el interior de la sociedad civil. De esta forma la ICP ofrece una mirada consecuencialista que parte de la primera a la tercera formu-

lación del imperativo categórico y que permite arribar a la idea republicana de sociedad civil.

3.4.- Del reino de los fines a la sociedad civil republicana

La ICP presentada por Korsgaard permite ver cómo la primera formulación del imperativo categórico contiene los gérmenes de la segunda y la tercera formulación. La idea de práctica que se encuentra en el corazón de esta interpretación implica que ésta se desarrolla en el seno de las relaciones entre personas y que en ellas se exige que éstas se traten como fines en sí. Quien intente proceder de acuerdo con una máxima inhumana, sólo logra tener éxito tratando a las personas como medios para sus propios fines. La misma idea de práctica en la que se está introduciendo la primera formulación del imperativo categórico incorpora también la exigencia de tratar al otro como un fin en sí.

Esto implica el establecimiento de relaciones entre las personas como si se encontrasen en un reino de fines, en el cual cada persona es considerada como colegisladora moral y súbdito al mismo tiempo, de modo que las relaciones que se establecen entre ellos es la de personas libres e iguales. Éste no es otra cosa que una representación de la sociedad civil. Las relaciones que se establecen en él son las que se espera que tengan entre sí los miembros de la sociedad civil, a saber, de mutuo respeto entre personas libres e iguales. Las personas se encuentran insertas en relaciones morales que son relaciones de reciprocidad positiva (Sahlins, 2010/1974, 211-213). Tratarse mutuamente como fines en sí en el seno de la sociedad civil es tener relaciones republicanas. El republicanismo es la concepción de la democracia que enarbola la bandera de la libertad como no dominación (Pettit, 1999/1997, 78-86). El tratar al otro como un simple medio y no como un fin es someterlo a condiciones de reciprocidad negativa (Sahlins, 2010/1974, 213-214), lo cual implica mantenerlo en relaciones de dominación.

A partir de la propia sociedad civil surge la exigencia de que la relación entre ella y el Estado sea del tipo republicana. Así, el Estado no debe imponer dominación sobre la sociedad civil (a excepción de la dominación legítima que proviene

del derecho que contenga en sí la idea de libertad). Además, el republicanismo debe de presentarse en la relación entre los mismos poderes del Estado debe prevalecer la exigencia de no dominación, de modo que entre el poder ejecutivo, legislativo y judicial se encuentre una adecuada separación y respeto. Esta exigencia de separación de poderes del Estado brota del mismo imperativo categórico. Por eso, del imperativo categórico la exigencia de instaurar el principio de separación de poderes en el Estado.

3.5.- El republicanismo y el derecho a la justificación

Uno de los elementos centrales de la teoría republicana contemporánea de rai-gambre kantiana es el principio que Rainer Forst denomina como derecho moral básico a la justificación. «Este derecho expresa la exigencia de que no existan relaciones políticas o sociales de gobernanza que no puedan justificarse adecuadamente ante los afectados por ellas» (Forst, 2012/2007, 2)¹⁴. Este principio viene a colación a partir dos hechos fundamentales. El primero es que, más allá de todas las definiciones que desde la tradición de la filosofía se ha dado al ser humano (animal racional, animal social, animal político o animal dotado de lenguaje, entre otras), lo que queda en el trasfondo común es que los seres humanos somos “seres justificatorios” (Forst, 2012/2007, 1). El segundo hecho es que todas las personas nos encontramos siempre dentro de relaciones sociales y políticas que implican ciertas normas y exigencias. Este conjunto de normas constituye un “orden normativo” (Forst, 2012/2007, 46), orden en el que las personas se encuentran insertas. Éste se presenta tanto en las instituciones de relaciones más cercanas (como la familia), las que se encuentran en la sociedad civil (como los clubes, las iglesias y las universidades) y a nivel político (como es el caso de las leyes jurídicas). Estos ordenes normativos pueden convertirse en “ordenes justificatorios” cuando las personas que se encuentran insertas en ellos cuentan con el derecho básico a la justificación. Este derecho se constituye en un principio básico, tanto moral como político,

¹⁴ La traducción es mía.

que debe servir para articular las exigencias morales, jurídicas y políticas de la sociedad y de la comunidad política.

El derecho a la justificación consiste en la posibilidad que tienen las personas a que se les justifiquen, por medio de razones, las normas a las que se encuentran ligadas. Una razón es un elemento cognitivo que es susceptible de intercambio, crítica y fundamentación. Se trata de un interés comunicable¹⁵. Thomas Scanlon señala que una razón es un “elemento primario”. De esta manera el filósofo estadounidense señala que «...consideraré la idea de una razón como primitiva. Me parece que cualquier intento de explicar qué es ser una razón para algo nos obliga a retroceder a la misma idea: una razón para algo es una consideración que cuenta a su favor» (Scanlon, 2003/1998. 33). A diferencia de una explicación (que se ubica en el terreno de las descripciones y de las relaciones causales operantes en el mundo), una razón es determinante para la acción. Una razón es siempre una razón para actuar o para creer (creer es una forma de actuar). Mientras que las explicaciones solamente tienen contenido (a saber, la descripción del estado de cosas en el mundo del que da cuenta), una razón tiene no sólo un contenido, sino también un carácter (son morales o no; es correcta o incorrecta).

El derecho a la justificación de una persona es respetado cuando la institución en cuestión se encuentra dispuesta a dar razones respecto de las normas que la afectan. De lo contrario, se estaría ejerciendo dominación sobre ella. El argumento basado en el derecho a la justificación es, de acuerdo con Forst, «el mejor modo posible de reconstruir el imperativo categórico kantiano de respetar a otras personas como fines en sí mismo» (Forst, 2012/2007, 2)¹⁶. Es decir, el derecho a la justificación enfoca a las personas como sujetos autónomos que no son tratadas como objetos pasivos a los que simplemente se les aplican las normas del orden normativo, sino que son consideradas como seres activos capaces de exigir razones con

¹⁵ Estoy en deuda con Ciro Alegría Varona con respecto a esta definición de lo que es una razón.

¹⁶ La traducción es mía.

respecto a las exigencias que se encuentran en el orden normativo. Al considerar a las personas como seres activos, se les considera como racionales y como fines en sí mismos. Que una persona sea un fin en sí supone tres cosas a la vez. La primera es que no puede ser tratada como un objeto al que se le puede manipular. La segunda es que la persona es la única que tiene el derecho de darle fines a su propia vida, y no está permitido que ninguna otra persona o institución (basado en un supuesto conocimiento sobre fines y valores) imponga fines a su vida. Finalmente, la tercera es que una persona considerada como un fin en sí mismo es un ser justificatorio, es decir, debe tener el derecho básico a la justificación.

El principio de justificación se apoya en la idea de que las personas se encuentran en la dinámica de dar y recibir razones. Las razones que se intercambian en dicha práctica son generales y recíprocas (o mutuas). El que el intercambio de razones tenga que ser general y recíproco se debe a que el principio moral de la justificación incorpora los criterios de generalidad y reciprocidad. Forst señala que:

Reciprocidad significa que nadie puede rechazar las demandas particulares de los demás (reciprocidad de contenido), y que tampoco nadie puede simplemente asumir que los demás tienen los mismos valores e intereses que uno o recurrir a “valores superiores” (reciprocidad de las razones). Generalidad significa que las razones de las normas básicas generalmente válidas deben ser compatibles por todos los afectados (Forst, 2012/2007, 5).

El que las razones sean generales significa que pueden ser válidas para todos los implicados en la relación concreta de justificación. El que las razones sean recíprocas significa que las personas implicadas en la relación de justificación se consideran unas a otras con el derecho a tener razones de parcialidad. Quien ha trabajado de manera particular el lugar que tiene la imparcialidad y la parcialidad en la ética ha sido Thomas Nagel. Para Nagel, la cuestión ética no puede ser absorbida por completo por la imparcialidad y la igualdad, sino que la parcialidad tiene un

lugar importante en la experiencia ética cotidiana, y encuentra en Kant la base para esta dualidad del yo entre lo impersonal y lo personal, en el hecho de que tanto la vida de cada uno es igualmente importante y en que cada uno tiene que orientar su propia vida (Nagel, 1996/1991, 50). Con estas herramientas, Nagel presenta lo personal en estos términos:

El material primario a partir del cual comienza la ética –los objetivos personales, los intereses y los deseos de los individuos que el punto de vista impersonal incorpora o presupone– forma parte, completamente, del punto de vista de cada uno de los individuos. Con frecuencia la perspectiva personal también presupone fuertes lealtades personales hacia particulares comunidades de interés o de convicción o por identificación emocional, más amplias que las definidas por amistad o familiares, pero así y todo sin llegar a ser universales (Nagel, 1996/1991, 20).

Las razones de parcialidad son aquellas que una persona tiene debido a las relaciones que establece con otros por su situación en el mundo social. Por ejemplo, un juez tiene razones de parcialidad para no juzgar a un familiar, al igual que un médico las tiene para no operar a su hijo. Este tipo de razones son completamente válidas y dependen de las relaciones específicas en la que los agentes se encuentren. De esta manera se trata de un principio moral básico al que se llega a través de un procedimiento constructivista y, también, reconstructivista. Es constructivista porque se articula sobre la base de la estructura básica de la justificación. De la misma estructura de la justificación brotan las exigencias morales, de manera que no se requiere recurrir a ningún elemento externo, sea empírico o metafísico. Además, esa misma estructura exige el intercambio de razones para poder evaluar cuáles se encuentran mejor fundamentadas.

Es reconstructivista porque uno lo puede ver surgir en los conflictos históricos reales (como es el caso de los conflictos en torno a la tolerancia). En este último punto, el principio de justificación no nos remite a un simple consenso, sino a un intercambio de razones en situaciones de conflicto y desacuerdo. En contexto de conflictos es posible arribar a buen puerto, debido a que es posible reconocer cuándo una razón es más fuerte que otra. Es por esto por lo que el derecho a la justificación no sólo concede un derecho a voz respecto de las materias en cuestión, sino también un derecho a veto contra normas básicas, arreglos y estructuras que no puedan justificar reciprocidad y generalmente ante cualquier afectado (Forst, 2012/2007, 6). Este aspecto reconstructivo abre las puertas a que la historia se pueda ubicar en el centro del pensamiento moral y político; no en el sentido de recuperar alguna fuente moral perdida en el pasado (como lo sugiere la hermenéutica culturalista), sino para ver de qué manera los conflictos históricos han ayudado a poner en claro, a través de sus desacuerdos, los principios normativos fundamentales tanto morales como políticos. De esta manera, la ética del igual respeto es entendida como construida en procesos históricos de conflicto.

Este intercambio de razones es siempre contextual, se da siempre en contextos específicos de justificación. De esta manera, aunque se trata de una posición basada en Kant, se aparta de la moral apriorista. Además, dicho intercambio no es un simple debate en la esfera pública (como puede provenir de posiciones basadas en Arendt y Aristóteles), sino que se trata de un intercambio de razones de carácter cognitivista y constructivista. Es cognitivista¹⁷ porque se centra en cogniciones, a saber, en razones. En ese sentido, no toma en cuenta elementos metafísicos, como las condiciones del alma humana o las bases universales, para el desarrollo humano o el despliegue de las capacidades básicas. Es constructivista porque a través del intercambio de razones se va articulando las exigencias morales y políticas. Pero también es de bases kantianas. Se centra en la autonomía del sujeto y considera a la

¹⁷ Es cognitivista, pero a diferencia de Habermas, no es hipercognitivista. Este enfoque incluye el intercambio entre personas, con todos los lazos afectivos que ello implica, tal como lo presenta Rousseau en sus textos.

persona como un ser racional que se encuentra inserto en el mundo social. En cuanto racional, tiene la posibilidad de activar sus capacidades reflexivas y tomar distancia de su contexto. En tanto inserto en el mundo social, se encuentra con otros sujetos en un intercambio de razones. De esta manera se compromete con la autonomía desde la perspectiva kantiana de la razón práctica (Forst, 2012/2007, 34). El derecho a la justificación se puede ubicar tanto en el plano de la sociedad civil, como en el plano del Estado. En este sentido, es de carácter moral y político. Se puede institucionalizar tanto en la sociedad civil como en el Estado. La finalidad de este derecho es evitar la dominación y permite tener una concepción republicana de raíz kantiana, definiendo el republicanismo como justicia como no dominación (Forst, 2013). De esta manera, permite construir relaciones republicanas en ambos campos.

4.- Conclusiones

A contrapelo de la mirada de la moral kantiana, como formalista y *a priori*, lo que hemos visto es que, si uno inserta su filosofía moral, social y política en el marco de la tradición republicana, esta concepción clásica puede ser cuestionada. De otro lado, hay interpretación del republicanismo kantiano que tiene su centro en la configuración del Estado republicano, a contrapelo de la cual hemos afirmado la idea según la cual es posible extraer de la filosofía de Kant la exigencia de comenzar por republicanizar a la sociedad civil, para después poder republicanizar el Estado.

Ambos elementos se encuentran interconectados desde que la republicanización de la sociedad civil parte justamente de la dinámica que se opera en el corazón de la interpretación del imperativo categórico. Así, en cambio de pensarlo desde su primera formulación, como no relacional, se ha podido dotarlo de una interpretación en la que las relaciones sociales se encuentran en el centro, gracias a la ICP que Korsgaard nos ha ofrecido. Esta interpretación relacional hace que desde la primera formulación del imperativo categórico se genere una dinámica relacional, gracias a cierta deriva consecuencialista inserta en él. Esta dinámica conduce a la

centralidad de la humanidad en el entorno de un reino de fines. De esta manera, esta mirada de la ética y la filosofía social de Kant alcanza su desarrollo actual en el principio de justificación desarrollado por Forst. El principio de justificación se presenta como una versión del mismo imperativo categórico que permite establecer relaciones republicanas tanto en la sociedad civil como en el Estado, gracias a una adecuada institucionalización de éste. De esta manera, con el apoyo de las ideas de Kant y de los kantianos contemporáneos, es posible iluminar en concepto de republicanismo que, de un tiempo a esta parte, ha tenido presencia en los debates tanto en la filosofía social como en la filosofía política.

Lima, 3 de agosto de 2020

BIBLIOGRAFÍA

Aramayo, Roberto: Kant y la Ilustración. En: Revista *Isagoría*/25, Madrid, España, 2001.

Cumminsky, David: *Kantian Consequentialism*. Oxford University Press, New York, USA 1996.

Dietrichson, Paul: "Kant's Criteria of Universalizability" Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals: Text and Critical Essays Edited By Robert Paul Wolff, 1969.

Forst, Rainer: *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Columbia University Press, New York, USA, 2012.

Forst, Rainer: *A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination*. En: *Republican Democracy*, Andreas Niederberger and Philipp Schink (Ed.). Edinburgh University Press, Edinburgh, England, 2013.

Forst, Rainer: *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford University Press, Oxford, England, 2017

Kant, Immanuel: “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” (Pp 17- 25) en Erhard, Herder, Kant, Lessing, Mendelssohn, Schiller, entre otros. *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid, España, 2002.

Kant, Immanuel: *El conflicto de las facultades*. Alianza editorial, Madrid, España, 2003.

Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. FCE-UNAM, México, México, 2009.

Kant, Immanuel: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza editorial, Madrid, España, 2012.

Kant, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza editorial, Madrid, España, 2016.

Korsgaard, Christine: *Las fuentes de la normatividad*. UNAM, México, México, 2000.

Korsgaard, Christine: *La creación del reino de los fines*. UNAM, México, México, 2011.

Lukes, Steven: *El poder: un enfoque radical*. Siglo XXI, Madrid, España, 2007.

O'Neill, Onora: *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*. Cambridge University Press, New York, USA, 2013.

Paton, Herbert James: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Pensilvania University Press, Pensilvania, USA, 1948.

Pettit, Philip: *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, España, 1999.

Rawls, John, *Collected Papers*. Harvard University Press, Massachusetts, USA, 1999.

Rawls, John: *Teoría de la justicia*. FCE. México, México, 2004.

Scanlon, Thomas: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* Paidós, Barcelona, España, 2003.

Sahlins, Marshall: *Economía de la edad de piedra.*: Akal Madrid, España, 2010.

Nagel, Thomas: *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Paidós, Barcelona, España, 1996.

PROPIEDAD Y LIBERTAD DE DISPOSICIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA HISPANA

José Justo Megías Quirós*

Resumen: El Derecho visigodo reguló la propiedad bajo la influencia del Derecho romano y modificó sus propias costumbres. Fue decisiva para la regulación romanista de la propiedad en el Derecho castellano altomedieval, en el que predominó la libertad de disposición del propietario e ignoró –en un principio– los derechos de adquisición preferente.

Palabras clave: Derecho visigodo; propiedad; libertad de disposición; derechos de adquisición preferente

* Catedrático de Filosofía del Derecho, Universidad de Cádiz. Avda. de la Universidad 4. 11406 Jerez de la Fra., Cádiz, España. Dirección electrónica: josejusto.megias@uca.es. El artículo forma parte del Proyecto I+D PGC2018-094243-B-C22, “Los derechos de adquisición y de preferencia”, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (España).

PROPERTY AND FREEDOM TO DISPOSE IN THE LATE HISPANIC ANTIQUITY

Abstract

Visigothic law regulated property under the influence of Roman law and modified its own customs. It was decisive for the Romanist regulation of property in early medieval Castilian law, in which the owner's freedom of disposition prevailed and ignored -at first- the preferential acquisition rights.

Keywords: Visigothic Law; Property; freedom to dispose; preferential acquisition rights

Introducción

El paso de la Antigüedad a la Edad Media no se produjo de forma inmediata. Hubo un periodo intermedio tardoantiguo que no fue ni antiguo ni medieval, sino ambos a la vez. En Hispania coincidió con la presencia visigoda desde el desmoronamiento del Imperio Romano de Occidente, a finales del siglo V, hasta la ocupación musulmana a principios del siglo VIII. Fue un periodo clave para la consolidación de los principios que inspirarían el Derecho medieval castellano que terminó por extenderse a todos los reinos de España y a América.

A la llegada del pueblo visigodo, Hispania estaba en gran medida romanizada, a excepción de algunos reductos del interior –descontentos con la política romana- y del norte peninsular, apegado a usos y tradiciones locales. Los nuevos ocupantes ya se habían romanizado tras décadas de asentamiento en territorios del Imperio, primero en Oriente y después en Occidente, de ahí que su legislación tuviera una

clara presencia del Derecho romano, no recogido de forma literal, sino interpretado desde la óptica germana. La influencia romanista se explica desde la realidad de que el pueblo visigodo ya no era puramente germano. Estaba formado por una mezcla de pueblos con preeminencia goda, por supuesto, a la que se habían unido en su marcha por el Imperio restos de otros pueblos germanos y no germanos (celtas, vándalos, hunos, etc.), así como grupos locales —excluidos o temerosos de perder su estatus— que encontraron seguridad bajo la dirección de los caudillos visigodos. Ello explica que terminaran uniéndose también grupos de galorromanos y más tarde de hispanorromanos, que favorecieron la relación con el Derecho romano.

La romanización de los visigodos tuvo una importancia trascendental para la regulación de la propiedad en las leyes góticas, que, abandonando gran parte de sus tradiciones colectivistas, incorporaron una concepción más romana, individualista y partidaria de la más amplia libertad de disposición del propietario sobre sus bienes. Pero la continua lucha por el poder privó al propietario de la seguridad jurídica que había ofrecido el Derecho romano, sufriendo continuas confiscaciones arbitrarias y contrarias a la ley. Afortunadamente, las luchas cesaron al llegar la Alta Edad Media y se benefició de la regulación recibida.

En ocasiones se resta relevancia a este periodo histórico, pero la realidad es que fue decisivo para el Derecho castellano que, partiendo de los restos del Derecho visigodo de tradición romanista recogido primero en el *Liber Iudiciorum* y después en el *Fuero Juzgo*, constituyó el núcleo de un ordenamiento medieval castellano que, a la larga, se impondría en España y en América durante la Edad Moderna¹.

¹ La construcción del Derecho castellano a partir de las normas romano-visigodas contenidas en el *Liber Iudiciorum* y en su versión romanceada del *Fuero Juzgo* facilitó en gran medida la recepción en Castilla (siglos XII y XIII) del *ius commune* y la mentalidad jurídica romanista procedente de Italia y Francia, diferenciándose así de los Derechos territoriales navarro y aragonés más apegados a las tradiciones autóctonas y franco-germanas del otro lado de los Pirineos. Vid. Obarrio Moreno, J.A., “El *ius commune* y sus vías de recepción en España (Primera parte)”, *Revista Jurídica del Notariado* 85, 2013, pp. 267-324, y “El *ius commune* y sus vías de recepción en España (Segunda parte)”, *Revista Jurídica del Notariado* 88-89, 2013, pp. 29-103.

1. El Derecho en la Hispania visigoda

Afirma Alvarado que el derecho tardorromano siguió vigente en Hispania con los visigodos por tres vías. En primer lugar, por la aplicación directa del *Código Teodosiano*² a los ciudadanos hispanorromanos y con carácter supletorio a los visigodos. En segundo lugar, por la incorporación de preceptos claramente romanos a la legislación visigoda. Y, en tercer lugar, por influencia de la Iglesia, que continuó inspirándose en el Derecho romano para crear sus normas³. El modo de manifestarse esta influencia sobre el Derecho gótico nos permite distinguir dos clara etapas, una primera que llegaría hasta el año 654, año en que Recesvinto promulgó el *Liber Iudiciorum*, y otra segunda a partir de su promulgación.

Con respecto a la primera etapa, las discusiones se han centrado en si el Derecho visigodo, que ya tenía un alto grado de romanización, tuvo carácter territorial o personal. Un sector doctrinal ha defendido la tesis personalista de aplicación del Derecho, inclinándose por la vigencia del Derecho romano vulgar entre los hispanorromanos mientras la población visigoda se regía por sus propias leyes, el *Código de Eurico* (*Codex Revisus* tras la actualización de Leovigildo a fines del siglo VI) y el *Breviario de Alarico*, en los que las leyes y costumbres germanas se fundían con el Derecho contenido en el *Código Teodosiano* y diversas obras jurisprudenciales vulgarizadas. Frente a esta tesis se ha defendido el carácter territorial del

² La independencia y ruptura de relaciones del pueblo visigodo con el Imperio de Oriente ocasionó que el *Corpus Iuris Civilis* justiniano les resultara extraño y no llegara a ejercer influencia alguna en la legislación gótica y la altomedieval hasta que se produjo la recepción del *ius commune*.

³ Alvarado Planas concreta las tres vías en “1ª El derecho romano del *Codex Theodosianus*, y más tarde el *Breviario de Alarico*, se aplicó a la población de origen romano (y también se aplicó a los visigodos como derecho subsidiario). 2ª Su influencia también se dejó sentir en la labor legislativa de los monarcas visigodos que, en muchas ocasiones, incorporaron a sus códigos preceptos sacados literalmente del derecho romano. 3ª La Iglesia católica (el derecho canónico) continuó rigiéndose o inspirándose directamente en el derecho romano”. Alvarado Planas, J., “A modo de conclusiones: el *Liber Iudiciorum* y la aplicación del Derecho en los siglos VI a XI”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 41 (2), 2011, p. 112.

Derecho visigodo desde un principio, lo que supondría que éste habría sido aplicado a todos los habitantes, visigodos o hispanorromanos, si bien el Derecho romano habría mantenido un carácter subsidiario⁴. Para Alvarado, sin embargo, podrían apreciarse dos subetapas dentro de esta primera:

“hasta el *Codex Revisus* de Leovigildo, los romanos se regían por su derecho y los godos por su derecho nacional, aunque, en ausencia de norma, podían acudir al derecho romano. A partir de Leovigildo, ambas poblaciones se regían por el derecho del rey, pero, caso de vacío legal, acudían al derecho romano”⁵.

La segunda etapa comenzaría con la promulgación en el año 654 del *Liber Iudiciorum* de Recesvinto, revisado y completado por Ervigio en el año 681. El *Liber*, primer y más importante cuerpo legislativo propiamente hispano, síntesis del derecho romano vulgar y del germánico perfectamente armonizados, pasó a ser la fuente legal para todos los habitantes de Hispania sin diferencias, romanizando muchas de las costumbres visigodas⁶. La versión más extendida sería la denomina-

⁴ Sobre el carácter personal o territorial de la legislación visigótica, vid. D’Ors, A., “La territorialidad del derecho de los visigodos”, en AA.VV., *Estudios visigóticos I*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español, nº 5, CSIC, Roma-Madrid, 1956, pp. 91-124 y, más recientemente, Torrent, A., “Una aproximación a la legislación visigótica hispana. La *imitatio imperii*”, *RIDROM (Revista Internacional de Derecho romano)* [online] 18, 2017, pp. 1-67. Un resumen de las diversas hipótesis en Ramis Barceló, R., Estudio preliminar a *El Libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*. BOE, Madrid, 2015, pp. 14-16.

⁵ Alvarado Planas, J., “A modo de conclusiones...”, cit., p. 115. En apoyo de su tesis afirma que “el estudio comparado de las Fórmulas visigodas, las pizarras y otros documentos de aplicación del derecho demuestran claramente que la legislación visigoda tuvo un alto grado de aceptación”. Las hipótesis y propuestas de Alvarado sobre esta cuestión y la influencia (o continuación) del Derecho visigodo en la Alta Edad Media están ampliamente desarrolladas en Alvarado Planas, J., *El problema del germanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*. Marcial Pons, Madrid, 1997, pp. 15-103.

⁶ “Aunque todavía se discute en qué medida ese antiguo derecho godo de raíz germánica perduró en España, lo cierto es que hay pocas pruebas de ello. En general, las principales instituciones tradicionales de los godos no fueron reprimidas ni combatidas por el derecho

da *Vulgata*, conocida posteriormente como *Lex Gothica* y redactada por juristas prácticos que, además de incorporar las leyes de Egica y Witiza, modificaron leyes del *Liber* para reintroducir viejas instituciones germanas descartadas por Recesvinto. Este fue el Derecho que rigió durante las primeras décadas en el reino astur y que se extendería con las innovaciones propias de la época a León y Castilla. Los documentos jurídicos y legales de la época muestran una continua invocación del *Liber Iudiciorum*, en ocasiones citando su contenido de forma genérica, en otras atribuyéndole una regulación que realmente no contenía, y en otras, incluso, haciéndole afirmar lo contrario a lo que realmente establecía. Todo ello respondía a un intento de aparentar que el nuevo Derecho hispano no era más que la continuación de la tradición visigótica, pero era en gran medida innovador⁷.

2. Realidad histórica de la ocupación visigoda

La propiedad había seguido en Hispania, como provincia romana, los derroteros marcados por Roma desde los inicios de la ocupación. El *ager provincialis* hispano supuso la incorporación al Imperio de vastas y excelentes tierras para la explotación agrícola, cultivadas por mano servil o asignadas a los autóctonos a cambio de un canon. La concesión por Vespasiano del *ius latii* supuso el inicio de su romanización total y la posibilidad generalizada para los habitantes de adquirir

oficial del rey, sino que fueron asimiladas e integradas en la propia legislación visigoda. La técnica de los juristas godos y romanos fue, la mayoría de las veces, muy simple; se limitaron a revestir instituciones germanas con un ropaje romano”. Alvarado Planas, J., “A modo de conclusiones...”, cit., p. 114.

⁷ “Para el hombre medieval, las leyes godas seguían teniendo un prestigio insuperado originado no solo en la antigüedad de ese derecho (argumento por sí mismo definitivo), sino además porque se asociaba a la *pérdida de España* (...) Es muy significativo que muchas de las nuevas prácticas jurídicas nacieran a la sombra de la ley gótica, es decir, para completar, adaptar, matizar o reformar el *Liber* (...). Otras prácticas sin respaldo en la ley goda buscan esa prestigiosa legitimidad invocando una falsa ubicación en el texto”. Alvarado Planas, J., “A modo de conclusiones...”, cit., pp. 116-117.

la ciudadanía romana y con ella el acceso a la propiedad de las tierras⁸. El proceso de romanización se acentuó en el año 212 con la ciudadanía general concedida a todo el Imperio por Caracalla, la conversión del *ager provincialis* hispano en *ager publicus* y la asignación administrativa a cada comunidad urbana de unos territorios delimitados, que a su vez se dividieron en propiedades privadas (por lo general transmitidas a las élites aristocráticas y a legionarios veteranos, que adquirirían así el *dominium*) y propiedades públicas del pueblo romano. Una parte de éstas últimas (bosques, praderas, pastos, etc.) mantuvieron el aprovechamiento común para toda la comunidad a la que habían sido asignadas. La otra parte fue dividida en parcelas de cultivo y adjudicadas para su explotación a arrendatarios particulares, a quienes se cedía la posesión temporal o perpetua –incluso transmisible de forma hereditaria– mientras pagaran el canon o *vectigal* al *aerarium populi Romani*. La equiparación legal del *ager provincialis* al *ager italicus* a finales del siglo III trajo consigo el acceso generalizado a la propiedad privada de las tierras que se habían venido poseyendo legal y pacíficamente, originándose de este modo los grandes latifundios en manos de la aristocracia hispanorromana⁹.

Estas posesiones se vieron alteradas con las primeras ocupaciones de tierras hispanas por los visigodos mediado el siglo V con las bendiciones del Imperio. Hispania había sido invadida por otros pueblos germanos (vándalos, alanos y suevos) que, junto a campesinos descontentos con la ocupación romana de las tierras,

⁸ Vid. Andreu Pintado, J., “En torno al *ius Latii* flavio en Hispania”, *Faventia* 29/2, 2007, pp. 37-46, y Bravo Bosch, M.J., “*Latium maius versus latium minus* en la Hispania Flavia”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidades da Coruña* 13, 2009, pp. 39-56. Como afirma Santapau, en un principio “los particulares en las provincias no podían ser propietarios de estos fundos, pero los usaban y disfrutaban como si lo fuesen”. Santapau Pastor, M.C., “La categoría jurídica de la tierra en Hispania romana”, *Lucentum* XXI-XXII, 2002/03, p. 202.

⁹ Cf. Pérez Centeno, M.R., *Ciudad y territorio en la Hispania del siglo III d.C.* Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, pp. 7-17, y Oliva, G., “De Roma a Castilla. Evolución de las estructuras municipales”, en J. Alvarado (coord.), *El municipio medieval. Nuevas perspectivas*. Sicania-Sanz y Torres, Madrid-Messina, 2009, pp. 11-26.

causaban estragos entre la población hispanorromana y en los intereses económicos del Imperio, razón por la que el emperador encomendó a los visigodos instalados en la Galia la expulsión de los invasores a cambio, entre otras dádivas, de tierras en Hispania¹⁰. Así llegaron los primeros magnates visigodos que se instalaron en tierras hispanas (especialmente en el centro y norte de la Península) con una misión claramente militar, no de ocupación¹¹. La misión militar continuaría durante más de medio siglo, con incursiones hacia la Bética, Lusitania, Cantabria y Galicia para contrarrestar la resistencia campesina autóctona, las incursiones de vascones y los restos de dominio suevo, que no terminaban de ceder ante la autoridad imperial representada por el poder administrativo hispanorromano y el militar visigodo bajo el mando de Teodorico II.

Con la caída del emperador de Occidente en el año 476 la situación dio un giro radical. El entonces rey de los visigodos, Eurico, se convirtió en monarca de un reino independiente del Imperio con territorios en la Galia y en Hispania, promulgando su famoso Código de inspiración romana para regular las relaciones de sus súbditos, entre los que ahora se incluían galorromanos e hispanorromanos¹². Muerto en el año 484, su hijo Alarico II siguió la política paterna y extendió la ocupación a nuevos territorios hispanos, dotando a sus dominios de una nueva regulación también de inspiración romana con su Breviario.

Hacia el año 494 se produjo otra importante migración de visigodos hacia Hispania de carácter principalmente militar, motivada quizás por los intentos de las

¹⁰ Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*. Teide, Barcelona, 1988, p. 35.

¹¹ Cf. García Moreno, L.A., *España, Siglo V. La Monarquía goda Balta y la Diócesis de las Españas*. Real Academia de la Historia-BOE, Madrid, 2017, pp. 17-92. Es preciso advertir que el poder imperial estaba muy debilitado en esta época, siendo los grandes terratenientes hispanorromanos quienes trataban de mantener el orden y ofrecer protección con sus ejércitos privados a cambio de los tributos que ellos mismos recaudaban. No eran sólo propietarios, sino verdaderos señores a los que había que respetar y servir. Cf. Villacañas Berlanga, J.L., *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo. Vol. I. El cosmos fallido de los godos*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2017, pp. 29-46.

¹² Cf. García Moreno, L.A., *España, Siglo V...*, cit., pp. 165-210.

oligarquías urbanas catalanas de recuperar cierta independencia¹³. La Tarraconense se convirtió así en el bastión que salvaría al reino visigodo en el año 507, tras la derrota y muerte de Alarico en la batalla de Vouillé, acontecimiento que impelió al pueblo visigodo a instalarse definitivamente en Hispania¹⁴. Pero restaba aún la tarea más difícil, la de imponer el dominio político sobre un amplio territorio fragmentado por las incursiones bárbaras antecedentes y receloso hacia el nuevo pueblo extranjero, por muy romanizado que estuviera¹⁵.

El reparto de tierras en Hispania parece diferir del seguido en la Galia, donde los visigodos se habían apropiado de los dos tercios de las propiedades, respetando la propiedad del otro tercio en manos galorromanas. En Hispania, si bien conservaban aún estas leyes de reparto, ocuparon primero tierras despobladas y sólo después se hicieron los repartos de la propiedad hispanorromana y se confiscaron grandes propiedades de quienes opusieron resistencia a la invasión y a la pérdida de sus tierras¹⁶.

Quien más tierras acaparó fue el rey. Además de hacerse desde un principio con las propiedades del fisco imperial romano, se apropió posteriormente de tierras sin dueño y fundos arrebatados a terratenientes hispanorromanos por razones políticas o penales. Una parte de las propiedades regias cultivables eran trabajadas y explotadas por los *siervos fiscales*, que pagaban una renta o censo. Pero otra gran parte fue donada o cedida a sus nobles, a unos con dominio pleno y transmisible

¹³ También se recibió una masa importante de campesinos visigodos “que, teniendo por centro Segovia se extiende por las actuales provincias de Burgos, Soria, Madrid, Toledo, Valladolid y Palencia, vinieron a reforzar las guarniciones de *soldados-campesinos* creadas hacia el año 456”. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., p. 102.

¹⁴ Cf. García Moreno, L.A., *España, Siglo V...*, cit., pp. 211-228.

¹⁵ Leovigildo, especialmente a partir del año 571, dio un impulso notable a la unificación del reino, acompañada de su *Codex revisus* claramente de inspiración romana, pero fue su hijo Recaredo quien dio el paso definitivo para la unidad al consentir en el III Concilio de Toledo (año 589) la conversión oficial de su pueblo al catolicismo.

¹⁶ Vid. García-Gallo, A., “Notas sobre el reparto de tierras entre visigodos y romanos”, *Hispania* 4, 1941, pp. 40-63.

por herencia, a otros como *beneficio militar* o *in stipendium* para ser explotadas mientras mantuvieran el compromiso de servicio militar. Todos los beneficiados las recibían, sin embargo, con la esperanza de convertirlas en propias, anteponiendo los intereses personales a los del reino¹⁷.

El principal problema que se planteó fue el de la seguridad jurídica de las nuevas propiedades, motivado por las disposiciones arbitrarias de los monarcas. Las tierras cambiaban de manos con cada cambio de monarca, que, obligado a asegurar la fidelidad de sus magnates, confiscaba las tierras de quienes no les eran afectos para distribuir las entre sus seguidores¹⁸. El problema se afrontó en diversos Concilios celebrados en Toledo, pero nunca fue resuelto de manera definitiva. En los Concilios de Toledo V y VI (años 633 y 636) se acordó la distinción entre el patrimonio del reino y el patrimonio privado del rey, así como la protección de las propiedades de los servidores y familiares del rey fallecido, de modo que no pudieran ser confiscadas por el nuevo monarca. Sólo tuvo una eficacia relativa. Los monarcas continuaron las prácticas anteriores y, en particular, las donaciones y privatiza-

¹⁷ Cf. García de Cortázar, J.A., *La época medieval*. Alfaguara, Madrid, 1980, p. 38. El problema consiguiente fue que los reyes repartieron tierras públicas como si fueran propias y no del reino, produciendo a la larga el agotamiento de los recursos públicos. Cf. Villacañas Berlanga, J.L., *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo...*, cit., p. 87. Villacañas se expone sobre este problema en las pp. 91-108. Por su parte, Martín expone que este modo de proceder, el tener como privadas las tierras públicas cedidas, supuso el triunfo de la tradición germana sobre la romana plasmada en los textos legales. Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., p. 91.

¹⁸ El problema estaba en la concepción de la propia monarquía visigoda. Las tierras estaban en su mayor parte en manos del rey, de sus magnates, de la aristocracia hispanorromana y de la Iglesia. La Iglesia y la aristocracia hispanorromana eran partidarias de consolidar las propiedades y por ello de una monarquía hereditaria que no introdujera cambios. Sin embargo, los magnates visigodos preferían una monarquía militar electiva porque el cambio de monarca traería consigo nuevos repartos para afianzar y ganar fidelidades a cambio de tierras, aunque ello tuviera que ser a costa de desposeer a los seguidores del monarca anterior. Esta fue la opción vencedora que convirtió al reino visigodo en un reino señorializado que controlaba al rey y, a la postre, una de las causas de su desintegración. Cf. Villacañas Berlanga, J.L., *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo...*, cit., pp. 47-90.

ciones de tierras que pertenecían a la Corona, lo que hizo preciso su tratamiento de nuevo en el VIII Concilio de Toledo¹⁹ y la inclusión en el *Liber Iudiciorum* de una ley nueva que legitimara definitivamente las propiedades para evitar las constantes disputas por ellas. Fue así como se estableció en la Ley V,2,2 que

Las donaciones de la potestad real que sean o hayan sido conferidas a cualquier persona, que queden bajo el derecho de aquellos a cuyo nombre les haya conferido la potestad real; con la disposición de que la colación de esta munificencia real concedida a nombre de aquel que se hizo merecedor quede transferida de tal manera que tenga potestad omnímoda para hacer y disponer como quiera²⁰.

Como establece la propia norma, la potestad de los nuevos propietarios era omnímoda para hacer y disponer, en clara semejanza a la regulación romana²¹.

¹⁹ Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., pp. 60-65. El VIII Concilio de Toledo, ya con Recesvinto, ahondaría en la solución pacífica al exigir a los candidatos a la corona “preocuparse más de la utilidad pública que de sus intereses personales y junto con el reino recibirá los bienes de la Corona, pero no le será permitido ocupar las propiedades personales del predecesor, entendiéndose por tales las que éste poseía antes de llegar al trono o las que recibió en herencia de sus familiares y allegados” (op. cit., p. 65).

²⁰ En ella se expresa también el derecho de los herederos a mantener la propiedad al establecer a continuación que “Incluso, si el que lo mereció muriere sin testar, aquellos bienes pertenecerán a los herederos a quienes correspondan según la ley de acuerdo con el orden de sucesión, y la gracia de la munificencia conquistada de ninguna manera podrá conculcarse; porque no procede que sean anuladas aquellas decisiones de los príncipes que la culpa del receptor obligue a anularlas”. La garantía de toda propiedad privada se destaca en el Título 3 del Libro X del *Liber Iudiciorum*, en el que trata de la prescripción y usucapión.

²¹ Se aprecia también la influencia del derecho romano en la libertad de disposición a la hora de testar, escasamente limitada por los lazos familiares, aunque se reconocía a la familia gran relevancia en el supuesto de que no se hubiera hecho testamento. Cf. el Título 2 del Libro IV del *Liber Iudiciorum*. Chindasvinto trató de limitar esta libertad testamentaria otorgándole un sesgo comunitario, corregido poco después de nuevo por Ervigio. Cf. García de Cortázar, J.A., *La época medieval*, cit., p. 39.

Recibidas las tierras por concesión real o cualquier otra vía legítima, las tuvieran en propiedad o cedidas, los magnates visigodos cedían a su vez de forma temporal una parte de ellas a colonos a cambio de servicios laborales y militares, reservándose otra parte para su explotación mediante siervos rurales²².

Para los hispanorromanos libres (*privati*) la regulación de la propiedad era la misma, salvo que, a diferencia de las propiedades godas, sus tierras estaban sujetas a impuestos. Si se trataba de un latifundio, el dueño solía explotar directamente una parte de la propiedad (*pars dominicata*) valiéndose de sus siervos rurales. La otra parte (*pars indominicata*) era dividida en parcelas y adjudicada para su explotación a siervos manumitidos, a hombres libres (*commendati*) o a colonos que se vinculaban por contrato al propietario a cambio de un canon y determinados servicios²³. Aunque ni libertos ni colonos eran realmente siervos, con el paso del tiempo quedaron adscritos a las tierras que cultivaban y fueron asimilados de hecho a los siervos rurales.

Los únicos que se salvaron en principio de este sometimiento fueron los pequeños propietarios, pero, a la larga, sufrieron un destino similar al buscar el amparo de los poderosos, que aprovecharon la situación para incorporar poco a poco las pequeñas propiedades a sus patrimonios²⁴. Con el paso del tiempo, los pequeños

²² Cf. Alvarado Planas, J., “Una interpretación de los Fueros de Castilla”, en J. Alvarado Planas, G. Oliva Manso, *Los Fueros de Castilla*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, p. 31.

²³ Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., p. 83, y García de Cortázar, J.A., *La época medieval*, cit., pp. 24-25.

²⁴ “Los hombres libres, a menudo pequeños propietarios, incapaces de defenderse por sí mismos a pesar de la conservación de las estructuras jurídicas romanas, fueron sometiéndose más y más al patrocinio de los *potentes*, que les garantizaban no sólo protección, sino ayuda en circunstancias difíciles. Este proceso repercutió a la larga en ventaja para la aristocracia, al menos indirectamente, aunque los reyes legislaran de continuo para impedir que las pequeñas propiedades de estas gentes pudieran ir cayendo en mano de los grandes terratenientes: la verdad es que estas medidas protegían la nuda propiedad, pero hacían más grave la dependencia al someterla al pago de cánones que pudieron llegar a suponer una entrega personal y familiar total”. Díaz Díaz, M.C., Introducción general a San Isidoro,

propietarios libres fueron perdiendo su libertad y se convirtieron en colonos que ni siquiera podían vender sus propias tierras sin el consentimiento del señor que les daba protección²⁵.

3. Contornos jurídicos de la propiedad

Si bien los usos germanos en relación con la propiedad se vieron modificados por influencia del Derecho romano, en la práctica pesó más el desmedido afán de propiedades por parte de la aristocracia goda, que, a pesar de lo establecido en la ley, trató en todo momento de acrecentarlas sin importarle el bien común, hasta el punto de poner en riesgo la monarquía en más de una ocasión²⁶.

En la tradición germana originaria había predominado la propiedad colectiva y el disfrute común de las tierras, dedicadas al pastoreo y a la agricultura. Los bosques, prados, pastizales, aguas, etc., pertenecían en común a la vecindad así como las tierras de cultivo²⁷. Pero, así como el rey comenzó a disponer de las propiedades del reino para repartirlas entre sus magnates, también las tierras comunales comenzaron a ser asignadas a las familias por sorteo para su explotación y, con el tiempo pasaron a ser propias para construir la casa, guardar el ganado y sembrar lo

Etimologías. Texto bilingüe de J. Oroz Reta y M.A. Marcos Casquero. BAC, Madrid, 2004, pp. 62-63.

²⁵ Cf. Gibert, R., “La *complantatio* en el Derecho medieval español”, *Anuario de Historia del Derecho Español* XXIII, 1953, p. 766. En realidad, los visigodos sólo continuaron las prácticas que se habían generalizado desde comienzos del siglo III en la Hispania romana, con grandes beneficios para la aristocracia hispanorromana. Cf. García de Cortázar, J.A., *La época medieval*, cit., p. 21.

²⁶ Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., pp. 59-66.

²⁷ En derecho germánico “es el grupo social, no los individuos, quien aparece como titular del derecho de propiedad. La propiedad surge en forma de *propiedad colectiva* y, cuando aparece la propiedad individual sobre bienes inmuebles, lo hace con una serie de restricciones en beneficio del grupo”. Pérez Álvarez, M.P., “La función social de la propiedad privada. Su protección jurídica”, *RJUAM* 30, 2014-II, p. 20.

necesario para el sostenimiento familiar²⁸. En un principio la titularidad particular sobre las tierras continuó subordinada a la participación colectiva en perfecta armonía, la comunidad no perdía todo derecho sobre la tierra *privatizada*, pudiendo imponer las formas de explotación, recuperarla si no había herederos y, en ocasiones, decidir su reasignación²⁹. Tras la ocupación de las tierras hispanas, este tipo de decisiones que afectaban a lo común continuaron adoptándose en la Asamblea del *conventus publicus vicinorum*, ya existente en las zonas rurales hispanorromanas³⁰, y algunas de estas disposiciones sobre los modos de disfrutar la tierra pervivieron como derecho consuetudinario. No obstante, la influencia del Derecho romano y el mencionado afán de acaparar bienes originaron que la asignación particular convirtiera la propiedad privada o alodial de las familias y sus descendientes en el modo principal de poseer³¹.

El régimen de propiedad colectiva fue habitual, pues, en un principio, y en parte la copropiedad se mantuvo tras el reparto de tierras que se hizo con las primeras ocupaciones. Al visigodo le correspondían dos tercios de la villa del propietario

²⁸ Cf. Villacañas Berlanga, J.L., *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo...*, cit., pp. 109-138.

²⁹ La mentalidad comunal no sólo se reflejó en la influencia de la comunidad sobre la propiedad particular, sino en el modo en el que las propias familias disfrutaban de sus propiedades (familiares) como si todos sus componentes fueran comuneros, lo que limitaba la libre disposición del cabeza de familia y generaba derechos en favor de los hijos. Cf. Sainz de Varanda, R., “El retracto gentilicio”, *Anuario de Derecho Aragonés* III, 1946, pp. 235-236.

³⁰ Cf. García de Cortázar, J.A., *La época medieval*, cit., p. 22.

³¹ Para De los Mozos, “en ningún caso, podría decirse que el colectivismo es una idea que aportaron los pueblos germánicos, en el sentido de que esa idea se iba a oponer a la idea romana de la apropiación individual, manteniendo a lo largo del Derecho intermedio, como un juego dialéctico, un combate secular, en el que acababa por triunfar, con el tiempo, la propiedad privada, conforme al modelo napoleónico-pandectista. Entender así la historia sería un verdadero disparate, aparte de que supondría olvidarse de lo que, con alguna aproximación conocemos”. De los Mozos, J.L., *El derecho de propiedad: crisis y retorno a la tradición jurídica*. Edersa, Madrid, 1993, p. 14.

hispanorromano, permaneciendo indivisas las parcelas de bosques, pastos, etc., para ser aprovechadas por cada copropietario en proporción a su parte³². A los problemas derivados de los excesos de uno de los copropietarios, se les buscaron soluciones equitativas. Si un consorte, por ejemplo, ya fuera godo o romano, se apropiaba de una parte del bosque común para talarlo y cultivarlo, el otro consorte podía apropiarse de una parcela similar si quedaba bosque de la misma calidad, o se repartía a medias la tierra apropiada si no fuera el caso (Ley X,1,9 antigua). La práctica demostró, sin embargo, que no bastaba con buscar soluciones parciales, razón por la que la división de las copropiedades se hizo cada vez más frecuente para evitar los conflictos.

El *Liber Iudiciorum* trataría de poner finalmente un poco de cordura reconociendo la validez definitiva de las particiones que se hubieran realizado con justicia en el pasado (Ley X,1,1)³³ y reafirmando que la decisión sobre el reparto debía seguir el criterio adoptado por la mayoría de copropietarios o por personas superio-

³² Esto no afectaba sólo a las tierras en común, sino también a los siervos en copropiedad. Un copropietario no podía liberar a un siervo sin el consentimiento de los otros copropietarios, de modo que, según la Ley V,7,2 (antigua) “Si alguien manumitiere a un siervo de otro o a uno tenido en copropiedad, que la libertad concedida defraudando al amo no tenga validez. Pero aquel que manumita al siervo de otro, que sea obligado a dar al amo otro siervo además de aquel. Pero, si el amo consintiere que aquel permanezca libre, que reciba dos siervos en sustitución del siervo manumitido y que la libertad concedida obtenga validez. (...) Asimismo, si alguien quiere liberar del yugo de la esclavitud a un siervo tenido en copropiedad, que primero se haga un reparto de los bienes con los *consortes*, y que lo asigne a su potestad, o que al menos procure hacer eso con los que son sus *consortes*, ya sea pagando un precio, ya sea implorándolos (...) Y si alguien manumite íntegramente a un siervo tenido en copropiedad en presencia de un sacerdote o un diacono, que pierda su parte de la propiedad sobre el siervo”.

³³ La Ley X,1,8 confirmó las particiones antiguas realizadas entre godos e hispanorromanos, la Ley X,1,16 obligaba al godo que se hubiera apropiado de parte del tercio romano a devolverlo, salvo que hubieran transcurrido cincuenta años, y en sentido similar se pronunciaba la Ley X,2,1.

res, obligando a su aceptación por todos los implicados³⁴. La voluntad de cada copropietario contaba por igual, pero en caso de que no se llegara a un acuerdo, sería la mayoría o una persona superior designada al efecto quienes decidirían el reparto de los bienes comunes. Una vez formalizado el reparto, otras leyes garantizaban el respeto de las tierras ya propias con sanciones en caso de incumplimiento. Así, se establecía en la Ley X,1,5 (antigua) que quien “rompiere un pacto de partición e invadiere una parte de la porción del otro, que pierda de aquello que sea suyo tanto como haya ocupado del otro”. En sentido similar, si un antiguo consorte, sin mala fe, plantaba viña o edificaba en la parte del otro tras la partición, mantendría la viña o la edificación a cambio de ceder una parte de sus tierras igual a la ocupada, pero si lo hubiera hecho de mala fe, perdía la viña y la edificación, y no podía pedir compensación por el trabajo realizado (Ley X,1,6)³⁵.

Esta regulación era de aplicación también a las copropiedades familiares (Ley X,1,2). Y es aquí donde se aprecia en mayor medida la romanización de los visigodos y el abandono de sus tradiciones germanas en torno a la propiedad familiar. En la tradición de los pueblos germanos, la organización familiar repercutía de modo especial sobre las propiedades familiares. Aunque los bienes fueran en realidad del padre, que tenía la *gewere*, sus hijos tenían unas expectativas de derecho o *Warterrechten* por las que no sólo recibían la herencia íntegra en común llegado el momento, sino que además les otorgaban una preferencia adquisitiva sobre los bienes que integraban el patrimonio familiar en caso de que se produjera su partición y alguno decidiera transmitir lo que le hubiera correspondido³⁶. Quizás se mantuviera esta tradición por vía consuetudinaria, pero no legal. La romanización

³⁴ Ley X,1,3 Antigua: “Si fueren muchos los consortes en una partición, aquello que haya sido determinado por la mayoría y por personas superiores no conviene que sea cambiado nunca por una minoría y por personas inferiores”.

³⁵ La Ley X,1,7 (antigua) establecía la misma sanción en general para toda plantación de viña sin permiso o por la fuerza en tierra ajena, estableciendo la pérdida del trabajo realizado.

³⁶ Cf. García Cantero, G., “El derecho de abolorio en Aragón”, *Revista Jurídica de Navarra* 25, 1998, pp. 157-164.

del Derecho visigodo procuró a los copropietarios la absoluta libertad de disposición al deshacerse las comunidades familiares³⁷.

Fue en este marco histórico en el que apareció la expresión bienes propios (*bona propria*) en el siglo VI en clara referencia a la propiedad particular³⁸. El peso de la tradición germana hizo que continuara en paralelo la propiedad comunal y la copropiedad de particulares, en especial de bosques, pastizales, etc., pero poco a poco fue creciendo el número de fundos con grupos más reducidos de titulares – *coheres* o consortes- y los de un solo titular tras la división de la propiedad antes compartida. En los supuestos de copropiedad, lo normal no era una propiedad solidaria sobre todo el fundo, sino la atribución a cada copropietario de una parte o porción –*sors, portio*-, que podía enajenar libremente, participando además en el aprovechamiento de otra parte indivisa (bosques, pastizales, lagos, etc.) de forma proporcional a su parte en el todo³⁹.

³⁷ Cf. De los Mozos, J.L., *El derecho de propiedad...*, cit., p. 14.

³⁸ “La expresión *bona propria* (...) aparece ya con cierta frecuencia en los textos españoles en la época visigoda. En los más antiguos, cuando menos del siglo VI, suele hablarse de la *facultas propria*, y sólo en la segunda mitad del VI se encuentra la de *bona propria*. En cualquiera de los casos, *proprium* expresa la pertenencia personal o que los bienes de que se trata son los particulares de una persona determinada”. García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad en la Alta Edad Media Española”, *Anuario de Historia del Derecho Español* XXIX, 1959, p. 361.

³⁹ “Con muchísima frecuencia una *portio* más que indicar una división física del dominio lo era de la propiedad y de los derechos anejos a ella: tales como ventas, esclavos, frutos de la reserva, utilización de zonas baldías, etc. En todo caso lo usual –incluso en casos de repartición física de las otras partes de la villa- era que los bosques y pastos siempre se mantuviesen proindiviso, siendo cada *consors* propietario de él en la proporción que lo era en el conjunto de la villa”. García Moreno, L., “El término *sors* y relacionados en el *Liber Iudicum*. De nuevo el problema de la división de las tierras entre godos y provinciales”, *Anuario de Historia del Derecho Español* LXXXVII, 1983, p. 151. Insiste más adelante (p. 160) en “lo usual del mantenimiento de la unidad estructural de la villa, aunque se realizasen en ella divisiones posteriores entre varios propietarios, afectando estas varias *portiones* no tanto a un reparto y amojonamiento físico del terreno como a cuotas determinadas de propiedad”.

También comenzaron a distanciarse en esta época los términos *dominium* y *proprietas* que el derecho tardorromano había utilizado prácticamente como sinónimos.

“La voz *dominium* continuó empleándose en la época visigoda para designar el pleno derecho sobre una cosa, y así se encuentra en las leyes de Eurico y Leovigildo, en las de Chindasvinto, en las de Recesvinto y en las de Ervigio [...] En cambio, la palabra *proprietas*, [...] no parece haber sido utilizada en estos tiempos como sinónima de *dominium*”⁴⁰.

El término *proprietas* se utilizó con carácter secundario en el Código de Leovigildo y en las leyes de Chindasvinto, Recesvinto, Wamba y Ervigio, en concreto para referirse a los bienes particulares (excluidos los de titularidad común) con los que el súbdito respondería en caso de responsabilidad económica derivada de sus actuaciones, pero ese término no especificaba el alcance del poder que el propietario tenía sobre el bien, que podía ser limitado⁴¹.

Por el contrario, *dominium* indicaba siempre un poder pleno sobre la cosa (*uti, frui, habere, possidere* y *alienare*), ya fuera de forma individual o en régimen de condominio con otros consortes. Para este tipo de poder pleno al que se referían con el término *dominium*, comenzaron a emplear también las expresiones *ius* o *ius proprium*⁴², indicadoras de un poder sobre la cosa muy similar al que confería el dominio en el Derecho romano, es decir,

⁴⁰ García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad...”, cit., p. 365. Como afirmará más adelante (p. 387), “En la época visigoda –y así aparece en las fuentes de la época– lo *proprium* o la *proprietas* es lo que constituye el patrimonio privado de una persona”.

⁴¹ “En términos abstractos se da el nombre de *proprietas* al conjunto de bienes que pertenecen a una persona particularmente, destacando su pertenencia a la misma y sin que la palabra exprese por sí sola la naturaleza y alcance del poder que la persona tiene sobre las cosas”. García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad...”, cit., p. 362.

⁴² “Las leyes visigodas emplean ya esta palabra [*ius*] en tiempos de Eurico y Leovigildo, y más frecuentemente en los de Recesvinto y en los posteriores para expresar el derecho

“la tenencia y posesión con carácter perpetuo –que no se da en las concesiones de tierra para cultivo ni en la enfiteusis-, en la potestad de vindicarla y en la de disponer libremente de la cosa”⁴³.

La preferencia por los términos *ius* y *dominium* para indicar el poder pleno se aprecia no sólo en las leyes visigodas y en los documentos de la época relacionados con las propiedades, sino también en los escasos textos doctrinales que nos han llegado. Así se constata en las *Etimologías* de san Isidoro cuando utiliza el término *iura* para definir las propiedades como “las cosas que poseemos justamente y no son de otra persona”⁴⁴. Lo utiliza también cuando explica el comodato, consistente en ceder a otra persona temporalmente un bien sin perder la propiedad (*nostris iuris*)⁴⁵, y cuando se refiere al usufructo, que permite disfrutar del uso del fruto “en tanto que la propiedad (*iure*) pertenece a otra persona”⁴⁶. Utiliza el término *dominio* para explicar la garantía temporal (*pignus*) constituida sobre un bien que pasa a poseer el acreedor, pero “la propiedad (*dominium*) pertenece por entero al deudor”⁴⁷. Y otro tanto ocurre con la usucapción, por la que se obtiene la propiedad (*dominii*) a través de una posesión justa y prolongada⁴⁸. En ninguna ocasión utiliza el término *proprietates* para referirse a la propiedad, siempre el término *ius* o *domi-*

sobre la cosa; aunque no pocas veces, especialmente en las leyes de Chindasvinto, se destaca que se trata de un *ius proprium*. En las fórmulas utilizadas en esta misma época para la redacción de documentos, *ius* se emplea como sinónimo de *dominium*, alternando a veces el uso de una u otra palabra”. García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad...”, cit., p. 366.

⁴³ García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad...”, cit., p. 371.

⁴⁴ San Isidoro, *Etimologías*, cit., V, 25, n. 2. Es el término utilizado con frecuencia en el *Liber Iudiciorum* para referirse a la propiedad.

⁴⁵ *Etimologías*, V, 25, n. 16.

⁴⁶ *Etimologías*, V, 25, n. 29.

⁴⁷ *Etimologías*, V, 25, n. 22.

⁴⁸ *Etimologías*, V, 25, n. 30.

nium, o, a lo sumo, *mancipium*, para indicar un tipo propiedad o de transmisión de la propiedad de claro sabor romano⁴⁹.

4. Libertad de disposición y derechos de preferencia en el *Liber Iudiciorum*

Las leyes recogidas en el *Liber Iudiciorum* muestran, como hemos adelantado, el grado de romanización alcanzado por la propiedad entre los visigodos a mitad del siglo VII, tanto de la pública como de la privada, ya perteneciera ésta a un solo titular o en régimen de copropiedad. La influencia romana en el Derecho gótico se aprecia en el reconocimiento de la libre disposición por parte del propietario, aunque varía según el estatus social y jurídico al que perteneciera el propietario.

En el caso de los magnates visigodos, la libertad de disposición sobre las tierras propias era absoluta, salvo lo dispuesto por las normas en relación con la transmisión *mortis causa*, en la que comenzó a regir la limitación de la *legítima* para determinados herederos⁵⁰. En cambio, los *privati* hispanorromanos, al ser propietarios de tierras sometidas a tributación, sólo podían transmitir las a quienes estuvieran sometidos a las imposiciones fiscales, de modo que se les permitía transmitir su propiedad “de tal manera que aquel que reciba algo no se niegue a pagar al erario público el tributo de la cosa recibida” (Ley V,4,19).

Esta libertad no era reconocida a los *plebei* o colonos, que perderían “su precio y aquello que haya podido recibir cualquiera que después de esta ley intente recibir viñas, tierras, casa o siervos de las manos de personas de esta condición” (Ley V,4,19)⁵¹. El liberto tenía una libertad de disposición similar; podía transmitir a sus

⁴⁹ *Etimologías*, V, 25, n. 31. Los términos *mancipium* o *mancipia* son utilizados con frecuencia en el *Liber Iudiciorum* para referirse a los siervos.

⁵⁰ El *Liber Iudiciorum* dedicaba el Título II del Libro IV a las sucesiones intestadas, pero en este caso no se puede hablar de limitación de la disposición, sino que se suplía la voluntad del causante, que no había sido manifestada.

⁵¹ El *Liber Iudiciorum* dedicó abundantes leyes a garantizar la propiedad de los señores sobre las tierras cedidas a terceros para su explotación. En caso de que estuvieran cedidas a colonos, si éstos o sus herederos deseaban abandonar al señor, éste recuperaba todas las

hijos los bienes recibidos y adquiridos mientras permanecieran al servicio del manumisor, pero sólo podrían disponer con libertad de la mitad de los bienes adquiridos en el supuesto de que cambiaran de señor⁵². Por último, las normas reconocían la libertad de disposición de los siervos sobre los bienes de su peculio (Ley V,3,13), pero sólo podían transmitir a un adquirente de su misma condición (Ley V,7,16, antigua)⁵³.

En relación con disposiciones legales que pudieran establecer derechos de adquisición preferente, no se encuentran vestigios de ninguna de ellas. Es posible que algunas de las limitaciones expuestas en el párrafo anterior, en concreto la que afectaba a colonos y libertos sobre los bienes recibidos del señor, pudieran considerarse como vago antecedente del retracto feudal que aparecerá en la Edad Media, mediante el que el señor podía recuperar sus tierras si alguno de los que estaban a su servicio pretendía transmitir las. Pero la gran diferencia es que, lo que establecía el *Liber Iudiciorum*, era una nulidad automática de la transmisión, no un derecho del señor a que se le ofrecieran las tierras antes de transmitir las o a reclamarlas si se hubiera consumado la transmisión. Y, en el caso del abandono del servicio al señor, lo que disponían las normas era también el retorno automático de las tierras

propiedades cedidas y la mitad de los bienes adquiridos por los colonos mientras le sirvieron, pudiendo éstos disponer libremente sólo de la mitad restante (Leyes V,3,1, V,3,3 y V,3,4, antiguas). Cf. Martín, J.L., *La Península en la Edad Media*, cit., pp. 109-112.

⁵² V,7,13 (Antigua): “todo liberto que hubiera cambiado de señor, si adquiere bienes propios con el nuevo señor, a su muerte la mitad será para el manumisor y la otra mitad será para sus parientes o para quien él disponga”. Además, la misma ley establecía que si la manumisión se realizó con la imposición del señor de que el liberto no pudiera disponer de sus bienes, toda transmisión sería nula y el señor podría reclamarlos, pero si no lo hubieran estipulado así, podría disponer como quisiera. Si no se ha estipulado nada y el liberto muere sin hijos, los bienes serían para el señor o sus hijos.

⁵³ La misma ley establecía que ni siquiera podían transmitir siervos y tierras de su peculio a la Iglesia o a los pobres como sufragio por sus almas. Si deseaban hacerlo, tenía que ser con otro tipo de bienes, y si no los tenían, tendrían que venderlos a otros siervos y realizar la donación con el dinero obtenido.

al señor, por lo que tampoco tendría que ejercer derecho alguno de adquisición preferente.

En relación con el retracto gentilicio o familiar, a pesar de la importancia que los pueblos germanos habían concedido a la propiedad familiar, no se aprecian en esta época –ni aparecen en el *Liber Iudiciorum*– indicios claros de la existencia de esta modalidad de preferencia adquisitiva⁵⁴. No se encuentra referencia alguna a las tradicionales *warterrechten* germanas, lo que implicaba la absoluta libertad del propietario para transmitir sus bienes propios sin que ningún familiar pudiera poner objeciones o incomodar al adquirente extraño tras la transmisión.

Del mismo modo, a pesar de la tradición germana de la propiedad colectiva, tampoco se han encontrado vestigios de limitaciones a los comuneros para disponer libremente de su parte o que, una vez repartidas las cosas comunes entre particulares, se estableciera una preferencia adquisitiva de los que hubieran disfrutado de la propiedad en común si uno de ellos decidiera transmitir la parte que le hubiera correspondido tras la división. En este aspecto, el Derecho visigodo siguió fielmente al Derecho romano, ignorando cualquier posibilidad del comunero de alegar preferencia adquisitiva antes de que se realizara la partición, y mucho menos después de efectuada.

Por último, en relación con el retracto enfiteútico, no podemos ignorar que la regulación romana de la enfiteusis se produjo en la parte oriental del Imperio una vez *independizado* el pueblo visigodo, por lo que tampoco se encuentra disposición alguna que contemplara el tanteo enfiteútico regulado definitivamente en el Código de Justiniano. Es cierto que el derecho visigodo contó con figuras jurídicas afines a la enfiteusis como se recoge en la Ley X,1,11 (antigua), que establecía que quien

⁵⁴ Algunos autores afirman, no obstante, que pudieron subsistir costumbres o usos consuetudinarios que sirvieran de base para la aparición posterior del retracto familiar en tiempos de la Reconquista. Cf. López Azcona, A., *El derecho de abolorio*. Colegio Registradores de la Propiedad, Madrid, 2007, p. 45, y Goikoetxea Oleaga, L., “El derecho de adquisición preferente por interés familiar en la zona surpirenaica”. *I Congrès d’Història de la Família als Pirineus, 10-11 mayo 1991*. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques, Andorra, 1992, p. 292.

“recibiére unas tierras concedidas con un canon pactado, que las posea y que pague cada año al amo el canon que se hubiere establecido”. Nada dice esta ley sobre la existencia de un derecho de adquisición preferente sobre lo que sería el dominio útil. En otras leyes se refiere a la cesión precaria (Ley X,1,12, antigua), o a la obligación de cumplir lo pactado en el contrato de cesión (Ley X,1,13, antigua), etc., pero en ninguna de ellas se menciona que el cesionario pudiera transmitir su dominio útil sobre las tierras que tenía cedidas. Podemos afirmar que ni la práctica ni el Derecho visigodo llegaron a distinguir *teóricamente* entre dominio directo y dominio útil, ni se plantearon una posible protección jurídica de cada uno de ellos en relación con su transmisión. No obstante, no se puede descartar que se admitiera alguna fórmula similar por vía consuetudinaria, de la que no nos han llegado datos⁵⁵.

5. Conclusiones

El Derecho con el que el pueblo visigodo llegó a Hispania mostraba un alto índice de romanización, si bien la influencia romana alcanzaba hasta el Código Teodosiano y algunas obras jurisprudenciales tardorromanas. La ruptura con el Imperio de Oriente, convertido en enemigo tras la ocupación bizantina de la franja mediterránea, impidió que el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano ejerciera influencia alguna sobre el Derecho visigodo.

Esta romanización transformó en parte las costumbres germanas sobre la propiedad. Sólo en parte, pues, a pesar de que el *Liber Iudiciorum* recogió la concepción romana de la propiedad, con una clara tendencia desde el colectivismo hacia la propiedad individual o particular, en la práctica los visigodos continuaron algunas

⁵⁵ Alvarado Planas descarta que el retracto familiar que aparece en la Alta Edad Media respondiera a la conservación de una tradición germana, pues la mayor parte de los germanismos supervivientes provenían del *Liber Iudiciorum*, fiel a la tradición romanista en este aspecto. De ahí que sostenga que este derecho no podía responder a la permanencia de una costumbre visigótica. Cf. Alvarado Planas, J., *El problema del germanismo...*, cit., p. 261. Cf. también, pp. 248-250 y 252-253.

tradiciones germanas que afectaron notablemente a la seguridad jurídica del propietario, que sufrió confiscaciones arbitrarias y contrarias a Derecho por parte de los monarcas. Se advierte en general cómo la tradicional propiedad familiar perdió relevancia y la libertad de disposición del propietario se erigió en principio informador del Derecho, sin que se instituyeran derechos de adquisición preferente en favor de familiares, comuneros o del titular del dominio directo que había cedido sus tierras para la explotación.

Esta fue la concepción de la propiedad desde la que se partió en la Alta Edad Media a través del *Fuero Juzgo*, versión romanceada del *Liber Iudiciorum*, y que se impuso en los reinos de León y Castilla. Las limitaciones de la libertad de disposición del propietario y los derechos de adquisición preferente (tanteo y retracto) que aparecieron en el Derecho altomedieval castellano, ya fueran por razones de parentesco, de vecindad o estamentales, contrarias todas ellas al Derecho romano utilizado por los visigodos, fueron fruto de las circunstancias políticas, económicas y sociales posteriores y recogidas en las cartas de población y fueros locales con el inicio de la reconquista.

El nuevo Derecho castellano, en gran medida romanizado por su dependencia del *Liber Iudiciorum*, estaba preparado para aceptar con facilidad las propuestas más romanistas del *ius commune* a partir del siglo XII, convirtiéndose en base y núcleo de los ordenamientos jurídicos que terminarían por imponerse durante la Modernidad en toda España y en América.

6. Bibliografía

Alvarado Planas, J., “A modo de conclusiones: el *Liber Iudiciorum* y la aplicación del Derecho en los siglos VI a XI”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 41 (2), 2011, pp. 109-127

Alvarado Planas, J., “Una interpretación de los Fueros de Castilla”, en J. Alvarado Planas, G. Oliva Manso, *Los Fueros de Castilla*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, pp. 13-152

Alvarado Planas, J., *El problema del germanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*. Marcial Pons, Madrid, 1997

Andreu Pintado, J., “En torno al *ius Latii* flavio en Hispania”, *Faventia* 29/2, 2007, pp. 37-46

Bravo Bosch, M.J., “*Latium maius versus latium minus* en la Hispania Flavia”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidades da Coruña* 13, 2009, pp. 39-56

D’Ors, A., “La territorialidad del derecho de los visigodos”, en AA.VV., *Estudios visigóticos I*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español, nº 5, CSIC, Roma-Madrid, 1956, pp. 91-124

De los Mozos, J.L., *El derecho de propiedad: crisis y retorno a la tradición jurídica*. Edersa, Madrid, 1993

Díaz Díaz, M.C., “Introducción general” a San Isidoro, *Etimologías*. Texto bilingüe de J. Oroz Reta y M.A. Marcos Casquero. BAC, Madrid, 2004

García Cantero, G., “El derecho de abolorio en Aragón”, *Revista Jurídica de Navarra* 25, 1998, pp. 151-243

García de Cortázar, J.A., *La época medieval*. (*Historia de España*, vol. II). Alfaguara, Madrid, 1980.

García Moreno, L., “El término *sors* y relacionados en el *Liber Iudicum*. De nuevo el problema de la división de las tierras entre godos y provinciales”, *Anuario de Historia del Derecho Español* LXXXVII, 1983, pp. 137-175

García Moreno, L.A., *España, Siglo V. La Monarquía goda Balta y la Diócesis de las Españas*. Real Academia de la Historia-BOE, Madrid, 2017

García-Gallo, A., “Bienes propios y derecho de propiedad en la Alta Edad Media Española”, *Anuario de Historia del Derecho Español* XXIX, 1959, p. 351-387

García-Gallo, A., “Notas sobre el reparto de tierras entre visigodos y romanos”, *Hispania* 4, 1941, pp. 40-63

Gibert, R., “La *complantatio* en el Derecho medieval español”, *Anuario de Historia del Derecho Español* XXIII, 1953, pp. 737-767

Goikoetxea Oleaga, L., “El derecho de adquisición preferente por interés familiar en la zona surpirenaica”. *I Congr s d’Hist ria de la Família als Pireneus, 10-11 mayo 1991*. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques, Andorra, 1992, pp. 291-300

López Azcona, A., *El derecho de abolorio*. Colegio Registradores de la Propiedad, Madrid, 2007

Martín, J.L., *La Pen sula en la Edad Media*. Teide, Barcelona, 1988

Obarrio Moreno, J.A., “El *ius commune* y sus vías de recepción en España (Primera parte)”, *Revista Jurídica del Notariado* 85, 2013, pp. 267-324

Obarrio Moreno, J.A., “El *ius commune* y sus vías de recepción en España (Segunda parte)”, *Revista Jurídica del Notariado* 88-89, 2013, pp. 29-103

Oliva, G., “De Roma a Castilla. Evolución de las estructuras municipales”, en J. Alvarado (coord.), *El municipio medieval. Nuevas perspectivas*. Sicania-Sanz y Torres, Madrid-Messina, 2009, pp. 11-80

Pérez  lvarez, M.P., “La función social de la propiedad privada. Su protección jurídica”, *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid (RJUAM)* 30, 2014-II, pp. 17-47

Pérez Centeno, M.R., *Ciudad y territorio en la Hispania del siglo III d.C.* Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999

Ramis Barceló, R., Estudio preliminar a *El Libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*. BOE, Madrid, 2015, pp. 11-33

Sainz de Varanda, R., “El retracto gentilicio”, *Anuario de Derecho Aragones s* III, 1946, pp. 223-335

Santapau Pastor, M.C., “La categoría jurídica de la tierra en Hispania romana”, *Lucentum* XXI-XXII, 2002/03, pp. 191-206

Torrent, A., “Una aproximación a la legislación visigótica hispana. La *imitatio imperii*”, *RIDROM (Revista Internacional de Derecho romano)* [online] 18, 2017, pp. 1-67

Villacañas Berlanga, J.L., *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo. Vol. I. El cosmos fallido de los godos*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2017

Jerez de la Fra. (Cádiz, España), 26 de julio de 2020.

SOCIOLOGÍA POLÍTICA PLATÓNICA

Marco Ortiz Palanques*

Resumen

Este estudio evalúa la utilidad y pertinencia de la sociología política platónica, sistematizando los conceptos teóricos subyacentes sobre el cambio político presentes en el libro octavo de la *República*. Analizamos, primeramente, al estado como idea desde el cual se clasifican las demás formas políticas. Continuamos con la visión del hombre como un ser anímicamente dividido y sujeto a diferentes fuerzas. Finalmente, estudiamos los elementos teóricos transformadores de los regímenes vistos estos desde su forma eidética. Destacamos: la visión cíclico-vital, el cambio interno y la contradicción. En la conclusión destacamos el valor del modelo teórico racional y de ver los regímenes como procesos.

Palabras clave: Platón, sociología política, cambio político, estado.

* DPhil Oxford. Profesor Titular en la Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela.

PLATONIC POLITICAL SOCIOLOGY

Abstract

This essay assesses the usefulness and pertinence of Plato's political sociology, systematizing the subjacent theoretical concepts about political change in the book eight of the *Republic*. Firstly, we analyze the State as an idea able to measure the other political forms. We continue with his portrait of man as a being with a divided soul and driven by different forces. Finally, from an eidetic standpoint, we study the theoretical elements that bring about the political change. We underscore: the idea of the cycle, the internal transformation and the contradiction. In the conclusions we reflect on the value of the theoretical model and in the study of the political regimens as processes.

Key words: Plato, political sociology, political change, State.

1. Por qué Platón

1.1. Primera observación

Si quisiera clarificar la idea central de este ensayo, comenzaría diciendo que, como parte de un proyecto más amplio, deseo mostrar la correspondencia entre el camino conducente al tirano platónico —tal como es descrito en la *República*— y el tránsito padecido por la democracia latinoamericana luego de la llegada de líderes populistas (correspondencia seguramente también aplicable a algunos otros conspicuos ejemplos actuales en otras partes del Mundo). Esta intención didáctica

está precedida por una labor hermenéutica que enfatiza primeramente cómo a la luz de nuestra perspectiva científica las categorías analíticas platónicas pueden entenderse como válidas en lo relativo a la teoría; aun cuando la metodología planteada no encaje completamente en los planes de la ciencia política contemporánea. Discutido el alcance hermenéutico, es posible avanzar un paso más hacia lo esencial. Esto lo logro uniendo el potencial explicativo de la teoría platónica con las observaciones propias. La conclusión resultante es que, cumplido cabalmente el plan del dirigente populista —tirano en términos platónicos—, sólo resta la extinción del estado. Un presagio tal no pertenece a la panoplia de respuestas de los enfoques actuales y, empíricamente, su dramatismo es atemperado por otras fuerzas, principalmente la institucional.

Poniendo momentáneamente entre paréntesis las diferencias entre la democracia griega y su versión actual, el líder populista representa el desafío central no sólo para el alma de la democracia, sino para el sentido más profundo de organización de la comunidad humana, independientemente de su forma. El éxito del populista significa el fin de la idea de un poder orientado institucionalmente al logro de ciertos beneficios comunes, siendo reemplazado por la mera voluntad individual. Platón fue el primero que explicó claramente este desafío, que muchos entrevemos pero que no queremos atender en nombre de la misma democracia a la cual hemos deificado. En consecuencia, consideramos indulgentemente la tendencia populista como un exceso pasajero de la democracia; confusamente suponemos que la suma de las voluntades (cuando se expresa en clave mayoritaria) alcanza el más elevado grado de humanidad, es signo del progreso y puede superar cualquier amenaza. Ostensiblemente, Platón no adhirió estos últimos razonamientos. En lugar de pensarla como el mejor régimen posible o uno alterno a los demás, la democracia, en tanto que enfatiza el valor de la decisión individual sin tomar en cuenta su fuente, en una suerte de identificación de cuerpo con ser, es ubicada como el penúltimo desde la mejor forma humana de gobierno. El menosprecio aristócrata del filósofo,

sin embargo, no debe impedirnos evaluar las consecuencias pensadas por él y que conducen a un cambio substancial en el estado democrático hasta convertirlo en una tiranía.

1.2. La posición del Estado

Para la cabal comprensión del enfoque propuesto, hay que tener claro que Platón no expone en la *República* un “Estado ideal” acomodado a su particular psique, moral o diseño como artista. Contaminada como seguramente lo estuvo por estos elementos, su sincera postura busca acercarse a la *idea de Estado*, cuya finalidad es la consecución de la justicia. Este plan no puede abandonarse a principios ajenos a la racionalidad ordenadora de la vida en común. El resultado del libro es la exposición del Estado tanto eidética como terrenal, con su consecuente devenir. Esto fue claramente expresado por el autor, añadiendo que la diferencia entre esa idea de Estado y su concreción en nuestro mundo nunca sería total pues el producto del pensamiento da un resultado verdadero, mientras que su forma terrenal solo puede participar en la forma más cercana posible y nunca ser igual a su paradigma correspondiente:

[Sócrates] ¿No hicimos nosotros... un paradigma (παράδειγμα) de la ciudad buena con el razonamiento (λόγῳ)?

[Glaucón] Claro.

[Sócrates] ¿Crees que, a causa de esto, hemos razonado algo menor aun cuando no podamos mostrar cómo es posible establecer la ciudad tal como se dijo?

[Glaucón] De ninguna manera, dijo.

[Sócrates] Si es necesario para tu satisfacción, dije, que yo esté dispuesto a demostrar que esto es verdadero, cómo sería en mayor grado y bajo cuál condición más probable, acuerda estas cosas en relación a esta demostración.

[Glaucón] ¿Cuáles?

[Sócrates] ¿Es posible que algo, como se dice que ha sido hecho, tenga naturaleza o praxis, se relacione con la verdad menos que lo razonado, aunque no me lo parezca? ¿Estás de acuerdo o no?

[Glaucón] Estoy de acuerdo, dijo.

[Sócrates] En cuanto a esto, las cosas que hemos recorrido con el razonamiento, no me fuerces entonces a mostrarlas surgiendo por completo y en actividad; pero, si pudiéramos encontrar cómo la ciudad las establecería como las más cercanas de las dichas, mostrarían que nosotros descubrimos generarlas como posibles, estas que tú pediste. ¿O no te contentarías, apareciendo estas cosas?

[Glaucón] Estaría contento¹.

El anterior razonamiento era el utilizado por Platón como premisa para la afirmación de que el estado será aquél en el que o los filósofos gobiernen o los gobernantes se conviertan en filósofos. Ellos serán el remedo de un gobierno divino, sujetos a su humanidad en todo su contenido terrenal. Pero, alcanzar incluso este régimen puede considerarse una tarea imposible. Pudiera, quizás, ser un modelo para la vida personal, pero negada a la *polis*. Es más, la dedicación al ordenamiento individual pudiera alejar de la participación política de la Atenas de Platón. Al final del libro IX se habla del estado como un posible habitante del cielo y diseñado exclusivamente con el razonamiento, mientras que el filósofo rehúye inmiscuirse en los asuntos públicos y usa, más bien, la idea de *polis* para ordenar su existencia:

[Glaucón] No querrá, dijo, ejercer los asuntos políticos, si está preocupado por esto.

¹ *Rep.* 472e-473a.

[Sócrates] No, por el perro, dije, preferiblemente en la ciudad propia, no sin embargo en la paterna, a menos que ocurra una suerte divina.

[Glaucón] Entiendo, dijo, dices en la ciudad que fundando recorrimos, la que se fundó en razonamientos, pues no creo que ella sea de la tierra.

[Sócrates] Pero, dije yo, quizás yace como modelo en el cielo para el que quiera ver y viendo lo cimiente. En nada difiere si está o estará en algún lugar, pues llevaría a cabo las cosas de esta [ciudad] y no de la otra².

Si consideramos que Platón estableció la aristocracia como un modelo político ideal susceptible de concretarse en lo mundano, queda por explicar los vínculos de esta constitución con las demás formas políticas. Voy a tratar este asunto desde las diversas posibilidades de interpretación en la *República*³. La sociología política de este diálogo es nuestro punto de interés, aun cuando en *El Político*, por ejemplo, se introduzcan varias ideas sobre el tema⁴. Tomando como elementos la relación entre idea e imagen mundana y la separación de las especies de un género, podemos limitar nuestras posibilidades a tres:

1. Todos los regímenes son especies de la idea Estado en igualdad de condiciones.

² *Rep.* 592a-b.

³ No voy a tocar aquí los aspectos particulares del estado platónico ni su relación con nuestras formas políticas. Ciertamente, la forma del estado y los medios propuestos chocan con nuestra perspectiva actual de buen gobierno, que justifica sus acciones en la real o ficticia aprobación mayoritaria y garantía de libertad, entendida esta última como la expresión volitiva inmediata del individuo. Juzgados desde esta perspectiva, el resplandor emotivo hacia rasgos específicos de la solución platónica, como la comunidad de mujeres e hijos o la censura de los pasajes de Homero, nos aleja muchas veces de aquella comprensión central. De tal manera que nos permitimos evaluar desde la moral y estética actuales, mas no desde el terreno de las ideas.

⁴ *Pol.* 293-303.

2. Siendo los regímenes especies de la idea estado, hay una jerarquía entre ellos.

3. Sólo el régimen aristocrático se corresponde con la idea de estado. Las demás lo son de ellas mismas y no son estados propiamente y dependen de un género superior aparte.

Colocándonos dentro de su propia teoría de las ideas, la primera cuestión en surgir es si ese estado más perfecto posible, reflejo de una idea correspondiente, es paralelo al resto de las constituciones (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), en cuanto que ellas mismas sean también ideas. Platón pareciera pensarlo así: “¿o tienes otra idea (ιδέα) de constitución, la cual permanezca en una forma (εἶδος) diáfana?”⁵. Esto colocaría todas las formas políticas en términos de igualdad como especies. Sin embargo, esto no significa que se carezca de argumentos para sustentar la segunda posibilidad. Al lado de la idea de igualdad como especies de un género común, Platón jerarquiza las constituciones de mejor a peor, lo cual nos hace considerar que, así como planteó una escala del conocimiento, desde las ideas como realidad hasta el parecer de las imágenes reflejadas, pudo establecer algo semejante para la política. Aún más, califica la aristocracia como el único estado bueno y los demás como fallidos, sugiriendo que aquél se corresponde a la idea, mientras que los demás participan en mayor o menor grado de ella. La siguiente observación de Glaucón resume este asunto:

[Glaucón] De las restantes constituciones decías, como recuerdo, que eran cuatro especies [εἶδη], de las cuales merecía tener en estudio y ver

⁵ *Rep.* 544c. Platón incluso llega a referirse a los diferentes regímenes como géneros: “ὅτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὡς περ εἰς παντοπόλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίσειν” 557d.

los fallos y las similitudes para ellas, ya que viéndolos todos, y acordando el hombre mejor y peor, observaríamos si el mejor es el más feliz y el peor el más desdichado⁶.

Es concebible que las ideas puedan jerarquizarse en función de algún principio que posiblemente para Platón haya sido la coherencia por la cual cada hombre tiene el puesto para el cual es más apto; mientras que en las demás formas políticas hay un dominio de los principios que no son racionales y que están relacionados con la segmentación social y el desorden. Con esta idea en mente, la distinción trazada entre la aristocracia y la timocracia es relevante nos permite diferenciar entre dos planteamientos posibles: el que haya una continuidad desde el estado hacia las formas que lo niegan o que coexistan dos tipos de regímenes opuestos, poseyendo la misma jerarquía eidética. En el párrafo que presentamos a continuación Sócrates separa la aristocracia de los otros regímenes en términos de oposición:

[Sócrates] Llamo a tal ciudad y constitución [aristocracia] buena y recta, también al hombre tal. Si esta es correcta considerarás malas y erróneas las demás, tanto en cuanto ciudades, como la preparación, en cuanto cosas privadas, del carácter del alma, estableciéndose en cuatro especies [εἶδεσιν] de carencia⁷.

Es cierto que no hay una oposición uno a uno. Según el texto citado precedentemente, la aristocracia es contraria a cuatro regímenes (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía). Sin embargo, lo que queremos resaltar aquí es la distinción lógica entre la oposición –con la consecuente ausencia de algo– frente al tener un rasgo en mayor o menor grado. En varios diálogos, Platón afirma que hay ideas

⁶ *Rep.* 544a

⁷ *Rep.* 449a

negativas tales como la de injusticia⁸. De manera que, siendo la *politeia* aristocrática la forma secular de la idea de estado que alcanza la justicia, las restantes constituciones contendrían la idea de injusticia. Otro modo de ver el asunto es el que se hace en el *Timeo*. Allí, el filósofo diferencia entre el alma mortal y la inmortal, identificando esta con lo racional. Siguiendo esta analogía, en tanto que las diferentes constituciones están relacionadas con tipos diferentes de almas podemos decir que la aristocracia se conecta con el alma inmortal, mientras que las restantes viven en su ambiente mortal, estando situadas todas ellas en el cuerpo⁹.

2. Teoría del comportamiento basada en el hombre dividido

En el libro VIII de la *República*, Platón presenta una teoría expresa y sistemáticamente elaborada del comportamiento humano político y de los cambios de regímenes. Es cierto, también, que ella posee aspectos bastante rígidos, afectando la posibilidad de comprobación y alcance explicativo. Su base no es completamente comprensible a menos que aceptemos que nos coloca frente a un modelo de hombre diferente a los que estamos acostumbrados; pues su alma dividida en cinco partes, determina cada una de ellas una conducta política particular. Antes de continuar, debemos hacer una aclaratoria metódica. Estamos dividiendo en cinco lo que Platón originalmente colocó en tres partes: la racional, la de la voluntad y la de apetitiva. Sin embargo, Platón subdivide la apetitiva en tres: la amante de las riquezas, la amante de los placeres necesarios y la de los placeres innecesarios (aunque algunas veces estos últimos parecen ser más bien los placeres no contenidos). Uniéndolas todas resulta el total utilizado aquí y que se corresponde con los tipos de gobierno:

⁸ *Rep.* 476 a 4-7. Para el uso de las ideas negativas en sí, cfr. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1993), p. 200.

⁹ *Tim.* 42. La distinción entre el alma inmortal y las almas mortales no está contenida en la *República*.

La tercera [el alma apetitiva], a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza: la hemos denominado, en efecto, la parte “apetitiva”, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan; y también “amante de las riquezas”, porque es principalmente por medio de las riquezas como satisface los apetitos de esa índole.

—Y hemos procedido correctamente.

—Si decimos, además, que el placer y el amor son placer y amor al lucro, estaríamos apoyándonos íntegramente en un punto importante de nuestro argumento, de modo que la cosa sería clara para nosotros cuando habláramos de esta parte del alma; y así, al llamarla “amante de las riquezas” y “del lucro” estaríamos llamándola justificadamente.

—Así me parece a mí¹⁰.

Hay, ciertamente, una composición ideal que permitiría constituir a un hombre unitario como tal; pero no es la que encontramos cotidianamente. Las consecuencias de esta situación para la sociología y psicología son varias y las iremos encontrando en el transcurso de esta sección¹¹. Para la cabal comprensión de lo que si-

¹⁰ *Rep.* 580d-581a.

¹¹ En el *Tim.*, hay una mayor elaboración de este asunto. El alma racional no es solo superior, es divina y atemporal (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον), residiendo en un esferoide, la cabeza, tal como los dioses secundarios residen en los planetas, mientras que el alma mortal y el resto del cuerpo le permiten moverse en el mundo sensorial: “Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal” 69c.

que, debemos pues separarnos de las visiones de la persona como objeto moral, que supone en principio que el individuo es responsable de sus actos en todo momento, y de los modelos contemporáneos de hombre político —tanto en su vertiente hobbesiana de *homo homini lupus* como en la de actor racional.

A partir de esta concepción se construye un modelo válido para el hombre y la *polis*. El núcleo de su argumento está basado en que la comunidad política está sujeta a un decurso de apetencias humanas, cuyo esquema sigue su división del alma: racional, valerosa, amante de las riquezas, seguidora de deseos necesarios y, finalmente, seguidora de deseos innecesarios, destacando en estos últimos la pasión erótica¹². Este esquema es acompañado de la descripción de la psique de los personajes involucrados y las motivaciones de su cambio, sus deseos y las consecuencias políticas. A partir de la aristocracia comienza una decadencia de las constituciones hasta llegar a la tiranía. Pero una vez alcanzado este último escalón no sabemos bien qué viene luego: ¿es cíclico y se completa una revolución volviendo a la aristocracia?, ¿se asciende pasando a la forma inmediata anterior, la democracia, y así sucesivamente?, ¿qué pasa con las formas intermedias entre esos regímenes, que Platón solo toca de pasada? Las respuestas a estas preguntas no son abordadas con precisión por el filósofo; pero, habiendo sido tan exhaustivo en explicarnos la decadencia política que conduce a la tiranía, es difícil suponer que no se la haya planteado. Además, es claro que la experiencia mostraba una evolución distinta de los regímenes. Todas estas dudas surgieron ya en la época clásica, siendo Aristóteles su primer expositor¹³. Por nuestra parte y sobre esta idea divisibilidad del individuo, haremos la disección de los elementos teóricos platónicos.

¹² *Rep.* 580d-581a.

¹³ Aristóteles, *Política*, 1316a-b.

2.1. El hombre determina la ciudad

Hay una correspondencia entre cómo las personas piensan y la forma de gobierno. Este es el aspecto articulador de su teoría, el más importante y el de mayor interés. El propio Platón es bastante enfático en este aspecto:

[Sócrates] ¿Sabes... que es necesario que cuantas ideas de los caracteres de los hombres haya, tantas [haya] de las ciudades?, ¿o acaso crees que las constituciones se originan de los árboles o las piedras, pero no de las costumbres en las ciudades, las cuales arrastrarían como al resto de las cosas¹⁴.

Así expresada, esta relación pudiera querer decir que todas las personas en cada sistema político piensan de manera homogénea, lo cual es bastante grueso. Antes de revisar las características de lo dicho por Platón, mencionaremos algunas posiciones alternas. Primeramente, está la posibilidad de que todas las personas tengan un carácter diferente. Según este argumento, existe una multiplicidad de opiniones en cada uno de los aspectos de la vida en común y los acontecimientos son la resultante de la combinatoria peculiar de los caracteres. Establecer un vínculo entre las consideraciones individuales y las instituciones sociales es una labor hercúlea frente a la incommensurabilidad de las posibles interacciones y los grados de influencia entre los actores. Por ello, nuestra principal dificultad sería determinar esa forma unitaria del régimen existiendo tal multitud de opiniones. Junto a esto, debemos también tener en cuenta una opción teórica diferente, por la cual esas opiniones tienden a agruparse en dos o más corrientes competitivas (nacionalistas y globalizadores, por ejemplo) y es el dominio de una de ellas la que da un carácter distintivo al gobierno. Otra posibilidad interpretativa se abocaría a determinar los rasgos más extendidos y particulares de ciertos núcleos culturales y relacionar los regíme-

¹⁴ *Rep.* 544d5-e2.

nes con ellos. Por último, una toma del poder por la fuerza puede también imponer luego su carácter anímico.

A primera vista, la tesis de Platón parece referirse únicamente a la clase gobernante y a la pérdida de su carácter con el paso del tiempo como causa del cambio político. Veamos la observación siguiente:

[Sócrates] intentemos decir de cuál manera la timocracia deviene a partir de la aristocracia. ¿Es esto simplemente que toda constitución cambia a partir de aquello que tiene el poder, cuando surge la disensión en el mismo; pues estando acorde es imposible que sea movida, aun sea un poco?¹⁵

Es cierto que Platón basa su análisis de los cambios políticos en las disensiones entre los grupos gobernantes. Sin embargo, no se excluye la participación de otros sectores. Es probable que en este aspecto Platón pensara que la unidad del estado era más fuerte en la aristocracia y en la timocracia y que sus valores eran compartidos por la mayoría de los habitantes. Esta comunidad se pierde en el transcurso de

¹⁵ *Rep.* 545d: “ἡ τὸδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται”. Esta idea debe entenderse, creemos, como dirigida a toda la clase dirigente, pues usa el singular “τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς”. Conrado Engger Lan en: Platón, *República*, (Madrid: Gredos, 1988), hace referencia a este grupo, pero al traducirlo en plural se pierde el sentido de unidad: “¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo?”. Benjamin Jowett, en Platón, *The Republic* (Oxford: OUP, 1888), sigue el sentido platónico original “Clearly, all political changes originate in divisions of the actual governing power; a government which is united, however small, cannot be moved”, volviendo a repetir la idea en su análisis: “Plainly, like all changes of government, from division in the rulers” (cxvi). Aristóteles critica esta preferencia analítica por la clase dirigente en su comentario al cambio de oligarquía a democracia: “Pero esto es falso; cuando algunos de los dirigentes pierden sus fortunas, provocan innovaciones, pero cuando ocurre a algunos de los otros, nada peligroso sucede; y ni siquiera entonces se transforman más en democracia que en otro régimen”, *Pol.*, 1316b.

la oligarquía, cuando la pauperización y la división social aleja a grupos sociales de la obtención de las magistraturas. Así, aunque su procedimiento analítico consiste en estudiar el hombre correspondiente al tipo de ciudad con énfasis en el representante de la clase gobernante, si nos fijamos en el detalle, encontraremos que hay influencias de actores diferentes a ese personaje en la medida en que la participación política se abre a grupos más amplios de la población. Esto no nos es ajeno. Estamos acostumbrados a encontrar periodos en la historia donde concluimos que hay sectores amplios con una participación limitada en la política y que hay otros momentos de gran convulsión tales como grandes cambios electorales o revueltas campesinas.

2.2. El principio del movimiento

Si las formas de gobierno son arrastradas por los modos anímicos, sus cambios modificarán las constituciones. La causa de tales cambios es un motor complejo compuesto de tres elementos que hallamos expuestos en diversos pasajes y no explícitamente coordinados: el ciclo, el cambio interno y el exceso generador de lo contrario. Los símiles más comprensivos de esta transformación son los de los seres vivos y las estaciones¹⁶. Presentando estos elementos y su entrelazamiento es posible alcanzar la coherencia que Aristóteles le negaba y que ciertamente, en un primer momento, es posible solo sospechar dada la presentación separada de ellos en el diálogo. La sistematización que intentamos en esta sección es parcial e, inevitablemente, dejará algunos cabos sueltos. Así el alcance de nuestro esfuerzo es limitado y, más allá de una sugerencia, no intenta atribuir a Platón ideas que él no haya tenido.

¹⁶ *Rep.* 546a y 563e-564a.

2.2.1. El ciclo

El ciclo platónico puede interpretarse de dos maneras, según nos refiramos a cada régimen en particular o al conjunto de ellos. Creo que el cambio de cada uno de ellos se corresponde mejor con las ideas del autor, pues en cada régimen hay un nacimiento, desarrollo, muerte y transformación en otra cosa. Lo que sí asombra es que se use esa idea circular en ese contexto. El ciclo conlleva la repetición y Platón no habla de ella explícitamente. En él está implícito el reemplazo por un elemento nuevo. La imagen pudiera corresponderse a una ondulación donde cada nuevo período es un régimen distinto.

Puesto que todo lo devenido tiene destrucción, la tal constitución [σύστασις] no permanecerá todo el tiempo, sino que será destruida. Esta destrucción no [es] solo para las plantas en la tierra, sino también en los animales sobre la tierra; la fertilidad e infertilidad de alma y cuerpos ocurre cuando los periodos contactan las revoluciones de los círculos para cada cosa, para los de vida corta, períodos cortos, contrarios para los contrarios¹⁷.

El período que nombra aquí es el ciclo reproductivo favorable, fuera del cual la progenie será de inferior calidad y se propiciará, en consecuencia, el cambio político. Ciertamente, una transformación de esta forma solo era aplicable a la caída de

¹⁷ *Rep.* 546a; cfr. también *Tim.* 89b-c, donde se afirma que los tiempos para cada situación son muy específicos y que, en el caso de la enfermedad, la alteración médica puede agravarla: “De hecho, el conjunto nace con un tiempo de vida preciso asignado a toda la especie y cada animal particular es engendrado con un período de vida determinado, independientemente de las afecciones que necesariamente sufra. Los triángulos, que ya desde el principio poseen la capacidad de cada individuo, están constituidos de tal manera que son capaces de durar hasta un momento, más allá del cual no se puede vivir. El mismo argumento vale, por tanto, para la estructura de las enfermedades: cuando se pone fin a la dolencia con medicamentos antes del tiempo de duración que le es propio, de suaves y pocas enfermedades suelen ocasionarse muchas y graves”.

la aristocracia en timocracia¹⁸. En los demás casos las transformaciones humanas se dan, de acuerdo a la descripción del autor, en ciclos generacionales, donde el contraste padre e hijo tiene un valor explicativo bastante elevado¹⁹. Desde esta perspectiva, lo cíclico son los cambios humanos en los que cada parte del alma, luego de gobernar, cede ante la parte inferior a ella.

La otra posibilidad es el ciclo total de todos los regímenes que volvería a repetirse luego de que se hubieran dado todos ellos. Platón tampoco fue explícito en este planteamiento, pues al no decir cuál es el régimen que sucede a la tiranía, se puede pensar en un regreso a la aristocracia o un retorno por el mismo camino, volviendo a la democracia y así sucesivamente. Ciertamente, usa la analogía de las estaciones, pero como en el caso anterior nombra nuevamente las plantas y los animales: “En realidad, el hacer algo excesivamente atrae que el cambio se devuelva hacia lo contrario, en las estaciones, en las plantas, en los cuerpos y no menos en las constituciones”²⁰. El contexto es igualmente semejante, pues se refiere a la transformación de democracia en tiranía por la fuerza de lo contrario. La analogía es confusa en tanto que nos pone juntas a las estaciones con las plantas y los animales. Obviamente se refiere a los contrastes entre verano e invierno, caída de las hojas y floración, y, posiblemente, a cambios en pelaje y costumbres en los animales; que es diferente a la idea de su recurrencia, que también es real. De tal manera que no hay la intención de procurar dar explicación a la sucesión completa de los

¹⁸ Aristóteles. *Política*: “Pero, ¿por qué ese cambio sería más propio del que él llamaba el régimen más perfecto que todos los otros y que todo lo que llega a existir?”, 1316a, 12-14.

¹⁹ Ante un cambio cíclico total y no gradual, Aristóteles hace la siguiente observación: “¿Y es por causa del tiempo, a través del cual dice él que todo cambia, que incluso las cosas que no han comenzado a la vez su existencia cambian a la vez? Por ejemplo, si han llegado a la existencia el día antes del cambio, ¿cambian entonces a la vez que las demás?” 1316a. Ciertamente este argumento ha sido usado en todas las críticas de cambio generacional, como en el caso de la metáfora de las mariposas por David Hume, *Essays. Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Press, 1987), II, XII, 27.

²⁰ *Rep.* 563e-564a.

regímenes y solo a esa transformación de régimen en su contrario, tal como veremos luego.

Dado que Platón no aclaró en la *República* qué venía luego de la tiranía, la recurrencia en forma de circularidad o de regreso es una solución externa a él que pretende llenar el vacío teórico, buscando sustento en la aplicación de principios generales expuestos en otros contextos²¹. Considerando que Platón atribuía la circularidad temporal a otros fenómenos, Aristóteles extrapoló la analogía para criticarlo, suponiendo que también aquí él pensaba en la circularidad. Aristóteles afirma que, siendo consecuente con sus propias ideas, Platón debió contemplar un regreso al punto inicial y que, luego de la tiranía, debía darse la aristocracia:

Además, de la tiranía no dice si habrá o no cambios, y, en caso de haberlo, por qué causa y hacia qué régimen, y la causa de ello es que no podría decirlo fácilmente, porque es indeterminado; puesto que, según él, la tiranía debe pasar al régimen primero y mejor, pues así se tendría un proceso continuo y un ciclo. Pero una tiranía cambia también a una tiranía, como la de Sición se pasó de la de Mirón a la de Clístenes; y a la oligarquía, como en Calcis la de Antileonte; y a la democracia, como la de Gelón en Siracusa; y a la aristocracia, como la de Carilao en Lacedemonia, y en Cartago. También se pasa de la oligarquía a la tiranía, como en Sicilia, casi todas las antiguas: en Leóntinos pasó a la tiranía

²¹ David Ross “Del *Sofista* en adelante a Platón le preocupa cada vez más el problema de la causación en el mundo sensible. Hay un conocido pasaje del *Político* [269c4-d3] en el que explica la presencia del bien y del mal en el mundo de este modo: ‘El universo que ves, unas veces el dios por sí mismo lo guía en su marcha, y lo hace girar acorde, otras lo abandona, cuando las revoluciones alcanzan la medida de tiempo que le corresponde, y entonces el universo vuelve por sí mismo en el sentido contrario al movimiento circular, por ser viviente y partícipe de la inteligencia recibida de aquel que lo conformó al principio. Y esto de la marcha retrógrada resulta necesariamente innato en él’” (280).

de Panecio y en Gela a la de Cleandro, y en Regio a la de Anaxilao, y en otras muchas ciudades igualmente²².

En definitiva, cuando en el libro VIII se consideran períodos, ciclos, regresos, la idea más convincente es aplicarlos a cada régimen como si fuera un ser vivo que eventualmente será reemplazado por otro. Como cualquier otro lector, Aristóteles vio que muchos temas parecían incompletos y consideró que podían ser llenados con ideas más generales. Pero ello solo puede ser explicado desde la necesidad de un cambio tal, contenida en el tema de la sección siguiente.

2.2.2. El cambio interno

Lo que aquí llamamos cambio interno hace referencia a la fuerza que, surgiendo de los propios regímenes políticos, lleva a su transformación mediante una revolución (μεταβολή). Ciertamente esta es una idea muy arriesgada pues nuestros sistemas teóricos actuales ponen el acento en el efecto de los elementos económicos y de bienestar social sobre el cambio político. Desde otro punto de vista, la lógica económica también invade la ciencia política. Así, hacemos referencia a la asignación autoritativa de valores, definiendo estos últimos como un bien (material o inmaterial) escaso. Solamente el institucionalismo pareciera alejarse de esa corriente, en tanto que supone que los cambios en las instituciones pueden aprovechar las tendencias humanas en una especie de mecanismo que proporcione estabilidad y bienestar. Sin embargo, su razonamiento es diferente al de Platón.

Analíticamente el desarrollo teórico inherente al objeto tiene un valor elevado, pues nos coloca ante la dinámica propia de un elemento, aislado de las variables exógenas. De esta manera, para la delimitación de la ciencia del cambio político,

²² Aristóteles, *Política*, 1316a. Ernest Baker es de opinión similar, para lo cual hace referencia a *Rep.* (499b) y las *Leyes* (709e), *Greek Political Theory* (Londres: Methuen & Co., 1918, 260, n.1).

Platón busca rigurosamente que la causa sea inherente al objeto. La *polis* está compuesta de hombres y, con el tiempo, sus interacciones exacerbaban una forma de conducta cuyo resultado final es la transformación del régimen. Los cambios en el alma de los hombres son, entonces, la fuente del cambio. Desde esta perspectiva, Platón no parece ser la excepción en el esfuerzo por reducir la ciencia social a un mínimo de principios, y de ser posible a uno solo. Sin embargo, no podemos dejar pasar por alto que, desde una perspectiva histórica, su propio razonamiento, con el avance del dominio de un principio hegemónico a otro, pareciera querer describir su experiencia vital y la de la historia griega. En consecuencia, la temporalidad no puede quitarse del relato platónico y es un fuerte argumento en contra de la expansión de su validez a ámbitos diferentes del orbe heleno.

Volviendo a nuestro argumento central sobre el cambio interno, este enfoque platónico presta atención principal al hombre que gobierna y sus sucesivas transformaciones, avanzando desde la mayor racionalidad mundana posible en la aristocracia hasta el dominio de las pasiones inconscientes durante la tiranía. Poner el cambio del carácter de la comunidad en un solo individuo es arriesgado como principio explicativo, pues pensamos que es muy parcial. Igualmente lo es si lo ampliamos a la clase gobernante. Se tiende a identificar un único desarrollo personal, vinculado a las clases gobernantes, con el todo de la comunidad. Debemos sin embargo tener en cuenta que hay una serie de personajes influyentes alrededor de esa persona: su madre, sus servidores y amigos; pero es claro que para Platón ese único hombre representa los valores del régimen dominante. De esta manera su cambio es el cambio político.

Más rica en personajes es la descripción de cómo cambian la oligarquía y la democracia. La multiplicación de los personajes que se incorporan marca el quiebre paulatino de la comunidad política. Estos personajes hacen referencia también a cómo la variación en la distribución de la riqueza crea clases no consideradas durante el gobierno aristocrático o incluso en la timarquía. De esta forma hay la in-

corporación de causas inmediatas externas a lo político, aunque producidas en última instancia por él.

Retomando el curso descendente de la teoría platónica, recordemos que el motor del cambio en la esencia de un régimen es la exacerbación de su principio. Ateniéndonos a la propia descripción platónica, se llega a la democracia cuando el ansia ubicua de riqueza acaba con la oligarquía. Luego, un ansia semejante, pero de libertad, acabará con la democracia. Estos procesos involucran la aparición de nuevas clases sociales diferentes a los tres grupos de la idea de estado originalmente planteada. Estos grupos nuevos surgen ya desde la etapa oligárquica, cuando se produce una concentración de la riqueza. La desigualdad consecuente de este régimen crea una clase social de desheredados. Quienes la padecen, una vez conscientes de su fuerza numérica, logran tomar el poder, creando la democracia. En la democracia, a su vez, el ansia de libertad hace legítima toda aspiración. Mientras que la selección de cargos por sorteo disuelve finalmente la diferencia entre gobernantes y gobernados.

Oligarquía y democracia comparten, así, lo que Platón llama zánganos con agujones y sin agujones. La interpretación y nombres asignados a estos grupos recuerdan ciertamente la visión (y valoración) conservadora acerca de los políticos tal como se interpretó a principios del siglo XX. Enfrentado a un político que moviliza grupos de pobres, el conservador hispanoamericano lo llama “demagogo” (zángano con agujón) y sus seguidores, provenientes de los sectores más pobres de la sociedad (zánganos sin agujones), los llama alternativamente “populacho” o “humildes engañados”. Ambos grupos, en el caso de Hispanoamérica, surgieron por el crecimiento urbano y fueron ajenos consecuentemente al control de las clases poseedoras de base rural. Una vez quitados los calificativos, obtenemos la visión de una forma de democracia donde hay una clase política profesional y un conjunto de desheredados urbanos lo suficientemente amplio como para influir mayoritariamente en las decisiones.

Volviendo a la descripción platónica y colocándonos en el momento democrático, la dialéctica de estas nuevas clases se complementa con una política económica basada en la subvención a la multitud, convirtiéndola en sostén de los políticos. La fuente material de esta política —es decir, el dinero para pagar a las clientelas— no proviene de esos “zánganos”, sino de aquellas personas que aún quedan como productores de riqueza, de quienes se extrae la subvención, quedándose los zánganos con aguijón con la mayor parte (565a). En definitiva, aunque evaluada sesgadamente, hay una clasificación social y una política económica que rige esa forma particular de democracia.

Una pausa es necesaria aquí. ¿Realmente pertenece a la esencia de toda democracia, una vez quitados —en términos de Platón— los atributos provenientes de la mezcla con otras formas de gobierno, el convertirse en un régimen de dádivas, encaminado a la insolvencia? ¿O debemos pensar que él simplemente se limitó a describir un particular desarrollo de la democracia de su época, confundiéndolo con el todo del régimen? La primera pregunta es teóricamente más relevante y de algún modo contiene la segunda. Su modelo de democracia supone un hombre que apoya al político con su voto luego de sopesar el beneficio individual obtenido. Este modelo es consistente con el resto de la sociología platónica expuesta en la *República*, que hace del análisis de las tensiones entre diferentes tipos de disposiciones anímicas el núcleo de su argumentación (aunque no el único). De esta manera, si esto es el tipo puro de democracia, debemos tener en cuenta que su recreación —aun cuando estuviera sostenida en su experiencia del mundo griego— trata de aislar una conducta y sus efectos. Por ello, la consecuencia de esta definición no es deleznable. Si todos electores guían su conducta por el beneficio particular obtenido, significa que se ha abandonado la comunidad, elemento esencial de la *polis*.

Otro punto importante en lo hasta aquí comentado es que en democracia se llega a la confusión entre gobernados y gobernantes. Platón asocia esta confusión con dos factores. Uno es la institución del sorteo para proveer cargos en Atenas. Nues-

tras democracias contemporáneas hacen un uso muy limitado de este procedimiento, por lo que su poder para la analogía es nulo. Pero lo segundo, la influencia del dominio de la libertad, sí es un elemento activo tanto en Atenas como en las democracias contemporáneas. La posibilidad de hacer lo que se desea significa en definitiva el fin de la participación en la idea de estado y abarca la posibilidad ya vista de apoyar políticamente a quien lo garantice en alguna medida. La sumatoria de las voliciones cambiantes de cada uno —en forma de votación— reemplaza cualquier atisbo de gobierno entendido como la dirección de la conducta orientada hacia un fin considerado comúnmente deseable. Esto, que ya se veía venir desde las anteriores formas de gobierno no eidéticas, va alcanzando un clímax que se concretará en la tiranía, cuando los deseos y temores de una sola persona dirijan la vida de la *polis*.

La consecuencia de la política económica anterior es una reacción de las clases administradoras de la riqueza privada, intentando mantener el crecimiento de su ganancia, esencia de su principio oligárquico. Obviamente, esto propicia un aumento de la polarización, que culmina con la elección de un líder por parte de quienes —en mayor o menor medida— dependen de la dádiva. Con ello comienza el aprovechamiento desmedido de aquellas riquezas, hasta que eventualmente se produce su necesario agotamiento. Sin riqueza para repartir, se produce el empobrecimiento absoluto de quienes ya transitaban ese camino desde la época de la oligarquía y, consecuentemente, una quiebra en la coalición de quienes gobiernan con el líder. Dada esta dinámica, el “jefe del pueblo” arriesga que una pérdida de poder sea a la vez una pérdida de su riqueza e incluso de su vida, haciéndose imperativa, entonces, su permanencia por mera razón de supervivencia. Paralelamente, sus aliados van siendo personas cada vez menos comprometidas con la polis, viéndose obligado a recurrir *in extremis* a extranjeros y esclavos.

A partir de este punto pudieran destacarse aspectos comunes con historias y biografías políticas. Sin embargo, a pesar de los paralelismos, encontrar patrones

en la historia siempre es complicado. La analogía como herramienta de la política comparada tiene varias limitantes y aun en situaciones con historias parecidas las particularidades internas y las variaciones ambientales dan lugar a profundas diferencias. Si, alternativamente a esta observación conductual, ponemos el acento en el hombre como ser capaz de asignarse fines y trasladamos este rasgo a las interacciones colectivas de la sociedad o el estado, todavía podemos preguntarnos por la fuente de esos fines, el nivel de conciencia que los acompaña y los modos de clasificarlos. En este punto, la sociología platónica, al clasificar extensivamente las fuentes psíquicas de los actos externos, difiere fundamentalmente de la nuestra. Para la ciencia social y el pensamiento común en general, que considera al cuerpo como vinculado a una sola voluntad, esta idea de Platón suena contra corriente.

2.2.3. Lo contrario

La síntesis del principio del movimiento es “lo contrario” (τοὐναντίον), que une la orientación del cambio interno y su consecuente fin de ciclo; definido por Platón en que el paso de un régimen a otro se da por la acumulación de su característica hasta el punto en que produce su contrario. Este planteamiento ya estaba presente cuando discutimos sobre el cambio cíclico y las estaciones; pero debe precisarse en qué consiste la oposición, pues por la lógica literal y las analogías del propio filósofo terminaríamos pensando en un movimiento pendular de un régimen a su alterno, lo cual no se aviene bien cuando él ha diferenciado cinco regímenes y la ruta específica de uno a otro. La aspiración humana transita el camino descendente de las partes de su alma. Se aspira al honor en vez de la racionalidad, la riqueza en vez del honor, la libertad de desear en vez de la riqueza y, finalmente, al deseo de los placeres más bajos en vez de un deseo mesurado. La insaciabilidad como lo contrario al principio fundamental de gobierno es lo que caracteriza el

cambio político²³. Platón usa diversos recursos para mostrar este cambio. Define la contradicción en la timocracia así:

¿O no se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta?²⁴

La contradicción en la oligarquía:

Pero ¿no resulta patente que es imposible que en el Estado los ciudadanos veneren la riqueza y posean al mismo tiempo la debida moderación, sino que necesariamente han de descuidar a una o a la otra?

En particular, con respecto al tránsito de la democracia a la tiranía, Platón expresa:

Pienso que cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente unos malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquella en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos²⁵.

²³ El mantenimiento de una medida es un elemento presente a lo largo de la filosofía platónica. En general, aunque no usado aquí, el término *πλεονεξία* representa el exceso. Al respecto, dice Ross: “Ya hemos visto que en la última fase de su filosofía lo grande y pequeño era correlativo del ‘más o menos’ o lo ‘ilimitado’ del *Filebo*, y el Uno era correlativo del ‘límite’ del mismo diálogo. Y esos términos suscitaban sugerencias que la palabra ‘uno’ no suscita. La asociación del límite con la bondad no era algo nuevo en el pensamiento de Platón. Recordemos cómo censura en la *República* [349b1-350c11] la ilimitada *πλεονεξία*. El hombre justo, el buen músico, el médico capaz, el sabio, ponen límites a su actividad, evitan lo demasiado por exceso y por defecto. También en el *Político* [283c3-285c3] insiste en que la excelencia moral y artística depende precisamente de la evitación del exceso y de la práctica de la medida. Y en el *Filebo* [64c1-66a8] dirá que ‘en la medida, el término medio, lo conveniente y en las cosas semejantes, se encuentra la naturaleza eterna’. La doctrina de que la unidad es el fundamento de toda excelencia debe ser interpretada en el contexto de estas consideraciones” (285) 71 72 73

²⁴ *Rep.*, 550e.

²⁵ *Rep.*, 562d.

En el curso de esta argumentación, la cual destaca el arrollamiento de las leyes por parte de la libertad completa, se pasa a la formulación general:

—Amigo, dije, este principio tan bello y brioso engendra la tiranía, como me parece.

—Brioso ciertamente —dijo— pero ¿qué hay después de esto?

—Esto mismo —dije— que, devenido enfermedad en la oligarquía, la destruye, devenido más fuerte y completo a partir de su propiedad en esta, esclaviza la democracia. Y en realidad el hacer algo en demasía ama dar el gran cambio hacia lo contrario, en las estaciones, en las plantas y en los cuerpos, y no menos en las constituciones²⁶.

Como se ve, hay un principio general subyacente que gobierna el mundo natural en su extensión y crea cambios acordes con las particularidades de cada una de sus especies. En el caso de las constituciones, τοὐναντίον es usado en un sentido diferente al de la alternancia dual. En cada régimen hay un principio definitorio central y su exceso lleva al siguiente, transitando los pasos de una jerarquía anímica que debe ser entendida como necesaria en tanto que las otras fuerzas son puestas entre paréntesis.

No debe, por lo tanto, pensarse en un mecanismo fatalista de la historia humana; pero sí en un desarrollo teórico a partir de la aplicación del movimiento descendente de las apetencias. Es necesario recordar aquí que, según Platón, la orientación hacia el mal no es voluntaria, por lo que difícilmente podemos pensar que los cursos humanos estén completamente predeterminados. Nuevamente, la idea está desarrollada en diálogos posteriores y el ser malo toma la forma de enfermedad. En el *Timeo*, la enfermedad del alma es la demencia (ἄνοια) siendo sus géne-

²⁶ *Rep.*, 563e-564a.

ros la locura (*μανία*) y la ignorancia (*ἀμαθία*)²⁷. La locura tiene causas físicas debidas a la acumulación de humores y afecta las tres partes del alma. Pero en cuanto a la parte racional, independientemente de las posibles afecciones físicas, las malas constituciones políticas, los malos razonamientos y la falta de educación parecen ser las causas de la ignorancia. De esta situación hay responsabilidad individual, aunque ella solo se manifiesta luego de correrse el velo puesto previamente por los padres y criadores:

En verdad casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia de que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. [...] Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias²⁸.

Viendo las anteriores ideas, observamos que, ciertamente, los regímenes tienen un proceso natural de cambio; pero este puede —al menos potencialmente— ser contrarrestado por la actuación del alma en la superación de sus enfermedades. Con

²⁷ Cfr. Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology* (Indianapolis: Hackett, 346, n3) para el alcance de la palabra enfermedad (*νόσος*).

²⁸ *Tim.*, 86e-87b

ello, unido a la afirmación de la existencia de otros regímenes intermedios, obtenemos un esquema de cambio mucho más abierto que el expuesto de forma textual.

Sin embargo, aun tomándolo como un esquema teórico que acentúa las variables psíquicas en la transformación política, ocurren dos incongruencias que no pueden pasarse por alto. Primeramente, hay una especie de historia política inconclusa, al no saber qué sigue a la tiranía. Luego, la lógica de lo contrario no es aplicada en el cambio de aristocracia a timocracia. Comenzaremos evaluando este último aspecto que es, de alguna manera chocante, en tanto que no depende directamente de las conductas de los hombres. Platón indica que por muy bien constituida que esté la aristocracia en este mundo, llegará el momento en que tendrá que cambiar; pero ello no se da por un movimiento interno del alma. Necesita un motor cuyo origen es la ignorancia del momento adecuado para reunir las parejas, dando por resultado personas que, ahora sí, se verán más orientadas a la adquisición del honor, despreciando el conocimiento y la música, y comenzando el movimiento descendente del alma. Aristóteles sintetiza el asunto, poniendo como causa el tiempo mismo:

Dice, en efecto, que la causa está en que nada permanece, sino que en un cierto período de tiempo todo cambia, y que el origen de estos cambios son los números, “cuya relación básica de cuatro a tres conjugada con el número cinco produce dos armonías”; queriendo decir que ocurre cuando el número de esta figura se hace sólido, en la idea de que a veces la naturaleza produce hombres malos que pueden más que la educación²⁹.

Para entender esto cabalmente debemos tener en cuenta que, aun cuando habla de un gobierno enteramente racional, es un gobierno mundano y no uno ideal, pues

²⁹ *Política*. 1316a.

ya vimos que él estableció esa distinción entre el estado expuesto en su libro y el histórico. El referente concreto de tal estado aristocrático se encuentra en el *Timeo* y en el *Critias* como la Atenas vencedora de la invasión atlante:

Ahora trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera ésta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote. Armonizarán completamente y no desentonaremos cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces³⁰.

De tal manera que la historia inicial es temporal y humana; pero necesita un motor y que así como los excesos del alma conformaron los demás cambios, un exceso de confianza en la racionalidad, unida a la ignorancia efectiva del número regulador de la buena herencia hace que se produzca el cambio. El otro punto suelto de la teoría es el relativo a la continuación política luego de la tiranía. Nuestra tesis aquí es que tanto históricamente, como racionalmente, la tiranía representa la forma política en la cual la idea de estado como comunidad política armoniosa o de clase ha desaparecido por completo; es decir, el estado ya no existe.

Qué sigue a la tiranía es un problema netamente teórico y si, como vimos, puede ser resuelto concibiendo el ciclo más amplio, la realidad es que Platón no dice nada al respecto en la *República*. La solución es considerar que, después de él no hay nada, pues ya no hay estado. Solo el esfuerzo de un hombre o grupo de ellos en recuperar la idea de comunidad política en alguna forma de régimen puede recuperar la historicidad humana. Platón ni es fatalista ni coloca la responsabilidad última en otro lugar que no sea las propias decisiones una vez alumbrado el camino por la

³⁰ *Tim.*, 26c-d.

razón. De esta manera, lo contrario representa una fuerza humana; pero no es inmutable ni cíclica.

3. Evaluación teórico científica

Lo importante a tomar en cuenta en toda metodología es su capacidad explicativa, señalándonos los objetos a tomar, su procesamiento y la obtención de un conocimiento de la realidad relacionando antecedentes y consecuentes empíricos. Esto no es tan obvio en el libro VIII de la *República* y corremos el riesgo de rechazar su propuesta, ya sea por considerarla del mismo nivel cognoscitivo que la exposición de su constitución ideal o por pensar que representa una discusión valorativa. De manera diferente, lo que sostenemos aquí, es que representa una teoría con metodología propia y útil en sus proposiciones específicas; aun cuando hay que mantener las distancias con nuestra forma actual de producir conocimiento. Una cosa es pensar que Platón hacía ciencia como nosotros y otra diferente pensar que nos podemos aprovechar de sus elementos dentro de nuestra concepción de ciencia. No podemos criticar a Platón por la incongruencia entre su discurso y la realidad empírica basándonos en la ausencia de capacidad interpretativa. Su experiencia política en Atenas y Siracusa difícilmente podrían hacer otra cosa que no fuera alumbrar sus pensamientos. De esa conjunción de experiencia y pensamiento surge el libro octavo como un producto sistemático y razonado. Él mismo lo reconoce así; pues, al plantear el procedimiento de estudio del cambio político, comenzando por una definición del régimen, continuando por cómo se llegó a él y concluyendo con la analogía del individuo correspondiente, señala que su estudio es *kata logon*³¹. Es decir, posee una articulación discursiva axiomática desde la cual se despliega una mecánica comprensible racionalmente. Su elevada abstracción de la cotidianidad, ya mostrada en la alegoría de la caverna, vuelve a hacerse patente en su esquema del cambio político y debe interpretarse correlativamente. Tomar la

³¹ *Rep.* 545c.

teoría de las revoluciones platónica en sus aspectos teóricos, eliminando la intención de una aplicabilidad histórica literal, ha sido también la posición de Baker. Este autor sostiene que debemos interpretar la deriva de los regímenes como un esquema lógico y no histórico. Aun cuando esté presentado de esa manera, se explora el sendero mental que conduce desde el estado hacia la ausencia de toda forma de comunidad política:

En los libros octavo y noveno de la *República* Platón busca juzgar y medir los estados reales por el grado del cual se alejan del ideal. Su juicio de los estados reales toma la forma de una descripción de la corrupción, en estadios sucesivos, de ese ideal. Aunque así, sin embargo, su descripción tome una forma cuasi histórica, Platón no intenta esbozar una secuencia histórica. Él no imagina que en el principio haya realmente habido un estado ideal, o que el orden de los estadios que describe represente una serie histórica. Proporciona un cuadro lógico y *a priori* del curso que tomaría tal corrupción suponiendo que comenzásemos con un estado ideal, un producto perfecto de la mente, y que la degradación de tal estado se produjese desde dentro y no por los accidentes del impulso externo³².

³² E. Baker, *Greek* (244): “In the eighth and ninth books of the Republic Plato seeks to judge and measure actual States by the degree to which they recede from the ideal. His judgment of actual States takes the form of a description of the corruption, in successive stages, of that ideal. Though, however, his description thus takes a quasi-historical form, it is not an historical sequence which Plato attempts to trace. He does not imagine that there ever actually was an ideal State in the beginning, or that the order of the stages which he describes represents an historical series. He gives a logical and a priori picture of the course that corruption would take, supposing that we began with an ideal State, a perfect product of perfect mind, and that the degradation of that State proceeded from within, and not from the accidents of external impulse”.

Su forma de explicar es, de acuerdo a la clasificación de Walter Wallace, lógico racional. Es decir, Platón pone el mayor acento en la generación de teorías siguiendo la lógica formal, y solo en menor grado usa el contraste factual. La ciencia contemporánea comparte ese aspecto formal; pero busca la correspondencia empírica³³. Así los dos puntos más valiosos que podemos tomar para articular una metodología platónica son el tener a los individuos y sus asociaciones como centro del análisis político y el tratamiento de los regímenes como procesos antes que como conceptos. En cuanto a lo primero, y frente a lo restringido de la formulación inicial, Platón se centra en las motivaciones de los actores, haciendo referencia a diversas interacciones en forma de conflictos generacionales, palaciegos, de fuerzas sociales e incluso inter *poleis*. Cuando habla de “lo que gobierna”, se refiere a las personas y clases que mediante su acción política forjan las decisiones y los regímenes, antes que solamente a los poseedores formales de cargos. Es desde esta perspectiva que debemos sopesar la afirmación de que a cada forma política le corresponde un carácter distintivo. Es decir, hay que descubrir las formas de pensamiento subyacentes a quienes ejercen el poder suponiendo, no una uniformidad, sino una articulación orgánica capaz de explicar los conflictos internos de la sociedad, la incorporación de nuevas fuerzas sociales y su contribución como variable transformadora del orden político.

En cuanto a la historia como proceso, Platón trata a cada régimen no como una constitución o una institucionalidad formal, sino como el propio decurso de estas luchas. Un régimen es el proceso desde su origen en las contradicciones políticas previas hasta su transformación en otro. No es una forma constante. La síntesis de todas estas premisas es una exploración racional de las conductas sociales resultantes del encuentro de unos principios anímicos que dominarán la vida colectiva. Su propia dinámica generará nuevas condiciones sociales, permitiendo explicar el cambio político.

³³ Walter Wallace, *La lógica de la ciencia en la sociología* (Madrid: Alianza, 1976, 2).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

Baker, Ernest. *Greek Political Theory*. Londres: Methuen & Co., 1918.

—. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Londres: Methuen & Co., 1906.

Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Hume, David. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Press, 1987.

Platón. *Político*. Vol. V, de *Diálogos*, de Platón, traducido por Néstor Luis Cordero, 483-617. Madrid: Gredos, 1988.

Platón. *República*. Vol. IV, de *Diálogos*, de Platón, traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.

—. *The Republic*. Traducido por Benjamin Jowett. Oxford: Oxford University Press, 1888.

Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

Wallace, Walter. *La lógica de la ciencia en la sociología*. Madrid: Alianza, 1976.

SEIS LECCIONES DE HANNAH ARENDT SOBRE LA RESPONSABILIDAD PÚBLICA

Adriana L. Vercellone*

Resumen

Este artículo repasa los principales aportes de Hannah Arendt al problema de la responsabilidad pública. El análisis se circunscribe a los argumentos que la autora desarrolló en torno al holocausto judío y los crímenes de los totalitarismos del siglo XX, repasando los diferentes principios de imputación recurridos para distribuir responsabilidades, y las excusas alegadas por quienes pretendieron escapar de sus culpas y castigos. Las conclusiones revisan la noción de “pensamiento” y “comunidad” que, según Arendt, son necesarias para repensar dichos crímenes y dar sentido a categorías de la responsabilidad que ofrezcan una respuesta plausible a los problemas humanos y las intuiciones morales básicas.

Palabras clave: responsabilidad, holocausto, pensamiento, voluntad, comunidad.

* Abogada, Magister en Derecho y Argumentación y Doctora en Derecho y Ciencias Sociales, por la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria Postdoctoral CONICET, Argentina. Profesora en Ética y en Derecho Político en la carrera de Abogacía de la Universidad Nacional de Córdoba. Directora del grupo de investigación en “Ética y función pública” (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, UNC). Dirección postal: Caseros 301, Córdoba Capital (CP: 5000), Argentina. Email: adrivercellone@gmail.com

HANNAH ARENDT'S SIX LESSONS ON PUBLIC RESPONSIBILITY

Abstract: This article goes over Hannah Arendt's main contributions on the problem of public responsibility. The analysis circumscribes to her arguments on Jewish holocaust and totalitarianisms crimes of the XX century, while it reviews common imputation principles and excuses alleged by those who tried to escape their guilt and punishment. Conclusions assess the concepts of "thought" and "community" which, according to Arendt, are unavoidable to think about such crimes and to describe responsibility's categories that may explain basic moral intuitions and human problems.

Key words: responsibility, holocaust, thought, will, community.

"Si me niego a recordar, estoy realmente dispuesta a hacer cualquier cosa"

(Responsabilidad y juicio, p. 110)

Introducción

Un dato que suele destacarse en la obra de Hannah Arendt es la ruptura con la tradición filosófica que sus ideas presentan. Esto queda particularmente en evidencia en sus escritos sobre los totalitarismos del siglo XX y el holocausto, en cuyo análisis el concepto de "responsabilidad" se resignifica en varios sentidos: como

una apelación a la acción necesaria para construir democracia; como una vía de reproche hacia quienes no se rebelaron ante el régimen nazi; como una forma de repensar la complicidad de las sociedades con los crímenes de Estado. Arendt construye estas y otras ideas, derribando categorías morales y políticas hasta el momento poco discutidas.

Este artículo propone repasar los principales y originales aportes que su teoría realiza en torno al problema de la responsabilidad pública. El objetivo no es otro que mostrar el profundo quiebre que sus conclusiones han significado para categorías teóricas tan robustamente solventadas como las de “responsabilidad moral”, “voluntad” e “intenciones”.

En cuanto a su estructura, la primera parte del artículo recupera la importancia de repensar algunos fenómenos políticos aberrantes del siglo XX, explicando las razones que llevan a Arendt a proponer un giro en toda su lectura. La segunda parte reconstruye seis lecciones sobre la responsabilidad que evidencian su particular posición sobre el tema. Cada una de ellas, discute y desenmascara la incapacidad de la tradición moral y del sistema jurídico vigente para juzgar la participación de funcionarios y civiles en crímenes aberrantes como los causados por el nazismo.

Para el análisis se toman como referencia los libros *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (2019 [1963]), *Los orígenes del totalitarismo* (1999 [1951]) y *Responsabilidad y juicio* (2007) —que recolecta diferentes ensayos de Arendt sobre la responsabilidad—, además de numerosos escritos críticos y de revisión a los que éstos dieron lugar. La centralidad en estas obras se debe, no sólo a su extendida repercusión, sino también al particular “enemigo” en torno al cual escribe: el *mal radical*.

1. La tradición y la reflexión filosófica

Probablemente la distancia de los argumentos de Arendt con las categorías teóricas tradicionales se deba a su particular forma de hacer filosofía práctica: centrada en reflexionar sobre las singularidades de los fenómenos políticos, más que en la consideración de reglas generales. Para ella, la dinámica política revela especifici-

dades y un grado de espontaneidad que invalidan, al menos a priori, cualquier intento por aplicar de manera automática o analógica viejos paradigmas teóricos¹.

En este intento por rechazar cualquier reduccionismo de los particulares a una ley general dada de antemano, sus análisis recurren al concepto de “juicio reflexionante” de Kant. A dicho criterio, la autora agrega que el juicio político novedoso no puede rechazar el diálogo con los múltiples puntos de vista existentes sobre un evento ni negar las consecuencias de dicho producto cultural². Así, reflexiona sobre los fenómenos que le interesan con total desapego de concepciones filosóficas tradicionales, y la intuición de que la actividad humana reflexiva es primordialmente liberadora, más que un ejercicio de deducción lógico y reglado.

Además de esta justificación metodológica, existe una segunda razón que explica la particular metodología de sus escritos. Esta se vincula con el evento político que atraviesa al siglo XX y que la reflexión filosófica no puede eludir: los gobiernos totalitarios y, concretamente, los crímenes del nazismo. ¿Qué hace al holocausto judío un suceso tan disímil a otros genocidios del siglo XX? ¿Qué lo distingue, por ejemplo, de los crímenes del stalinismo o del régimen camboyano? No es ni la cantidad de muertes ni la sofisticada maquinaria ideada para ocultarlas, sino más bien, su raíz: la falta de convicción y banalidad con que se sostuvieron dichas atrocidades.

Para Arendt, no existe categoría teórica que pueda explicar tal mal radical y, mucho menos, prevenirlo. Ni los preceptos clásicos de la moral ni las pautas religiosas cumplieron un papel conductor en la Alemania nazi: unos quedaron reducidos a meros “usos” —inocuos como guías para la acción humana— o, en el caso de la espiritualidad, al “más privado de los asuntos privados”³. Mucho menor poder de respuesta tuvo el derecho, cuyas normas no pudieron dar cuenta de los crímenes

¹ Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*. Paidós: 2007, p. 18.

² Véase: Kohn, Carlos, "Validez y facticidad del juicio político: una perspectiva sui generis", en *Episteme*, 27 (2), 2007; Guerra, María José, "Responsabilidad «ampliada» y juicio moral", en *Isegoría* (29): 35-50, 2003.

³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 86.

cometidos —ya que, claramente, no eran asesinatos comunes—, a la vez que no existían tribunales con competencia avalada para juzgarlos⁴.

Esta incapacidad para discutir o juzgar al nazismo emanó del asombro ante el brote de semejante horror, y del derrumbamiento de la conciencia colectiva alemana. ¿Cómo es posible que una comunidad acepte pasivamente la cremación de cientos de miles cuando el viento llevaba hasta sus techos las cenizas que emanaban los hornos de los campos de concentración? Y, sobre todo, ¿cómo pudo esa maquinaria de exterminio funcionar con la anuencia de personas que se percibían comprometidas con valores humanos básicos?⁵

Con estas inquietudes, Arendt llama la atención sobre la facilidad con que el racismo y la muerte convivieron en Alemania durante poco más de diez años amparados por la legalidad y la moral colectiva para, luego, retirarse sin mayor causa que el haber perdido la guerra. En una comunidad culta y reflexiva, los imperativos morales más fundamentales fueron gravemente vulnerados sin que se ofreciera mucha resistencia. Y, con la misma irreflexión, en el período postnazi dicho régimen se sustituyó por otro totalmente diferente, uno que se horrorizó ante la tortura y el exterminio multitudinario de personas⁶. Así, la filósofa sugiere que las categorías imperantes acerca de lo correcto e incorrecto, tan tradicional y robustamente asentadas en la comunidad, pudieron suplantarse temporalmente por otro conjunto de reglas que dictaminaba los mandatos del horror. Como si se tratase de un mero "cambio de opinión" y no de la disolución de profundos valores humanos⁷.

⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 80.

⁵ Por ejemplo, no puede olvidarse que el mismo Eichmann argumentó un profundo compromiso con el imperativo kantiano como excusa de los males causados o, mejor dicho, como explicación del deber que guiaba todas sus acciones dentro del régimen nazi (Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen: 2019, p. 198-202).

⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 78-79.

⁷ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 77.

Así, el mal que desencadenó el nazismo “no necesitaba nutrirse de ninguna clase de ideología” y “podía propagarse *sin límites* a través de la Tierra”⁸. Por ello, según Arendt, su evaluación requiere de alguna nueva y desatada reflexión.

2. Primera lección: el yo y el pensamiento como antecedentes de la responsabilidad

Lo primero que llama la atención en las conclusiones de Arendt es el papel que juegan las facultades humanas y el prójimo en los juicios de responsabilidad. Tal es así que, en principio, parece relegar los usuales criterios de voluntad e intenciones, concediendo un nuevo y particular rol a la reflexión humana.

Al analizar la participación de la sociedad alemana en el régimen nazi, Arendt destaca el papel menor que desempeñaron la voluntad y las leyes morales como límites o guías de acción. Como sugirió antes, personas con una elevada formación cultural y educativa, que argumentaban un alto apego a imperativos morales y legales, fueron capaces de cometer o avalar las peores atrocidades.

Para explicar semejante situación, la filósofa indaga en las razones y momentos concretos en los que las categorías tradicionales sobre la responsabilidad pudieron perder su capacidad de respuesta. En dicho análisis destacan tres momentos.

El primero, distingue la concepción socrática sobre el bien de su acepción religiosa que se ha impuesto en la filosofía desde el medioevo. Arendt entiende que, según Sócrates, los criterios de la bondad son únicamente el “yo y el trato de mí conmigo mismo”⁹. La exaltación del conocimiento y la virtud llevan al filósofo griego a asumir que sólo mediante un ejercicio de autorreflexión puede alguien conocer la verdad y, con ello, aquello que es bueno. Para Arendt, esto no es otra cosa que un estricto apego al principio de no contradicción y la necesidad de permanecer como agentes no divididos —es decir, *ser uno*—, ya que sólo allí es posi-

⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 27.

⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 133.

ble la convivencia con otros. Así, expresa que “...la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te vería, es que no puedes querer bajo ningún concepto vivir junto a un asesino”¹⁰.

Esto contrasta con la idea católica sobre el bien, vinculada a las consecuencias de los actos en general y, con ello, al prójimo. Arendt acusa un “total desprecio del yo” en las enseñanzas religiosas, lo cual queda en evidencia, por ejemplo, en la identificación católica de la “maldad” con el “egoísmo”, o en la reiterada apelación a hacer el bien sin testigos ni la expectativa de recompensa. No es casual la cita a Mateo al respecto: “Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti”¹¹, referencia que busca mostrar cómo el criterio último de bondad de las conductas se ha convertido, desde el medioevo, en el prójimo y su mirada. En dicho contexto aparece también la necesidad de apelar a la ley, en tanto antecedente objetivo que sirve para distinguir lo correcto de lo incorrecto, relegando a un lugar menor la reflexión socrática.

El segundo punto se concentra en el concepto de “voluntad”. El análisis repasa, desde la filosofía griega en adelante, el modo en que dicha noción ha ido estableciendo conexiones con otras facultades humanas para, finalmente, converger en la actual interpretación de la voluntad como única fuente de la acción humana y la responsabilidad. Así enuncia una primera idea sobre la voluntad, identificada con la posibilidad de limitar los deseos. Esta “voluntad como impulso” presupone una naturaleza humana dual: la una carnal, que ambiciona, y la otra racional, que razona y controla. La elucidación entre estas facultades redundó en un segundo sentido acerca de la voluntad descrita como “árbitro”. Según ella, la posibilidad de juzgar entre pretensiones enfrentadas es una función judicativa de la voluntad que “supone la posibilidad de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal”¹². La poste-

¹⁰ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 59.

¹¹ Mateo, 6,2, en Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 128.

¹² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 142.

rior asimilación de la facultad volitiva con la “libertad” y la “imparcialidad” es irrefutable, pues sólo la posibilidad de elegir entre tantos interlocutores que habitan dentro de sí puede ser una muestra de verdadero libre albedrío.

Así, Arendt desanda el camino de la voluntad y las múltiples facultades humanas con las que ésta ha sido asociada, para llegar finalmente al concepto de “juicio”. O, mejor dicho, a esta facultad que se ha asumido como central al dirimir sobre las reglas que debieran regir en situaciones concretas y evaluar el presupuesto subjetivo de la responsabilidad.

El tercer y último aspecto destacable del análisis es el énfasis en la facultad del “pensamiento” como antecedente de la responsabilidad, idea que coteja con las nociones de juicio y conocimiento antes referidas. Según Arendt, la capacidad de “juzgar”, reducida a la subsunción de leyes generales a casos “que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas”¹³ es justamente lo que no ha prevenido las atrocidades del mundo. Al evaluar la conducta de los peores criminales del tiempo nazi, la filósofa destaca sus “normales” facultades mentales, el apego y reconocimiento a leyes válidas y una total ausencia de intencionalidad en “hacer el mal”. En otras palabras, una facultad mental tan enaltecida no puede servir de guía para la acción ni ser el epítome de la responsabilidad.

Esto lleva a la autora a considerar que cualquier ejercicio del juicio práctico no puede separarse de otra facultad humana prioritaria: el “pensamiento”. “Pensar” no funciona sólo como operación lógica, sino también con representaciones del mundo y experiencias que operan sobre cada persona y posibilitan el entendimiento acerca de lo correcto y lo incorrecto. Tan vital en el ámbito público, es una facultad liberadora en la que el diálogo consigo mismo y sobre “todo lo que me afecta” —el pasado y la memoria— pueden prevenir el mal. En otras palabras, no es la discusión acerca de principios o el apego a la ley la que nos dictaminará qué hacer y no hacer; sino la reflexión en solitud que inspiró a los griegos. Así expresa que “La

¹³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 184.

condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo...”¹⁴.

Para Arendt, las atrocidades del siglo XX no se explican en función de personas que eligieron deliberadamente causarlas, o que tenían sus facultades mentales alteradas. Por el contrario, el peor genocidio ha sido perpetrado a instancia de personas y cómplices con una evidente incapacidad de reflexionar acerca de los límites y la dignidad humana.

Aunque la voluntad y el juicio posibilitan comprender reglas y controlar los deseos, el verdadero pensamiento constituye una instancia superadora, una reflexión que “nunca nos dirá que hemos de hacer, únicamente nos impedirá hacer ciertas cosas, aun cuando las haga todo el mundo a nuestro alrededor”¹⁵.

Esto no significa una negación de la voluntad y la causa como antecedentes de cualquier reproche de responsabilidad, ya que en la mayoría de nuestras acciones y omisiones es posible rastrear dichos factores de atribución, necesarios para justificar juicios y sanciones jurídicas. Sin embargo, estas primeras aproximaciones a Arendt constituyen un indicio de su rechazo a la noción de intencionalidad entendida como mero “control”; y con ello, un apartamiento del sentido más usual y recurrido en la filosofía moral sobre la responsabilidad. Ni el libre albedrío, ni la voluntad o el juicio desnudo pudieron evitar el mal. Y así, la responsabilidad moral —la posibilidad de decir que alguien puede ser reprochado— no puede reducirse a facultades mentales que limitan la posibilidad de reconocer la crueldad o impidan rechazar un asesinato. Sólo la facultad de hundirse en el propio pensamiento puede servir de verdadero criterio para el bien y el mal.

3. Segunda lección: sobre las leyes y la moralidad

¹⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 71.

¹⁵ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 118-119.

Al repasar los antecedentes de la responsabilidad no puede pasarse por alto la referencia al usual vínculo entre legalidad y moralidad; esto es, a la exaltación de que “la ley de un país expresa aquello que la ley moral puede exigir”¹⁶. El recorrido teórico de Arendt sobre el tema se detiene, particularmente, en el momento en que la filosofía identificó al conocimiento y la voluntad como facultades humanas que permiten deliberar acerca de los deseos y pretensiones.

En dicho ejercicio, la posibilidad de razonar es entendida como aquella que puede indicar y ordenar los mandatos de la voluntad en función de principios que pueden ser racionalmente argumentados. Este juicio es el que dictamina reglas de conducta ante las que cualquier persona humana puede ser igualmente receptiva.

No es este el lugar para profundizar en la interpretación arendtiana sobre el juicio kantiano al respecto, pero vale destacar que su mirada se concentra en la derivación de leyes a partir de proposiciones morales. Es decir, en el problema de convertir criterios acerca del bien que pueden ser racionalmente argumentados, en mandatos obligatorios. En definitiva, a Arendt le preocupa cómo se ha colado el discurso de la obligatoriedad y los deberes en aquello que debiera ser espacio de la reflexión y el pensamiento.

Con esto, no desea prescindir de las leyes para juzgar las conductas humanas —de hecho, les atribuye una importante capacidad de institucionalizar criterios de responsabilidad para el ámbito público—. Más bien, le interesa estudiar las consecuencias de identificar el apego a la ley con el deber moral.

En dicho desarrollo no debe soslayarse la contraposición entre “obediencia” y “tentación” que emerge, según Arendt, en algún momento en la historia de la filosofía. Según ella, la recta razón que dictamina entre ambas pretensiones no puede ser correcta sino cuando resiste a los deseos que contradicen principios dados. Lo problemático del ejercicio es, en definitiva, reducir la reflexión acerca del bien y del mal, a la deliberación sobre el cumplimiento de leyes y, con ello, al obrar por temor a sanciones. A quienes guían su vida en función de deberes dados de ante-

¹⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 84.

mano, contrapone el ejemplo de quienes “temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción”. Estas últimas son las personas que “...viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales, no necesitan de la obligación”¹⁷.

El ejemplo para entender la disquisición es el de quienes colaboraron activa o pasivamente con el régimen nazi, pues al justificarse no acusaron más que el apego a leyes y órdenes. En el caso de Eichmann, para Arendt es llamativo que sus excusas no pueden “expresar una frase que no fuera una frase hecha”¹⁸. Mientras que, por contraposición, los salvadores, altruistas y rebeldes actuaron en función de un criterio de decencia que no tenía nada que ver con el de su entorno y la ley; un criterio propio que no funcionó de manera automática. Al describirlas, concluye que “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad son aquellas que dicen ‘No puedo’”¹⁹.

En definitiva, aunque existen razones prácticas para valorar el apego a la ley en sociedades ordenadas, es preocupante la permanente reducción del deber y la verdad moral a lo que ella prescribe. Esta tendencia puede explicar la conducta de los cómplices del genocidio, y su incapacidad para identificar criterios que admitan contradecir el orden vigente. De allí la insistencia de Arendt en que el verdadero ejercicio que requiere la responsabilidad es diferente a la mera subsunción.

4. Tercera lección: la responsabilidad personal del funcionario y el papel de la voluntad

Al distribuir responsabilidades entre los funcionarios de gobierno, suele deslindarse la culpa que cabe a los perpetradores o idearios, de aquella que recae sobre

¹⁷ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 97.

¹⁸ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 78.

¹⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 98.

los meros ejecutores. Esto es así porque, amparándose en la obediencia o la vigencia de leyes, pueden demostrar falta de voluntariedad al actuar.

Siendo irrefutable la responsabilidad de quienes tienen potestad para decidir, Arendt se concentra en la de los subordinados. En cuyo análisis, repasa las tres principales excusas volitivas que alegaron: obediencia a órdenes superiores, razón de Estado y la realización de un mal menor. Tangencialmente, aparecen otras excusas comunes que, en el caso de los funcionarios nazis, parecen implausibles: como la coacción o la ignorancia.

Obediencia

En el juicio a Eichmann, el argumento de la obediencia a órdenes superiores fue recurrente. El propio acusado se describió como un burócrata que no encontraba otro sentido a su vida más que la obediencia; alguien que no podía reconocerse sino como parte de una organización mayor que le indicase como actuar. De hecho, Arendt relata la vacuidad de la existencia de Eichmann después de la caída de Hitler en 1945, dada la ausencia de un jefe u órdenes que guiaran su vida. Con ello, sugiere que la obediencia es algo más que una mera excusa; constituye, en realidad, la forma de vida del burócrata, cuyo único y verdadero talento es la recepción y acatamiento de instrucciones. Tal circunstancia se desprende del propio testimonio del acusado, por ejemplo, cuando describe los campos de concentración en términos de “administración” y a la muerte como una cuestión de “economía”²⁰; o inclusive cuando confiesa no sentir ninguna aversión por el pueblo judío, revelando que su única motivación al actuar residía en las órdenes recibidas.

En boca de los funcionarios nazis, la excusa adoptó diversas variantes.

En una versión fuerte, el funcionario no sólo acusa obediencia, sino que la exalta como una de las máximas virtudes en la función pública. Que la obediencia sea loable exime de culpa al burócrata, pues sus acciones no son sino el producto

²⁰ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 104.

de las decisiones de jefes malintencionados (Eichmann sugiere, inclusive, ser una víctima)²¹.

En una segunda versión, la excusa alega no sólo el cumplimiento de órdenes, sino el acatamiento irrestricto de “la ley”. Aunque la diferencia puede parecer superflua, en realidad no lo es, ya que identificar una orden recibida con la ley dota de legitimidad a toda acción que ella prescriba. Así, sólo la evidente ilegitimidad (formal) de una norma puede justificar cualquier acto de desobediencia. Para Arendt, allí radica el gran “logro” de la política nazi: asimilar las palabras del Führer con la propia ley. Aunque no siempre existía precepto escrito, en los hechos sus palabras tenían tal fuerza para el pueblo²².

El giro argumentativo de esta excusa es interpretado por Arendt como un indicio más de la incapacidad de la filosofía tradicional para explicar la moral (o al menos, de las teorías que asimilan el deber jurídico con la responsabilidad). Dado que el mal fue siempre concebido como una “tentación”, encuadrar todo acto criminal en el marco de la legalidad invirtió dicha lógica: la tentación de no obedecer las leyes del Führer constituían un mal (en sentido jurídico) que debía evitarse — aunque fuera el camino correcto en sentido moral²³.

En una tercera versión, la excusa se disfraza de moralidad, ponderando el cumplimiento del deber como un imperativo ineludible. En este caso, la cita remite necesariamente a Eichmann, quien alegó cumplir con la definición kantiana del deber en cada uno de sus actos públicos y privados. Según Arendt, en tiempos de la Alemania nazi el imperativo kantiano fue modificado de forma tal que las personas debían comportarse como si “el principio de sus actos fuese el mismo que el de los

²¹ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 361.

²² Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 216.

²³ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 219.

actos del legislador o la ley común”²⁴. Así, para Eichmann “una ley era una ley, y no cabían excepciones”²⁵.

Para desestimar la excusa —en todas sus versiones—, el Tribunal consideró el contexto jerárquico del cargo del acusado, las potestades y el poder real de decisión del que disponía. Al reconocer a Eichmann como un jerarca dentro de su área de desempeño (traslado de prisioneros a campos de concentración) no puede eximirlo de los crímenes imputados. En otras palabras, el tribunal conecta la voluntad de Eichmann con los hechos, borrando del medio cualquier elemento externo (voluntad de terceros u órdenes) que pudiera interceder.

Esta estrategia sirvió para eliminar también a cualquier otra causal que se alegó para debilitar el factor de atribución volitivo, como por ejemplo la “ignorancia” y la “coacción”. Así, algunos funcionarios nazis argumentaron “que la Solución Final²⁶ era un secreto de Estado”, de manera que no podían conocer el destino y atrocidades que sufrían los prisioneros; otros (e incluso civiles que colaboraron con el régimen) alegaron haber sido forzados a actuar. Esta última es la clásica excusa de la coacción, en la que alguien argumenta que sus acciones fueron motivadas por razones externas (juicio o amenaza de tercero) que impedían elegir libremente un mejor curso de acción.

En relación con la ignorancia, el Tribunal que condena a Eichmann asumió que, dado su cargo y situación, estaba bien informado de lo que sucedía. La excusa coactiva fue desestimada también con una explicación más fiel a la realidad. Inclusive, Arendt no sólo niega que todo aquel que se rebelaba o incumplía órdenes corría peligro²⁷, sino que también encuentra numerosos ejemplos de gente altruista que hizo mucho más que negarse a obedecer para salvar a personas.

²⁴ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 200.

²⁵ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 201.

²⁶ Nombre que el régimen nazi atribuyó al plan de exterminio físico judío.

²⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 135.

En otras palabras, las excusas se desestimaron sobre la base de argumentos jurídicos que prueban la motivación personal de los funcionarios (como Eichmann) en matar al pueblo judío. En cuyo centro, reflota la explicación “causal” y “volitiva” tradicional de la responsabilidad.

Sin embargo, Arendt considera que, tanto a nivel jurídico como moral, se omitió considerar un presupuesto fundamental de la responsabilidad personal: la facultad humana del pensamiento. Para esta conclusión, retoma todo lo antes dicho sobre las facultades humanas, la voluntad y el pensamiento. Reforzando que, en definitiva, no existe ley ni opinión pública que pueda ponderarse por encima de la capacidad de juzgar la justicia o injusticia de un acto de forma independiente. En cuyo caso cada persona puede convertirse en propio legislador²⁸.

Razón de Estado

Con esta excusa, algunos funcionarios alegaron sostener ciertas prácticas nazis porque constituían un asunto de Estado que requería acatamiento absoluto. La diferencia con la “obediencia debida” es que las normas no se siguen sólo como preceptos del deber, sino que éstas son aquello que mantiene al partido en el poder, la estabilidad general o, inclusive, es lo que defiende a la Nación de un mal mayor (como ser, los enemigos de guerra).

Bajo condiciones extraordinarias, los Estados tienen habilitado realizar aquello necesario para mantener el ejercicio del poder²⁹; las limitaciones jurídicas ordinarias no operan, pues se trata de acciones necesarias para mantener vigente todo aquello que sostiene la unidad estatal (entre ellas, el propio Derecho). Así, la excusa mencionada excede la noción de legalidad formal: que una decisión constituya un acto de Estado implica que es una manifestación de soberanía. Arendt nos recuerda que la misma jurisprudencia alemana reconoce que los actos de soberanía

²⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 68.

²⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 66.

están exentos de juzgamiento³⁰ y, por ello, “un Estado no puede castigar lo que ha ordenado en otra etapa de su historia”³¹.

Este obstáculo formal para llegar a los perpetradores del holocausto, en los juicios se eludió con un argumento que pretendía vincular nuevamente la motivación subjetiva del funcionario con los males causados.

Por su parte, Arendt no cree necesario discutir dicha motivación ni el fondo del argumento. En cambio, niega que males de tal magnitud sean necesarios para mantener la unidad estatal, lo cual puede ser interpretado de dos maneras. Por un lado, en un análisis estricto de los hechos, admite concluir que tales crímenes no contribuyen en un conflicto bélico y distan bastante de sostener la unidad alemana. Es decir, aún si asumimos que las “razones de Estado” son valederas, el genocidio de ningún modo mejora la posición del Estado alemán frente a sus enemigos o contribuye a defender a la población alemana.

Por otro lado, y más interesante, la respuesta de Arendt jerarquiza la protección de la vida y la dignidad por encima de cualquier objetivo colectivo o gobierno transitorio. Lo cual nuevamente remite a la reflexión moral como único bastión y antecedente de la responsabilidad, por encima del contexto, la opinión pública y los argumentos políticos.

El mal menor

Quien alega esta excusa de ningún modo niega su participación en los crímenes o elude intencionalidad al hacerlo; más bien alega haber realizado todo lo posible por salvar a cuantos pudo, dadas las circunstancias. Tal es el caso de quienes aprovecharon su cargo público para salvar algunas vidas o garantizarles un destino menos cruel. Como ejemplo, Arendt cita a los funcionarios que elegían en los campos de concentración a los recién llegados que eran gaseados y “salvaban” a quienes podían desempeñar algún trabajo útil; o inclusive, existen agentes que se percibían

³⁰ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 138.

³¹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 227.

como redentores al condenar a algunos a la cámara de gas, evitándoles una muerte por inanición (creyendo que, en definitiva, el gaseamiento es preferible a la larga agonía del hambre, el frío y el dolor). En otras palabras, se argumenta “haber rescatado a algunos” o que “otro hubiera hecho algo peor”.

Además, el argumento reconoce un aspecto del cargo público que nunca puede eludirse, ya que, renunciar o retirarse es un acto de cobardía e irresponsabilidad. Por ello, la situación demanda utilizar el cargo para realizar *algún* bien. En ese sentido, Arendt sugiere que la percepción del funcionario nazi es que parte de su responsabilidad consiste en permanecer en el puesto “independientemente de las condiciones y de las consecuencias”³².

¿Es posible salvar la humanidad de las personas que alegan esta excusa? La respuesta de Arendt nos recuerda que la evitación de males innecesarios formaba parte de las órdenes recibidas³³, lo cual contradice que pueda servir de excusa real. Para el funcionario nazi salvar a unos era parte del mandato tanto como condenar a otros —sucede, por ejemplo, con quien debía elegir a quienes podían realizar trabajos en los campos de concentración.

Por otro lado, Arendt recupera una idea ya sostenida al evaluar la responsabilidad personal, pero que no puede pasarse por alto al considerar esta excusa: que quien elige tal curso de acción olvida que está *escogiendo el mal*³⁴. Así pone en evidencia que, pese a la posibilidad de salvar algunas vidas o evitar algunos males, nadie puede escapar de la decisión y complicidad ante un mal.

De hecho, Arendt cita numerosos antecedentes de agentes que fueron más allá de lo debido, obrando con verdadera perversión. La diferencia entre el sadismo y el cumplimiento de órdenes no es menor, mucho menos para las consideraciones sobre la responsabilidad personal. Pero de ningún modo admiten evaluar la situación

³² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 64.

³³ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 137.

³⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 64

de los funcionarios nazis en clave de dilema, o implican proteger a quien salvó algunas vidas bajo el costo de quitar otras. En ambos casos, se trata de alguien que no puede explicar su participación en actos criminales. Exculparlo implicaría evadir su cuota de discrecionalidad en dicha situación; discrecionalidad que, como mínimo, le deja cierto margen para hacer algo más por el otro.

5. Cuarta lección: la responsabilidad colectiva y la burocracia

Es usual defender a la responsabilidad colectiva siempre que se consideran delitos masivos o genocidios como los que aquí tratamos. Esta admite varias formas aunque, en líneas generales, sugiere que frente a un determinado evento el responsable es el grupo que la desplegó, sea en su forma institucional (el “Estado”, la “administración pública”, el “sistema”) o incluyendo también a toda la comunidad política vinculada a dicho ente (“la sociedad alemana es responsable por el genocidio”). Lo que esconde este juicio de valor es, por un lado, la imposibilidad de delimitar culpas o delimitar la participación de los agentes individuales en los hechos en cuestión. Por el otro, supone la atribución de intencionalidad común de causar el mal a un grupo (o, al menos, la existencia de un acuerdo acerca de los fines pretendidos por la colectividad).

Arendt rechaza la responsabilidad colectiva en reiterados pasajes de su obra, siempre guiada por la intuición de que constituye un modo de evadir la culpa de las personas por los males que causan o atestiguan. De lo contrario, bastaría la sola apelación a dicha excusa (“todos fuimos”) para diluir entre la colectividad un reproche moral grave, el cual, probablemente, muchos pudieron percibir y/o evitar.

Sus argumentos para rechazar la responsabilidad colectiva surgen al considerar la “teoría de los engranajes”, reiteradamente alegada por funcionarios para negar su participación personal en los crímenes del nazismo. Con ella, se acusa formar parte de un ente del que cada miembro —pieza— no es más que un engranaje; por ello, puede prescindirse de sus miembros, sin que en absoluto cambie el sistema en su totalidad. En otras palabras, es irrelevante la presencia del individuo en la práctica

del sistema, pues los fines colectivos guían las actividades y no existe voluntad individual que pueda interferir con ella.

Se trata de un argumento que puede rastrearse al sistema burocrático como modelo de organización política. Ya que, existiendo un plan racional, división de tareas y jerarquías, la burocracia funciona como una maquinaria que, una vez iniciada, difícilmente pueda ser modificada por decisión individual alguna. O, al menos, sólo la voluntad de algún jerarca con expresa atribución de emitir órdenes podría torcerla. De allí que sea una excusa siempre usada por funcionarios ejecutores de órdenes, pero nunca por al jerarca.

La excusa del engranaje puede adoptar una segunda versión, en la que se alegan también “razones de Estado” (antes explicadas) como superiores a las razones particulares para actuar. Lo llamativo en ambas versiones del argumento es que, quien lo alega, bajo ningún pretexto niega autoría e intencionalidad por lo sucedido: es alguien que creyó que era su deber hacer aquello que realizó. Por ello, las preguntas que suelen considerarse para evaluar su validez interrogan si “era realmente posible para él o ella resistir la orden recibida” o “qué consecuencias perjudiciales le acarrearía incumplir su deber” —es decir, si hubo coacción.

A Arendt no deja de sorprenderle que la excusa sea usada recurrentemente en el juicio a Eichmann quien, negando pertenecer a las altas esferas del partido, alegó desempeñar actividades menores, necesarias pero ignorante del plan final.³⁵ De hecho, su tarea de planear el traslado de personas desde diferentes lugares de Europa hacia los campos de concentración borra su presencia física en cualquier ejecución o, inclusive, lo exime de conocer lo que sucedía dentro de dichos campos.

Además de negar dicha eventualidad, Arendt nos recuerda las responsabilidades que recaen sobre las personas cuando eligen formar parte de sistemas que ocasionan semejantes males. Tratándose de una empresa en común, quien obedece

³⁵ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 125-126.

órdenes es más que un mero engranaje: se convierte en un elemento de apoyo³⁶. Lo contrario, exige retirarse del cargo y la vida pública.

Esto sugiere dos conclusiones. Por un lado, que sin voluntades individuales no puede existir un sistema. Aunque a veces se desempeñen tareas intercambiables y rutinarias, el apoyo individual al sistema es necesario e ineludible para que éste pueda alcanzar sus fines últimos. A la excusa “No fui yo como persona quien lo hizo, yo no tenía ni la voluntad ni el poder de hacer nada por mi propia iniciativa; yo era una simple pieza del engranaje completamente prescindible, cualquiera en mi lugar lo habría hecho; que yo me halle ante este tribunal es un accidente”, Arendt lanza una respuesta fulminante: “Y ¿por qué, si es usted tan amable, se convirtió en una pieza de engranaje o siguió siéndolo en esas circunstancias?”³⁷.

Por otro lado, implícitamente sugiere que no era verdaderamente difícil salirse del sistema o resistir el cumplimiento de órdenes superiores. Probablemente este sea uno de los aspectos de su análisis que mayor controversia generó, pues se acusó a Arendt de responsabilizar a la ciudadanía, inclusive a la población judía, por los males del holocausto. Sobre este punto se volverá más adelante pero, resumidamente, para la autora es suficiente que existan personas que eligieron no formar parte de dicho sistema para argumentar que era posible *para cualquiera* hacerlo. Aún a costa de la propia vida.

En ese punto es oportuno recordar su apelación a la propia conciencia como único criterio de verdad y responsabilidad. La pregunta que debe formularse quien enfrenta un escenario de decisión complejo es: ¿puedo convivir con el hecho de haber sido cómplice de millones de muertes? Para Arendt constituye una especie de muerte moral la no consideración de la vida ajena como límite; supone aniquilar a las personas como socialmente constituidas, quienes sólo adquieren noción de sí y la otredad en la esfera pública. La apelación a la propia conciencia y el sentido común constituyen parte fundamental del pensamiento moral, y con ello, la posibi-

³⁶ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 72-73.

³⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 60.

lidad de decir siempre “no puedo hacerlo y no lo haré”³⁸. En estos pasajes, la cita a Sócrates no es menor, a quien recurre como ejemplo de filósofo que decide permanecer en Atenas y enfrentar la muerte, antes que convivir con la injusticia y la mentira.

Así, Arendt rechaza la posibilidad de responsabilidad colectiva. Sin embargo, realiza alguna concesión a dicha categoría cuando admite el “reproche al sistema”. Al considerar semejantes asuntos, describe el modelo de sociedad totalitaria, en las que todas las manifestaciones y actividades se hallan coordinadas en torno a un discurso común; de la que sólo podemos escapar alejándonos.³⁹ En dicho contexto, la responsabilidad colectiva no es otra cosa que un tipo de responsabilidad “política”.⁴⁰

6. Quinta lección: sobre la responsabilidad política

El concepto de responsabilidad política ha cobrado protagonismo en la teoría contemporánea y el ámbito público. En los textos que analizamos Arendt esboza algunas ideas sobre el tema que, aunadas con otros de sus argumentos sobre la “cosa pública” sostenidas en sus primeras obras, permiten diferenciarla de la responsabilidad moral y otras acepciones comunes.

En “*Responsabilidad personal bajo una dictadura*” afirma que la responsabilidad política es aquella que se tiene “ante el mundo”⁴¹. Esta apelación a la colectividad puede rastrearse a sus primeras reflexiones sobre el totalitarismo y la cuestión judía, textos en los que establece las consecuencias políticas de asumirnos como parte de la humanidad.

Básicamente, Arendt cree que reconocernos como personas nos enlaza con el resto del mundo y nos obliga a comprender los compromisos que debíamos man-

³⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 121

³⁹ Véase: Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus: Madrid, 1999.

⁴⁰ Inclusive, refiere a ella como responsabilidad “metafórica” (Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 151).

⁴¹ En Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 153.

tener por el sólo hecho de ser tales. Estas obligaciones no son otras que el cuidado de nuestros pares, del espacio común y la conservación del mundo en el que deseamos vivir. Dicha conciencia de humanidad aparece como la única garantía frente a los atropellos del totalitarismo o cualquier otra falta humana⁴².

Así, recuperando la idea de “cuestión pública” como referencia y guía para la construcción colectiva, Arendt describe una nueva noción sobre la responsabilidad que nos obliga moral y políticamente “con respecto a *los otros*”⁴³. La “responsabilidad política” exige resguardar a la comunidad de toda acción que atente contra los más básicos valores humanos y hacernos cargo de aquello que sucede en el mundo, inclusive del pasado más doloroso que nos precede. Supone la pertenencia a una comunidad cuya fisonomía “desmonta toda la lógica de los estado-nación”⁴⁴ y nos interpela a asumir la culpa por cualquier crimen perpetrado contra la humanidad, por el solo hecho de formar parte de ella⁴⁵.

Lo anterior no hace más que enriquecer su estricta apelación a la reflexión y el pensamiento como parámetros acerca del mal y la responsabilidad. Ya que la posibilidad de comprender la historia y los defectos de quienes nos preceden forman parte de aquello que nos constituye y permite obrar como legisladores morales.

En otras palabras, el ejercicio de la propia conciencia acerca del bien y el mal no es tal sin la narración y el recuerdo de la humanidad toda. De allí que cualquier principio que aspire a guiar de antemano las decisiones, no hace otra cosa que fragmentar la responsabilidad humana o impedir dicha comprensión. La “incapacidad de pensar” que Arendt atribuye a funcionarios nazis y la sociedad alemana de

⁴² Arendt, Hannah, *La tradición oculta*. Paidós: 2005, p. 46-47.

⁴³ Muñoz, Cristina Sánchez, "Responsabilitat. La responsabilidad política en Hannah Arendt". En Revista *Taula: quaderns de pensament*, 43: 159-170, 2011, p. 160.

⁴⁴ Butler, Judith, "Soy sólo parte de ellos". Hannah Arendt, *The Jewish Writings*". En Revista *Lectora: revista de dones i textualitat* (15): 31-41, 2009.

⁴⁵ Novo, Rita, "El concepto de 'responsabilidad' en la filosofía política de Hannah Arendt". *VII Jornadas de Investigación en Filosofía para docentes, graduados y alumnos*, La Plata, 2008. Disponible en:

http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/16090/Documento_completo.pdf?sequence=1

la época, no es otra cosa que la abolición de todo resquicio humanitario en las operaciones mentales y los juicios deliberativos.

La responsabilidad política supone así asumirnos parte de los atentados contra la humanidad; y se trata, en definitiva, de una carga de la que sólo puede escaparse abandonando la comunidad.

La posibilidad de resistir o contradecir lo que sucede en el mundo, lleva a un segundo rasgo que Arendt atribuye a la responsabilidad política: siempre supone una cuota de poder⁴⁶. Esta referencia pone en evidencia la distancia del argumento con las actuales concepciones sobre la responsabilidad política (que la reducen a la mera disposición de mandar o, mejor dicho, a las relaciones de mando y obediencia que puedan suscitarse en la vida pública y privada). Con ello, Arendt piensa en la responsabilidad que nos exige ejercer algún tipo de cuidado (“algún tipo”: cualquiera sea este) sobre el prójimo.

Es así, que la responsabilidad política es una noción colectiva; no puede corresponder a nadie en particular, como la moral, sino a todos en tanto agentes que formamos parte de una comunidad mayor. Esta idea, claramente enraizada en su concepción acerca del espacio público y en la importancia de la acción política, será uno de los presupuestos que revela su preocupación, no sólo por la actividad de los nazis durante el régimen, sino también por el comportamiento de la sociedad en general y los “amigos”.

7. Sexta lección: la responsabilidad de la sociedad alemana, los *advenedizos* y los neutrales

Un hecho indiscutible para Hannah Arendt es el alto grado de apoyo que el régimen nazi alcanzó en la sociedad alemana, tanto en los años que duró la guerra, como en el período posterior. Sin que pudiera preverse, se substituyó un conjunto de valores por otro totalmente diferente que, con el apoyo de la prensa y las diferentes

⁴⁶ En Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 71.

esferas del sistema social (educativo, laboral, etc.), contagiaron la indiferencia y complicidad por toda la comunidad.

Para que sucediera, las estrategias del régimen nazi fueron unívocas, aunque variadas. Por un lado, se masificó la voluntad del pueblo alemán instalando ideas que impidieran cualquier tangente emocional. Por otro lado, se previno todo instinto de protección o piedad humana, redireccionando dichas emociones hacia la justificación de actividades nazis. Así, por ejemplo, se infiltró la percepción de que ciertos crímenes eran “hechos de guerra” o “que el Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria”⁴⁷. Aunque suene paradójico, el impulso por evitar un destino horrendo o por acusar ciertos males de guerra como “males del mundo que alguien está casi obligado a presenciar”, contrarrestó los intentos colaboracionistas o solidarios que pudieron emerger dentro de la comunidad.

Algo similar sucedió en la opinión pública alemana en los años posteriores a la guerra y, especialmente, durante el desarrollo de los juicios de Núremberg. Aunque oficialmente se instaló un discurso que era coherente con la pretensión global de sancionar los crímenes de guerra, en los hechos persistió la sensación de que un proceso de enjuiciamiento no era necesario para sanar las heridas. Arendt testimonia que, para la comunidad, los juicios respondían a una sed de venganza o retribución por parte del mundo⁴⁸.

En dicho escenario, le interesa definir si el silencio colectivo fue mero conformismo en un intento por salvar el propio bienestar, o si efectivamente implicó anuencia hacia la ideología nazi. ¿Es posible amparar semejante pasividad en la masificación totalitaria de ideas o en el encantamiento y las mentiras del líder? ¿Fue mera cobardía o verdadero apoyo ideológico? Lo llamativo del asunto es que, para Arendt, todas esas posibilidades coexistieron sin pudor.

⁴⁷ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 163.

⁴⁸ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 214.

Aunque nadie reconoció que cometería personalmente los crímenes —ni siquiera en caso de necesidad— tampoco nadie se rebeló al conocer sobre el gaseamiento de judíos. Y, de hecho, muchas de las actividades que a diario las personas desplegaban se complementaban con las del resto de la sociedad, conformando el “aparato” nazi que ejecutó la solución final. Durante los años que duró la guerra, el conformismo y silencio se tradujeron en una especie de “sintonía” con el entorno (muestra cabal, quizás, de cierta aprobación a la opinión general); y en el período posterior se reveló como la persistente incapacidad de notar la magnitud del mal desplegado. En ese sentido, desconcierta que “la opinión pública alemana sobre este tema consiguió sobrevivir a las revelaciones del juicio de Auschwitz”⁴⁹.

Es un hecho improbable que miles de personas negándose a participar pudieran haber impedido el mal. Y mucho menos le interesa a Arendt discutir sobre números o mundos paralelos en dicho análisis. Lo que encuentra inexplicable es el efecto adormecedor que el régimen nazi tuvo sobre la conciencia alemana. O, en todo caso, cómo la masificación de emociones borró toda capacidad de pensar moralmente, facultad esencialmente humana.

El reproche a los advenedizos

Al reflexionar sobre la sociedad alemana que convivió con el nazismo en silencio, Arendt se preocupa especialmente por los “advenedizos”. Es decir, por la responsabilidad de aquellos miembros de la comunidad judía que colaboraron en diferente medida con la maquinaria nazi (fundamentalmente, callando o denunciando a sus pares a cambio de salvar la propia vida).⁵⁰ Esta es una acusación que generó gran controversia después de la publicación de las crónicas del juicio a Eichmann, pues muchos encontraron escandaloso que Arendt, una filósofa judía, sugiriera

⁴⁹ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 214.

⁵⁰ El propio Eichmann declaró que la colaboración judía en la denuncia y persecución de personas constituyó un engranaje importante de la destrucción de dicho pueblo (Arendt, *Eichman...*, op. cit, p. 183).

reprochar a las mismas víctimas que padecieron los males del genocidio. Pues las crueldades y padecimientos vividos por el pueblo judío eran, en parte, prueba de su natural oposición al régimen.

Existe otra lectura del argumento que descredita semejantes acusaciones. Para Arendt, la aceptación de cualquier privilegio o derecho en el contexto alemán era equivalente a aceptar la norma general⁵¹. Así como el colapso moral alemán se evidenció en la anuencia o asimilación a la opinión general, el colapso moral del pueblo judío fue la aceptación de jerarquías internas implícitamente establecidas por el régimen nazi: judíos privilegiados que podían salvar la propia vida a costa de denunciar a sus pares, y otros que nada podían hacer para escapar de su mala suerte. No interesan mucho las razones para dicho obrar, sean las más graves — anuencia— o loables —por ejemplo, planear una futura resistencia exitosa o “salvar a cuantos se pueda”—. En todos los casos, implica que se ha aceptado el contexto en el que el privilegio surge.

Cuando se considera la amenaza de muerte y violencia que se cernía sobre el pueblo judío, cabe preguntarse si existía entonces forma alguna de eludir la “culpa colectiva”, es decir, de evitar el apoyo al sistema nazi mediante el silencio o el ocultamiento. Para Arendt, una respuesta positiva sólo es posible con el abandono a la comunidad. No es posible convivir con personas dispuestas a quitar una vida; mucho menos, con personas dispuestas a presenciar asesinatos múltiples sin prestar oposición. Y dado que la convivencia con la propia conciencia es condición de la constitución del propio yo y la comunidad, tales crímenes son siempre injustificables. Así, la única excusa válida para aludir el reproche colectivo es la resistencia. Aunque suene paradójico, la desobediencia emerge como el único mandato moral.

Las excusas de quienes ocupan puestos de neutralidad

Merece especial consideración el reproche que Arendt dirige contra la iglesia católica, que sin dudas ocupa un puesto diferente —de privilegio— en relación con

⁵¹ Arendt, *Eichmann...*, op. cit, p. 194-195.

otros civiles y organizaciones no gubernamentales. En definitiva, es un colectivo que defiende de forma ineludible la vida y la dignidad.

En los hechos, el comportamiento de la Iglesia durante el régimen nazi fue de absoluta pasividad. Las excusas que la justificaron fueron fundamentalmente cuatro⁵². La primera sostiene que conciliar con el sistema, al menos de forma aparente, permitió desarrollar numerosas actividades de resistencia. Esta excusa es una variante de la “excusa del mal menor” antes analizada, pues reconoce complicidad, aunque espera se le reconozcan los méritos por otras acciones loables. La segunda sugiere que cualquier actividad de resistencia hubiera sido inútil. Es decir, supone un contexto de decisión bastante similar al que alega la excusa de “coacción” antes revisada. Y la tercera, expresa que la movilización desde Roma era imposible.

A semejantes excusas, Arendt contrapone un dato innegable: que algunas personas (altruistas) sí pudieron oponerse al régimen, sin mayor riesgo para sí. Asimismo, que numerosos testimonios prueban un concreto apoyo de la Iglesia al régimen nazi (como ser, la firma de concordato de Pio XI con Hitler en 1933, o quizás la entrega de católicos con ascendencia judía)⁵³.

Especial atención obtiene la cuarta excusa alegada: la posición de neutralidad que adujo defender la Iglesia, en tanto organización que debe mantenerse neutral ante conflictos entre Estados, dada la cantidad de fieles que suscriben su fe y la finalidad espiritual que persigue. Arendt cree que la inacción de la Iglesia se agrava porque incidió en la opinión pública de la sociedad alemana de la época. Por ejemplo, prohibir a obispos hablar del contexto en sus sermones, facilitó que se disolvieran las preocupaciones morales de sus fieles. Y, en tanto guía espiritual, se limitó a guiar los asuntos más privados, sin colaborar en desenmascarar el horror o reflexionar sobre su inmoralidad.

⁵² Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 206.

⁵³ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 209.

Para replicarlo, Arendt pone en duda que los crímenes que cometía el nazismo puedan calificarse como actos de guerra⁵⁴. El gaseamiento de judíos, y las torturas ejercidas contra los prisioneros de los campos de concentración no guardan ninguna conexión con el desarrollo o la finalidad de la guerra suscitada. Así, aun siendo valedero el argumento de la neutralidad, no puede ser usado en dichas circunstancias.

El dato curioso es que, al desarrollar tales réplicas, vuelve a poner el foco en la responsabilidad personal de quienes actuaron en un sentido u otro. Es decir, por encima del reproche que pueda caber al Vaticano en tanto organización, valora las decisiones que cada quien tomó bajo sus órdenes. Así, por ejemplo, sugiere que quizás “con otro líder espiritual” el Vaticano hubiera obrado diferente o destaca la actividad de aquellos pocos sacerdotes que eligieron contradecirlo. En definitiva, no existe contexto o colectividad que pueda verdaderamente nublar la capacidad individual de evaluar una actividad en un sentido moral.

8. Conclusiones

Existe una noción usual y muy recurrida en la filosofía moral sobre la responsabilidad que ha delineado la mayoría de las discusiones en la contemporaneidad, y constituye una amalgama de ideas a las que Arendt recurre como interlocutoras en sus textos sobre el tema. Esta apela a la idea de “voluntad” e “intenciones”, como antecedente motivador de la acción. En conjunto con el concepto de “causalidad”, dicho presupuesto subjetivo constituye una explicación plausible y completa de la responsabilidad que recae sobre las personas, pues evidencian el tipo de control que estas tienen sobre sus acciones u omisiones. Asimismo, el argumento requiere de la enunciación de principios que sirvan de guía para la toma de decisión humana; es decir, reglas que puedan traducirse en el lenguaje de deberes y prohibiciones, a las que se debe acatamiento.

⁵⁴ Arendt, *Responsabilidad...*, op. cit, p. 207.

Tanto a nivel moral como jurídico, dicho argumento ha servido para estructurar y justificar las excusas que explican bajo qué condiciones alguien puede o no ser responsabilizado por un evento. Por ejemplo, en función de esos elementos se exige de culpa a quien no podía conocer o controlar aquello que realizaba, a aquél cuya motivación era producto de la intencionalidad de un tercero o a quien realizaba una acción menor dentro de una maquinaria burocrática. Todos ellos, son datos que revelan ausencia de volición o vínculo causal al actuar.

Tales principios de imputación, inclusive, han servido para explicar la responsabilidad que cabe a los entes colectivos cuando causan hechos dañosos en el mundo. Ante la incapacidad de individualizar uno o varios agentes detrás de la maquinaria estatal, se recurre a la metáfora del “engranaje” y figuras artificiales que explican la posibilidad de actividades conjuntas a la luz de objetivos afines.

Los argumentos de Arendt en torno al holocausto nos empujan a pensar más allá de dichas reglas preestablecidas acerca de la responsabilidad. Por un lado, revelan la inexcusabilidad de los agentes nazis que perpetraron o fueron cómplices del genocidio. Asimismo, sirve para reprochar a quienes, sin participar activamente en dichos males, se mantuvieron en silencio y no objetaron el contexto.

Para justificarlo, recurre al “pensamiento” en tanto facultad humana que permite deliberar y reflexionar sobre el contenido de la moralidad, de forma liberadora y no sujeta a leyes predisuestas. Se trata de una capacidad que interpela al agente a pensar acerca del mundo en que desea vivir y el tipo de relaciones que es valioso sostener. En este punto, Arendt se apoya sobre la capacidad de autorreflexión que todo agente moral posee, como un ejercicio de *solitud*, a la vez que supone una *otredad* necesaria. Ya que, en definitiva, la responsabilidad no puede existir sin una comunidad de pares ante quienes reciprocarse.

Dicho análisis se reitera al considerar la responsabilidad que cabe a los funcionarios del régimen nazi, a la sociedad alemana, a la iglesia católica e, inclusive, a miembros colaboracionistas de la comunidad judía. En todos ellos no reconoce verdadera volición o maldad al actuar sino, más bien, una evidente incapacidad de pensar acerca del mundo y el bien, de cuestionar las órdenes y leyes del contexto,

de encontrar en los demás un límite infranqueable. En definitiva, sus conclusiones sugieren que sólo la verdadera resistencia a la ley o el apartamiento de la comunidad pueden servir como excusa válida de responsabilidad. De este modo, evita que las culpas se dispersen y nublen entre las comunidades, sin hallar interlocutores puntuales.

Allí donde las leyes y el contexto contribuyeron a eludir cualquier carga de responsabilidad o eximir a personas, Arendt obliga a las personas a hacerse cargo de los hechos del mundo que dañan a la humanidad.

Traducción



DIECISÉIS PERSPECTIVAS SOBRE EL CONOCIMIENTO ORIENTADOR EN KARL JASPERS

Autor: Albrecht Kiel*
Universidad de Konstanz, Alemania
a.kiel@uni-konstanz.de

Resumen: El ensayo aborda una omisión significativa que se encuentra en los estudios especializados sobre Jaspers, a saber, el reconocimiento de la importancia de la obra pionera de Jaspers sobre lógica en el contexto de la antropología filosófica, la cual tiene el poder de proporcionar marcos de trabajo conceptuales para abordar los retos sociales y psicológicos en las sociedades modernas. Dieciséis

* Nota de la traductora: Agradecemos al autor, Prof. Albrecht Kiel, su permiso para publicar la presente traducción al español, realizada por Gladys L. Portuondo según el original en inglés publicado en: Albrecht Kiel, "Sixteen Perspectives on Karl Jaspers' Orientative Knowledge", en: *Existenz, An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 13, No 2, Fall 2018, en: <https://www.existenz.us/volumes/Vol.13-2Kiel16.pdf>

Autor: Albrecht Kiel. Nació en 1938 en Naumburg, Saale. Estudió de 1959 a 1962 Filosofía y Periodismo en Gotinga y Münster, y Derecho en Bonn y Hamburgo hasta 1965. De 1969 a 2000 fue Fiscal y Juez del tribunal de distrito y del tribunal social de Konstanz. Ha escrito varios libros y tratados desde 1990 sobre el significado histórico de la lógica de Karl Jaspers para las ciencias humanas y sociales, también sobre C. G. Jung, Ernst Jünger y Carl Schmitt. Obtuvo en 1997 el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Konstanz con una disertación sobre el tema "Base histórica y significado científico-teórico de la lógica filosófica de Karl Jaspers".

enfoques temáticos diferentes son expuestos para colocar la lógica de Jaspers en un escenario contemporáneo.

Sixteen Perspectives on Karl Jaspers' Orientative Knowledge

Abstract: The essay addresses a significant omission found in Jaspers scholarship, namely the recognition of the importance of Jaspers' seminal work on logic in the context of philosophical anthropology that has the power to provide conceptual frameworks for addressing social and psychological challenges in modern societies. Sixteen different thematic approaches are introduced to place Jaspers' logic into a contemporary setting. **Keywords:** Jaspers, Karl; Kant, Immanuel; logic; Existenz; ontology; philosophical anthropology.

Keywords: Jaspers, Karl; Kant, Immanuel; logic; Existenz; ontology; philosophical anthropology.

En un texto sin publicar de 1942, titulado “El orden de la realidad”, Werner Heisenberg establece cuatro niveles de la realidad donde se desenvuelve la práctica humanaⁱ. Este se hace eco en gran medida de la sección antropológica de la lógica filosófica de Karl Jaspers, lista casi al mismo tiempo. Por su parte, Jaspers únicamente se encontraba familiarizado con “Los cambios recientes en el fundamento de la ciencia exacta” de Heisenberg, cuya segunda edición fue publicada en 1936ⁱⁱ.

Según Heisenberg, la condición humana está marcada por su integración en un conjunto de órdenes superiores, donde la conciencia alerta tiene su lugar asignado. Así, la conciencia alerta no es más que la etapa que sigue a su base en la realidad orgánica. Más allá de eso, existen pasajes que conducen, del área de la mera conciencia alerta, al espacio de las correlaciones mentales. Estos incluyen, por

encima de todo, los símbolos y las configuraciones estéticas. Sólo en el nivel de la mente, Heisenberg continúa, es posible atrapar adecuadamente la totalidad de la comunicación simbólica, la ciencia y el arte (tal como el lenguaje, la escritura, el gesto, el código simbólico y el Derecho). La capa superior de la realidad, concluye, es accesible sólo a través de alegorías de las facultades creativas y religiosas de la humanidad. Como en la teoría del cuanto, todo depende aquí de la extensión con que el observador altera lo observado mediante su intervención.

Esta obra se relaciona con la antropología de Jaspers no sólo a nivel de los “aspectos complementarios”. El objetivo de Heisenberg fue preparar los fundamentos intelectuales para la reconstrucción de Alemania que siguió a su esperada derrota. No obstante, después de 1945 él dejó esta obra sin publicar.

Esta había caído en el olvido, lo mismo que la concepción general de Jaspers sobre lógicaiiii, la que por un largo tiempo recibió apenas alguna atención. Pero él estaba seguro de que su lógica contenía el *clavis clavium* (la llave maestra) de una idea nueva y diferenciada de la humanidad, que permitiría a la filosofía dejar atrás toda ideología hechizadora. Existen dieciséis razones que pueden explicar tal entusiasmo.

(1) La más importante es que él fue el primer filósofo que intentó corroborar la definición general de Inmanuel Kant del conocimiento filosófico orientador con una representación comprensivamente sistemática de desarrollos específicos dentro de la historia post-kantiana de las ideas. El concepto clave estructural se rastrea hasta Kant, quien usó por vez primera esta metáfora originalmente geográfica, en un ensayo de 1786 bajo el título, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*^{iv}

Kant postula que, análogamente a la orientación matemática y geográfica, tiene que haber también una lógica orientadora en el pensamiento filosófico, donde

al despedirse de los objetos conocidos (de la experiencia), parece extender su esfera más allá de las fronteras de la experiencia y ya no encuentra más objetos de la intuición, sino meramente un espacio en el que esta última opera. Esta no estará entonces en posición, al determinar su propia facultad de juicio, de subsumir sus juicios bajo una máxima específica con la ayuda de criterios objetivos del conocimiento, sino sólo con la ayuda de una distinción subjetiva. [OT 239-40]

Así, ya en Kant hay una distinción entre los objetos y los espacios más allá de ellos, esto es, entre la atención a los niveles de la realidad orientados al objeto y los orientados al sujeto, creados por la actividad cognitiva.

Adicionalmente, Kant argumenta, “Orientarse en el pensamiento significa ser guiado, en la convicción propia de la verdad, por un principio subjetivo de la razón donde los principios objetivos de la razón son inadecuados”(OT 240).

En la jerga de la teoría moderna se podría decir que una perspectiva del mundo centrada en la verdad de los objetos plantea la pregunta de en qué medida dicha perspectiva es un requisito subjetivo en la búsqueda humana de significado. En otras palabras, la verdad de los objetos necesita complementarse con la verdad de los significados.

Heisenberg también centró su ensayo en torno a la idea fundamental de Kant de la distinción entre la orientación-objeto y la distinción-sujeto en la actividad cognitiva. Por lo tanto, la orientación filosófica resulta en una coherencia expandida del significado, por lo cual sigue estando por definir en qué punto el pensamiento abandona el ámbito de la universalidad científica objetiva. Esto quiere decir que todo razonamiento consiste en delimitar las fronteras entre la filosofía y la ciencia. La lógica filosófica alcanza la cualidad de conocimiento orientador

cuando hay una diferenciación adecuada entre los diversos niveles de la realidad de las funciones físicas en la práctica humana. Estos son comunes a todas las culturas.

En contraste con el mundo antiguo, la historia europea moderna identificó en la concepción de la naturaleza de los seres humanos múltiples abismos críticos. que tenían impactos traumáticos en la conciencia propia del yo. Anteriormente a ese giro, Kant había intentado establecer una nueva ética y una nueva metafísica con una visión en la creencia en la racionalidad, que tenía su base en su concepción epistemológica sobre la razón teórica, la razón práctica y la facultad de juicio. Dentro del contexto de sus respectivas épocas de ilustración, se puede interpretar la filosofía de Kant, así como la de Platón, en tanto ambas culminan la empresa del reto a los excesos sofistas y racionalistas de sus respectivas épocas.

En el siglo diecinueve, sin embargo, la dinámica de la desintegración era incomparablemente más fuerte que en los tiempos antiguos, produciendo las más divergentes concepciones de la naturaleza humana. Repentinamente, surgieron las categorías psíquicas individuales para convertirse en las categorías dominantes fundamentales. Para Kant, la mente acostumbraba a desempeñar un papel menor en términos de un don particular (genio). En el idealismo alemán, la mente se metamorfoseó en lo subjetivo, lo objetivo y el *Geist* absoluto, y, por consiguiente, significaba cualquier cosa en el ámbito del alma.

Los idealistas, sin embargo, iban a enfrentar pronto la oposición hostil del positivismo con su orientación hacia una concepción del mundo racionalista, científica y materialista. Este entorno proporcionó fértiles fundamentos para las teorías que daban prioridad a otras facultades psíquicas: la voluntad de poder (darwinismo social), el deseo (la libido en el psicoanálisis) o la economía política y su interés material dentro del contexto de las relaciones de clase y de producción (marxismo).

Estas diferencias, sin embargo, fueron anuladas por otra mucho más amplia: la filosofía de la *Existenz* y de la vida. Para Søren Kierkegaard, la *Existenz* como lucha religiosa llegaba mucho más lejos que la moralidad y la sustancia ética propuestas por Kant y G.W.F. Hegel, y como tal, era aprehensible sólo a través de sus propias categorías. En los escritos de Friedrich Nietzsche, esta idea es representada en la forma de la voluntad creadora de la vida. El resultado fue una confrontación aparentemente irreconciliable entre una “cristiandad violenta”, enredada en las categorías de la culpa y el arrepentimiento, y un “anti-cristianismo violento” que invocaba una “inocencia del devenir” neo-pagana, no trascendental (con el requisito de la inmanencia pura).

Jaspers, no obstante, estaba convencido de que incluso dichos opuestos pueden converger, ya que por lo demás ellos parecen romper todos los límites de la tradición antigua y moderna: la sinceridad de una voluntad de verdad incondicional y el concepto del conocimiento como mera interpretación de la realidad (y una vez más, la interpretación de una interpretación) inspiraron tanto a Nietzsche, como a Kierkegaard de modo similar para rechazar las formas ingenuas de la concepción del mundo científica. Ambos estaban interesados en una conciencia hipertrófica de la crisis contra el fondo de las tendencias crecientemente nihilistas de su tiempo. Las similitudes llegan tan lejos como los contornos de sus biografías. Diagnosticadores de la crisis cultural, ambos fueron polémicos contra las autoridades contemporáneas, compartieron el aislamiento, una muerte temprana y una alta autoestima.

Para Jaspers era importante hacer una comparación precisa de la obra de estos pensadores antes de comenzar a mapear su *Lógicav*. Su reto consistió en armonizar las diferencias extremas entre los diversos conceptos de la naturaleza de los seres humanos en sus contextos, añadir este contenido a la definición de Kant ,abstractamente verdadera, de conocimiento orientador, y así volver a ganar una razonable autoconciencia contemporánea -fundamentada sobre una nueva capa de

la mente, manteniéndose a la vez en contraste con las teorías del marxismo, el socialdarwinismo y el psicoanálisis, que habían emergido en el contexto del positivismo científico prevaeciente.

Hablando generalmente, un buen número de las abstracciones filosóficas son ambiguas y por consiguiente, inútiles en términos de su aplicabilidad al conocimiento popular. Esto se ilustra por un número de ejemplos de suma importancia:

*el término general “alma”, que en los escritos de Hegel y Nietzsche se usa aún para denotar la totalidad de las funciones psíquicas (*NPL* 73ff);

*en el mismo tenor: “la mente como antagonista del alma” según se usó en Ludwig Klages;

*el “nihilismo de la debilidad” (decadencia, degeneración, ética de la compasión), el “nihilismo de la fuerza” (destrucción creativa) identificados por Nietzsche, conceptos que se ofrecen sin responsabilidad alguna para disfunciones psíquicas concretas, tales como la codicia, el odio o la histeria religiosa y para las conductas anti-sociales correspondientes, tales como la corrupción, el crimen organizado, las finanzas no reguladas o las teocracias totalitarias -en otras palabras: para la rápida decadencia de una sociedad (Jacob Burckhardt);

*en la misma línea: las reflexiones sin salida de Ernst Jünger sobre la “época del nihilismo” en tanto fase necesaria de transición;

*el relato de Martin Heidegger sobre el “ser” del existente, llevado adelante con el comentario despectivo de que “hasta ahora, toda metafísica ha significado el olvido del ser”vi;

**El Ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre, que resultó en una antropología vacua determinada por el temor y la repugnancia (*JJJ* 63, 194f);

*finalmente, pero no de modo menos importante, Jürgen Habermas con su lanzamiento de una racionalidad conjuntamente “instrumental-cognitiva”, “práctico-moral” (normativa) y “práctico-estética” recogidas bajo una categoría única, la de “Racionalidad”, con el resultado de que dentro de una teoría unidimensional del discurso, las diferentes etapas de la comunicación se perciben bien como un discurso racional, o bien como uno irracionalvii.

En ausencia de un conocimiento orientador viable, la abstracción filosófica tiende a generar discursos de desorientación con mucha retórica vacía. Ejemplos de hoy en día de esa suerte de pseudo-orientación son nociones tales como “Postmodernismo” o el “Nuevo Orden” de la reunificación de Alemania en 1989; incluso los más recientes incluyen floridas descripciones de las revoluciones en los países superpoblados del cercano Oriente como “Primavera árabe” o “Movimiento democrático”.

El punto fuerte de Carl Gustav Jung era la manera en que él manejaba el tema terapéutico en relación a cómo la obsesión humana con los arquetipos, las máscaras y los lados sombríos de la humanidad determina concretamente la dialéctica de lo preconscious y lo consciente. Él asalta al lector con una sobreabundancia de material histórico y contribuye muchísimo así a la antropología filosófica. Contra este telón de fondo, los pasajes de Jaspers sobre el (preconscious) *Dasein* parecen extrañamente abstractos.

Mientras más amplio es el alcance del conocimiento sobre la historia del dolor de nuestros ancestros, la historia humana parece ensombrecer más amenazadoramente el presente y el futuro de una humanidad en crecimiento rápido. Contra dicho telón de fondo, la orientación filosófica es propensa a perder su

virtud, a menos que se dedique a un reconocimiento concreto de los elementos y funciones estructurales psíquicos, y la psicoterapia se hace ciega (y metódicamente carente de objetivo, arbitraria e interminable) a menos que esté respaldada por el conocimiento orientador filosófico formativo. Porque es un hecho que cualquier actividad humana, y el trabajo médico en particular, procede en un entorno de sufrimiento inconmensurable y de las acusaciones de culpa que se le relacionan.

Por lo tanto el antropólogo contemporáneo se mantiene en deuda con un principio propuesto por Paracelso: “Donde el médico abandona la habitación, el filósofo debe entrar...por tanto el filósofo surge del médico -no el médico del filósofo”^{viii}. Para una filosofía adecuada, el único recurso del conocimiento orientador existe en la práctica social. Las abstracciones filosóficas tienen sentido sólo donde son saciadas con la experiencia y los temas vitales.

De manera correspondiente, la autoconciencia en el presente estrato de mentalidad tiene que incluir la perspectiva de que la orientación que hasta ahora ha sido meramente geográfica —el mapeo del mundo— se ha hecho dinámica. La geografía contemporánea tiene que dar cuenta de las fuerzas energéticas en los procesos demográficos y en los ecológicos que están en relación con estos, esto es, del crecimiento de los centros de masivos de población que, a pesar de la alta mortalidad infantil, se duplican en intervalos cada vez más cortos -en contraste con las regiones desarrolladas con poblaciones de edad avanzada que se reducen enormemente; las masas indigentes hambrientas en contraste con las regiones acomodadas con sus centros financieros y con trillones de dólares circulando sin conexión alguna con la economía real; el sistema ecológico en colapso en regiones endeudadas, sacudidas por la crisis financiera y enfrentadas cara a cara con el acaparamiento de tierras de la industria financiera; los sistemas de gobierno de algún modo todavía estables en contraste con los estados frágiles o fallidos; las regiones con exceso de agua o áridas y las regiones con suelo templado fértil que contrastan con las afligidas por el desastre del medio ambiente.

Dichas áreas de conflicto determinan, por una parte, la psicodinámica en los individuos y los colectivos y, por otra, dependen sustancialmente del conjunto de las funciones psíquicas, de su equilibrio balanceado así como de sus fallos. La geografía demográfica de nuestros días necesitará enfocarse, guiada por la razón, en la correlación entre el espacio, la densidad de población y la energía.

El subtítulo de *Von der Wahrheit*, de Jaspers, es *Philosophische Logik*, esto quería decir para él estar consciente de los extremos de la conducta humana y responder razonablemente a ellos de acuerdo con el lema: “No se puede hablar con combatientes por la fe, pero siempre hay que tratar de hacerlo”.

Para un conocimiento orientador que aspira a proporcionar estructura a las ciencias y a las humanidades, esta es la única forma de atrapar, como en un prisma, la totalidad de los fenómenos y funciones psíquicas: desde la vitalidad preconsciente a través de las complejas funciones mentales a la toma existencial de decisiones en las situaciones límite. “Función” significa desempeñar apropiadamente una tarea; la disfunción se da cuando hay una falla en desempeñar una tarea o cuando se percibe que esta se desempeña de forma rudimentaria (por ejemplo, de una forma no científica) y por consiguiente, se atrofia o se rechaza del todo.

El logro primero y fundamental de una lógica percibida como antropología holística fue que esta tuvo éxito al incluir todas estas funciones. A diferencia de las anteriores filosofías de sistema, ontologías y ontologías de la *Existenz* (Heidegger), la lógica de Jaspers estableció nuevas diferenciaciones para los diversos niveles de la realidad de la actividad humana. Ellos son significativos no sólo como un conocimiento formativo básico en el trabajo político o científico cotidiano, sino también como instrumentos en la crítica filosófica de sistemas de creencias, ideologías y construcciones teóricas en las ciencias humanas. Esto es en lo que

debe enfocarse la intercomunicación intercultural, si no ha de reducirse a un intercambio de frases corteses, pero vacías.

Al distinguir su antropología holística del conocimiento orientado culturalmente de un modo amplio en la metodología y las teorías de las categorías y en la ciencia, Jaspers hizo que esta estuviese dotada para desarrollar su proyecto de una filosofía mundial con significación intercultural. Este proyecto tenía su base en su teoría del tiempo axial, que él había publicado en 1949. Según esta teoría, el primer milenio AC vio un nuevo estrato de la mentalidad que, con el propósito intrínseco de superar el pensamiento mágico, fue creada de modo autónomo en cada una de las entonces existentes civilizaciones avanzadas en China, India y el Mediterráneo oriental, y que siguió siendo poderosa hasta el tiempo presente (*MJJ* 173ff)ix

(2) Como una primera lógica especial, Jaspers estableció aparte de su lógica filosófica, una nueva metodología que permitió distinguir los métodos científicos universales y particulares de los de la filosofía (*NPL* 285-372, *GL* 118-47).

(3) Esta lógica formó la base para una teoría de la ciencia como una segunda lógica especial, que traza una línea entre las ciencias particulares con sus tópicos específicos y las ciencias universales, que se mueven continuamente hacia y hasta los límites de la filosofía (*NPL* 373-90). Estos dos sistemas de lógica se encuentran vinculados de modo inseparable.

(4) Jaspers introdujo en la filosofía la noción de comunicaciónx. Su filosofía del lenguaje, sin embargo, fue completada solamente por medio de una segunda lógica especial, a saber, su propia teoría de las categorías. Esta lógica se ocupa de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y las categorías; la distinción entre las categorías universales del objeto, las categorías particulares de la realidad y otras categorías que abarcan estas últimas, así como de los signos de la conciencia

existencial de la libertad (*NPL* 2-284, *ADK* 265ff). En su conjunto, este es un vasto campo de estudio para el filósofo del lenguaje de nuestros días.

(5) El contexto de esta filosofía del lenguaje genera un nuevo tipo de semiótica que, por primera vez en la historia de la filosofía, diferencia entre las palabras como nociones definidas o indefinidas, signos con un contenido racionalmente inequívoco, símbolos mentales con múltiples capas, signos de la *Existenz* y cifras de la trascendencia (*ADK* 202-37)xi.

(6) Otro logro específico de la antropología filosófica de Jaspers fue que aportó una determinación más precisa de la, hasta entonces, imprecisa noción de mente. Esto tiene ante todo una significación práctica para la teoría de la ciencia -la cual consiste en la cuestión de cómo delinear los límites entre las ciencias naturales y las humanidades. En su *Logik*, Jaspers redujo la mente a sus funciones immanentes, tales como proporcionar la identidad, permitir la creatividad, ser la facultad de juicio o entusiasmo, y así él la liberó de todas sus connotaciones mágicas y teológicasxii. Mientras Jung luchó a lo largo de toda su vida con el problema de cómo distinguir claramente la “mente” del “yo”, Jaspers en su *Logik* trató de poner la mente de nuevo sobre sus pies antropológicos, apartándola de la esfera de la actividad existencial personal.

(7) La idea general de razón de Jaspers, que consiste en superar las diversas diferencias entre las habilidades mentales, llegó mucho más lejos que los conceptos de razón de Kant (facultad de las ideas) y de Hegel (razón dialéctica). En definitiva, esta constituye el “órgano del equilibrio” para las funciones mentales divergentes de los humanos. Como tal, proporciona el único camino para tratar de forma adecuada con los problemas centrales en Kant y Hegel: los contrastes entre el entendimiento racional y la razón abarcadora.

(8) El proyecto de la fe filosófica, que tiene su base en la idea de Kant de la fe en la razón, tuvo la intención de remplazar las formas históricas de la fe en la revelación (*Nota de la traductora: A mi entender, este remplazamiento tiene para Jaspers solamente una significación metodológica, por lo que carece de toda intención ontológica, lo cual no está de más subrayar de modo explícito*) y sus conceptos específicos de dios (deísmo, teísmo, panteísmo y panenteísmo) con sus potenciales inherentes de conflicto^{xiii}. Su intención aquí fue ofrecer nuevas oportunidades a filósofos y teólogos para discutir dichas cifras de la trascendencia en un diálogo que fuese más allá del intercambio del respeto cortésmente distante.

(9) El contexto de la antropología de las funciones psíquicas de Jaspers incluye también un concepto de los órdenes sociales vitales, que se compara con las poblaciones inestables, arrojadas a retazos al azar (agregados) y en este sentido, parece ser una mejora en relación a las ideas respectivas de Kant (VW 672ff, 1086)^{xiv}. Los órdenes sociales se distinguen por el factor de que ellos se constituyen lenta y orgánicamente, resolviendo creativamente sus conflictos inherentes. Aquí, las reformas del estadista ateniense Solón sirvieron como un ejemplo guía para el mundo occidental. Las poblaciones de agregado, de modo contrastante, se reúnen incidentalmente o de forma involuntaria, por ejemplo, a través del impacto de la coerción imperial o de la migración masiva incontrolada. Las poblaciones de agregado tienden a ser inestables y propicias al conflicto, lo cual es el por qué ellas tenían que depender de estructuras de dominación violentas.

(10) Fue sólo en sociedades desarrolladas orgánicamente donde las esferas de la libertad pudieron crecer paso a paso (ADK 98ff, 105-16). Análogamente a esta situación, las diferentes etapas de la libertad se hicieron discernibles sólo en los niveles de la realidad de estas esferas de la libertad: de la espontaneidad irracional del capricho, a través de la toma de decisión racional que es pre-requisito del planeamiento racional, de la libertad de la mente para elegir la identidad social propia, hasta las decisiones biográficamente relevantes con significación

orientadora tanto para los individuos, como para las comunidades (VW 114f, 139f, 770f, 825, 950f; *MJJ* 105ff).

(11) La interacción entre coincidencia y realidad dentro de la diversidad de las funciones psíquicas y en cuatro niveles de la realidad parece estar gobernada por cinco principios de la causalidad: las causas formales y materiales, la causa móvil y la final determinan la dinámica de la naturaleza; la causalidad a través de la libertad (Kant) o, respectivamente, la que emerge de los espacios libres para la actividad humana que hacen avanzar la historia humana. Este podría ser un enfoque apropiado para superar el abismo entre las ciencias naturales y la antropología^{xv}.

(12) Estas etapas de la libertad se conectan con diferentes tipos de ética: la ética naturalista persigue encontrar los “requisitos para la vida”, la ética positivista deriva la moralidad de la vida comunitaria, la ética idealista piensa en términos de identidades con las comunidades, más allá de ellas la ética existencial del esfuerzo busca el camino personal para el yo (*MJJ* 196ff).

(13) Esta es también la base para identificar una jerarquía de etapas del aprendizaje y de las metas educacionales correspondientes: obediencia, intercambio de recompensas, conformidad (a fin de ganar reconocimiento en lugar de humillación), tomar el control de las obligaciones, principio de legalidad, adherencia a la ley, orientación para adoptar principios que culminan en el derecho a la resistencia (*MJJ* 160ff).

(14) Además, cuando se reflexiona sobre el estado del amor en el patriarcado o en el matriarcado, no hay perjuicio en la capacidad de distinguir entre diferentes temas de la vida tales como el sexo, el género (estructura de la familia), el Eros (la fantasía) y el amor^{xvi}.

(15) La antinomia entre autoridad y excepción tiene importancia no sólo en las historias de la religión y la filosofía, donde, por ejemplo, se trata de evaluar a los profetas y a figuras excepcionales tales como Kierkegaard y Nietzsche, sino también en las ciencias sociales.

(16) Para Jaspers, lo trágico es una etapa particular de la verdad en la poesía (en adición a las que se encuentran en el arte y en la religión). Él lo consideraba una forma de conocimiento que discierne tanto las tendencias psicopáticas en los humanos, así como los poderes políticos elementales que están vinculados con el encantamiento de las masas. Estos niveles diferentes de la realidad ofrecen una variedad de interpretaciones (VW 915-59), lo que podría servir como un nuevo tópico en la crítica literaria.

Tomando en consideración tal abundancia de enfoques temáticos que están siendo abordados principalmente por psicólogos, científicos y antropólogos filósofos, estudiosos de las ciencias sociales y de las humanidades (a partir de una etapa reciente: científicos culturales), es sorprendente ver que esta obra central de Jaspers no se ha utilizado aún en lo relativo a sus contribuciones a estos campos de estudio.

Las dieciséis razones descritas más arriba pueden bastar para proporcionar una comprensión del entusiasmo de Jaspers. Las dos esferas de la obra y la vida “le prestaron alas”: la estructura cuádruple de su antropología filosófica (*Dasein*, autoconciencia, mente y *Existenz*) y su igualmente cuádruple *Logik* (la lógica de la antropología general, las teorías especiales del método, la ciencia y las categorías).

El vigoroso lenguaje que Jaspers empleó en sus obras de 1935 en lo adelante es comprensible solamente cuando se toma en cuenta el fondo de estas dos fuentes de inspiración, por ejemplo en los pasajes donde él habla sobre un “método del trascender” o del “ascenso” del pensar filosófico. Los lectores no familiarizados

con su *Logik* probablemente se sienten perplejos por esta. Su retórica fue criticada a menudo como distante o turbia -sobre todo por aquellos colegas a quienes él había culpado por desviaciones o prevaricaciones.

ⁱUna versión inicial en alemán de este ensayo está en Albrecht Kiel, *Jaspers, Jung und Jünger -Drei Lebenswege ins Wunderland der Metaphysik*, Nordhausen, DE: Bautz-Verlag 2015, pp. 169-73.[En lo que sigue citado como *JJJ*]

ⁱⁱVéase Albrecht Kiel, *Von der Geschichte der Logik und der Logik der Geschichte - Historische, soziale und philosophische Logik*, Würzburg, DE: Ergon-Verlag 1998, pp. 271-5.[En lo que sigue citado como *GL*]

ⁱⁱⁱKarl Jaspers, *Nachlass zur Philosophischen Logik*, eds. Hans Saner y Marc Hänggi, München, DE: Piper&Co. KG, 1991.[En lo que sigue citado como *NPL*]

^{iv}Inmanuel Kant, “What is Orientation in Thinking?”, en *Kant: Political Writings*, ed. Hans S. Reiss, trad. H. Barry Nisbet, New York, NY: Cambridge University Press 2002, pp. 237-49.[En lo que sigue citado como *OT*]

^vKarl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, München, DE: Piper Verlag 1987, p. 8-32. Véase también Albrecht Kiel, *Das Menschenbild von Karl Jaspers und C. G. Jung -In neuer Vermittlung. Eine differenzierte Anthropologie der leibseelischen Potentiale*, Münster, DE: LIT Verlag 2012, pp. 7ff.[En lo que sigue citado como *MJJ*]

^{vi}Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen, DE: Martin Niemeyer Verlag 1984, pp. 2, 8, 11.

^{vii}Albrecht Kiel, *Die Sprachphilosophie von Karl Jaspers: Anthropologische Dimensionen der Kommunikation*, Darmstadt, DE: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, p. 208.[En lo que sigue citado como *ADK*]

^{viii}Pirmin Meier, *Paracelsus: Arzt und Prophet*, Zürich, CH: Unionsverlag 2013, pp. 295ff, 386.

^{ix}Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, CH: Piper Verlag 1988, pp. 76ff.

^xPublicado por primera vez en 1932, la relevancia de este nconcepto para la Existenzphilosophie de Jaspers pasa claramente a primer plano cuando se presta atención a la palabra clave que se le relaciona, “Kommunikation”, en Karl Jaspers, *Philosophie Band III*, Berlin, DE: Springer Verlag 1973, p. 256.

^{xi}Karl Jaspers, *Von der Wahrheit: Philosophische Logik: Erster Band*, München, DE: Piper Verlag & Co. Verlag, 1947, pp. 108ff, 401ff, 1030ff.[En lo que sigue citado como VW]

^{xii}Para una discusión sobre los cinco significados de “mente” en el idioma alemán, véase *GL* 310ff.

^{xiii}Estas ideas están siendo abordadas en Karl Jaspers, “Offener Horizont: Ein Gespräch mit Thilo Koch (1960)”, en *Provokationen: Gespräche und Interviews*, ed. Hans Saner, München, DE: Piper Verlag 1969, pp. 47-62. Véase también Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube*, München, DE: Piper Verlag, 1948.

^{xiv}Véase también Albrecht Kiel, *Nihilismus und Weltstaat: Katastrophen, Krisen und Lebensordnungen im 21. Jahrhundert*, Nordhausen, DE: Verlag Traugott Bautz 2010, pp. 71ff, 108ff.

^{xv}Albrecht Kiel, *Fünf Kausalitätsformen zwischen Zufall und Wirklichkeit: Wege von den Naturwissenschaften zur Anthropologie*, Würzburg, DE: Ergon Verlag 2005, pp. 73ff.

^{xvi}Albrecht Kiel, *Sexus, Genus, Eros, Liebe: Aspekte einer Familienanthropologie*, Würzburg, DE: Ergon-Verlag, 1994, pp. 50ff.

Interdisciplinares



LA VIOLENCIA COMO CONSTRUCTORA DE RELACIONES SOCIALES: UNA COMPARACIÓN DE PRÁCTICAS DE COMENSALIDAD Y TERROR ENTRE ARGENTINA Y COLOMBIA

Santiago Álvarez*

Resumen

Este artículo se propone discutir la construcción de lazos sociales, pertenencia, amistad y complicidad entre grupos perpetradores de violencias y generadores de terror. Para eso se basa en la comparación de dos ejemplos diferentes: por un lado, un trabajo de campo etnográfico en una comunidad campesina de los Andes colombianos; por el otro, una masacre de presos políticos desarrollada durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). En ambos, casos se analiza a la violencia no como un elemento desagregador y disruptivo, sino, más bien, como constructor de lazos sociales entre los agresores. Ciertos actos ritualizados de soli-

* Profesor titular regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), Hurlingham, provincia de Buenos Aires, Argentina. Doctorado (PhD) en el Departamento de Antropología Social de la London School of Economics and Political Science en donde anteriormente recibió un master (Msc) en la misma disciplina. Realizó un curso de postgrado en políticas para el desarrollo en Italia. Es graduado en abogacía en la UCA. Dicta las materias de Antropología Política, en la Maestría en Antropología Social IDES-IDAES Universidad Nacional de San Martín, y de Antropología de la comunicación en la Universidad de San Andrés. Desarrolló trabajo de campo en Antropología Social en Colombia, Burkina Faso y Argentina. Es autor de libros y numerosas publicaciones en revistas. Áreas de interés: antropología política y jurídica, relaciones entre violencia y poder, masculinidades y violencia. Antropología Visual. alvaresantiago@hotmail.com

daridad y comensalidad, al mismo tiempo que refuerzan la trama de complicidad de un grupo, descargan la violencia sobre los otros.

Palabras clave: comensalidad, terror, violencia, Argentina, Colombia, lazos de amistad.

VIOLENCE AS A BUILDER OF SOCIAL RELATIONS: A COMPARISON OF COMMENSALITY AND TERROR PRACTICES BETWEEN ARGENTINA AND COLOMBIA

Abstract

This article aims to discuss the construction of social belonging, friendship and complicity between groups that perpetrate violence and generate terror. It is based on two dissimilar examples: an ethnographic fieldwork among a peasant community in the Colombian Andes and the analysis of a massacre of political prisoners in Argentina during the dictatorship (1976-1983). In both cases violence is analyzed not as a disaggregating and disruptive element but rather as a builder of social ties between the aggressors. Certain ritualized acts of solidarity and commensality while reinforce the plot of complicity inside the group unload violence on others.

Keywords: commensality, terror, violence, Argentina, Colombia, friendship bonds.

1. Introducción

Me propongo analizar ciertas prácticas de comensalidad, generalmente percibidas de manera positiva por las culturas donde se desarrollan, pero, en los casos particulares que describiré, se encuentran relacionadas con la construcción de impunidad y redes de complicidad que sirven al cometimiento o al ocultamiento de crímenes violentos: es decir, se produce una relación entre lo local y las estructuras nacionales o, en otras palabras, una interacción entre las relaciones micro y macro de la sociedad.

Resulta pertinente aclarar mi objetivo manifiesto de realizar una comparación. El panorama actual de la disciplina antropológica ha abandonado tanto su capacidad de comparar como de desarrollar teorías interculturales sobre fenómenos que poseen patrones comunes. En este sentido, nuestras intercomunicaciones se diluyen al hablar de “violencias” o de “comensalidades”. El uso del plural elimina o debilita hasta la anemia la posibilidad de trabajar sin rubor sobre los elementos comunes y estructurantes de una serie de fenómenos sociales con profundas similitudes. Coincido, en este sentido, con las críticas a la disciplina realizadas recientemente por Bloch (2005), y con la lúcida apertura hacia la comparación que plantea Vernant (1991). No debemos tener miedo, en consecuencia, a comparar.

Mi trabajo se basará en momentos históricos y espacios culturales diferentes de América Latina. El primer caso fue desarrollado durante una investigación que realicé en común junto a la antropóloga Ana Guglielmucci (Álvarez y Guglielmucci, 2006). Tomaré este trabajo para analizar hechos cometidos en la provincia del Chaco, Argentina, durante la última dictadura militar (76-83), bajo el gobierno del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN): precisamente, un asado entre los militares torturadores y parte de la burocracia estatal y el empresariado. El segundo caso que presentaré se relaciona con mi trabajo de campo en el área de Sumapaz, Colombia, realizado a mediados de los años 90. En ambos escenarios haré referencia al tejido de lazos de amistad entre grupos de agresores y

analizaré a la violencia no como disociativa o disruptiva, sino como un espacio donde se construyen lazos sociales.

Las metodologías utilizadas son también diferentes. En el primer caso trabajamos en base a testimonios de los parientes de las víctimas del terrorismo de Estado. Estos fueron presentados en juicios desarrollados *a posteriori* y material de archivos, principalmente diarios y revistas. El segundo suceso se trata de un trabajo de campo clásico con una extensa permanencia, cercana a quince meses, en una localidad situada al pie del páramo del Sumapaz.

Considero que la comensalidad es una construcción de lazos sociales a través de actos ritualizados de compartir una comida, al mismo tiempo que produce distintos sentidos, como lealtad o pertenencia. En términos generales, este ritual implica una comensalidad entre “unos”, la cual se contrapone a una agresión ejercida hacia “otros”. Una analogía de esta actividad puede hallarse en la construcción de lazos sociales a través de vínculos religiosos, como ocurría en el “ágape”¹ de los primeros cristianos: este consistía en un ritual de comensalidad transformado luego en la comensalidad simbólica de la misa. Acepto las influencias de Bloch (1992) sobre la religión como constructora de vínculos sociales comunitarios, a través, principalmente, del ritual con la violencia ejercida sobre la naturaleza y otras comunidades, es decir, de una violencia que construye sociabilidad y producción de sentidos.

Sin embargo, es importante destacar que no considero estas prácticas de comensalidad como rituales religiosos, si bien en ellas la hermandad y la camaradería pueden, en rigor, analizarse con cierta “estetización” religiosa, y puestas aparte con lo que muchos sociólogos considerarían dentro del campo de “lo sagrado”, debido a una “fetichización” de la hermandad y la camaradería. En síntesis, más allá de sus reminiscencias sagradas, estos rituales son seculares y su fetichismo no se encuentra en el mundo de lo sacro. Otro elemento interesante es que, en ambos casos, esta camaradería, fruto de la comensalidad, es, al menos en los ejemplos presentados, una fraternidad y solidaridad masculina con exclusión de las mujeres.

¹ El ágape fue la comida de caridad que hacían entre sí los primeros cristianos en sus reuniones para cimentar la concordia y la unión entre los miembros del mismo cuerpo

Las relaciones sociales construidas a partir de compartir la mesa fueron objeto de reflexión desde los orígenes de la civilización occidental. En *El banquete*, Platón nos permite ver en el *symposion* griego un acto social de camaradería masculina (Platón, 1989). Murray (1999) analizó en profundidad los distintos tipos de rituales de comensalidad entre los griegos a partir de las características de sus participantes y las formas de distribución de los alimentos consumidos. En el caso del *symposion*² observó que, a pesar de ser este un acto privado, pues incluía a un grupo restringido de participantes, no pertenecía a la esfera privada, ya que quienes participaban en este tipo de sociabilidad eran los grupos que comprendían el cuerpo cívico de la ciudad arcaica, es decir, los que tomaban las decisiones de carácter público. A su vez, Detienne y Vernant (1989) observaron, por un lado, en la Grecia Antigua la inmolación y consumición comunitaria del animal sacrificado y, por el otro, la importancia crucial de la distribución de las partes del animal como medio para objetivar las relaciones sociales de la comunidad. Si bien peca de anacronismo el hecho de extrapolar las conclusiones del análisis de un caso de comensalidad entre los griegos al ámbito de las sociedades latinoamericanas contemporáneas, nos interesa tomarlas en cuenta para repensar la comensalidad.

2. El “asado criollo”

Esta actividad no constituye un sacrificio en el sentido estricto del término, más bien, se erige como un acto ritualizado³ de dar que produce una comensalidad⁴. Forma parte de prácticas destacadas y apreciadas, especialmente por escrito-

² Banquete

³ En el presente trabajo nos referiremos al término “ritual” teniendo en cuenta la siguiente acepción: *“Ritual se refiere, en sentido estricto, a actos prescritos y formales que tienen lugar en el contexto del culto religioso, por ejemplo un sacrificio a los espíritus de los antepasados. No obstante es común que los antropólogos usen el término ritual para denotar cualquier actividad con un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario”* (Buckser A en Barfield, T., 2000).

⁴ El término “comensalidad”, del Latín mensa, mesa, implica el consumo colectivo de alimento. La Antropología generalmente utiliza la palabra para referirse a las reglas de la mesa y el comer como un mapa del orden y organización social. Este acto constituye la comida, con quién la compartimos, y la conexión sistemática entre comensalidad y organización social, económica y política varía de acuerdo a las diferentes culturas. De acuerdo a los antropólogos Farb y Armelagos (1980):

res nacionalistas (Tobin, 2005), además de estar arraigada en el sentido común de gran parte de los argentinos (Navarro, 2013). En consecuencia, otorga un sentido de pertenencia, simbólico y material, para quienes se involucran en ella. Por otra parte, se relaciona directamente con lo “gauchesco”, es decir, un universo de significantes que estos autores consideran las “tradiciones más nobles y esenciales de la patria”, explícito en *El Matadero* (1871) de Esteban Echeverría (Navascués, 2006) y aún con más énfasis en Leopoldo Lugones y sus exploraciones sobre el género “gauchesco” (Franco, 1990).

La carne es ofrecida para ser consumida por todos los comensales afianzando, de este modo, las relaciones sociales entre ellos. Ahora bien, ¿cómo y qué tipo de relaciones se afianzan?

Boivin y Rosato (1999) analizan al asado como ritual en un contexto político marcado por una profunda crisis económica nacional, precisamente en una localidad de Entre Ríos, Argentina. En este contexto, los políticos locales organizaron un asado como un don dado a los sectores más desprotegidos de la comunidad a cambio del mantenimiento de lealtades políticas. De este modo, los autores interpretan esta comida ritualizada insertándola en una larga tradición teórica antropológica que, desde Mauss y Malinowski, pasando por Lévi-Strauss, Sahlins y Bourdieu, ha trabajado largamente instituciones sociales como la reciprocidad y el intercambio de dones (Boivin y Rosato, 1999: 352)

El don, afirman estos autores citando a Bourdieu, requiere o exige el *contra don*, aunque el tiempo entre don y *contra don* permita percibir como desinteresada la obligación de devolución del mismo (Boivin y Rosato, 1999: 356). Podemos suponer que los militares, al organizar el asado en esas circunstancias, esperaban recibir algo a cambio. El *contra don esperado* era el silencio, la *omertá*⁵.

3. Los hechos de la masacre de Margarita Belén

To know what, where, how, when, and with whom people eat is to know the character of their society. So we are not, after all, what we eat. We are with whom we eat”.

5 Palabra italiana que se refiere a la solidaridad de la gente del hampa. Omertá:

Solidale intesa che vincola i membri della malavita alla protezione vicendevoles, tacendo o mascherando ogni indizio o prova utile per l'individuazione del o dei colpevoli de uno o più reati. (*Diccionario de Lengua Italiana*, Zingarelli 1991).

El vínculo entre violencia y comensalidad emerge en el análisis de la “masacre” como parte inherente a la maquinaria de represión estatal durante la dictadura militar de 1976 a 1983. En la noche del 12 de diciembre de 1976 la guardia de la Unidad Penitenciaria N° 7 de Resistencia, Provincia del Chaco, llamó a algunos de los detenidos políticos allí alojados y les indicó que se prepararan para un futuro traslado. Uno por uno fueron convocados para ser torturados en el comedor de la Alcaldía de la Policía provincial. Testimonios de exdetenidos y familiares que pudieron visitarlos en la Alcaldía coinciden en que todos ellos fueron torturados el día anterior al traslado. El diputado radical, Víctor Marchesini, que estaba preso junto con ellos, declaró en el Juicio a las ex Juntas Militares:

“A uno de los detenidos lo crucificaron durante 48 horas [...] Luego de las torturas los colocaron entre una doble fila de policías que los apaleó hasta dejarlos sin conocimiento”⁶.

Terminada la sesión de tortura, en horas de la madrugada del día siguiente, una comisión del Ejército, con apoyatura del personal de la Policía Provincial, trasladó al grupo de presos políticos desde dependencias de la Alcaldía, con destino presunto al penal N° 10 de la ciudad de Formosa. Habiendo recorrido, aproximadamente, 30 km., en proximidades de la localidad de Margarita Belén y sobre la Ruta N° 11, se produjo la muerte por “herida de bala” de casi todos los presos. Nunca se conocieron en su totalidad los nombres de estos fallecidos, pero sí se sabe que los únicos que allí perecieron fueron los detenidos en pleno traslado⁷. En su testimonio, Mirta Clara (viuda de uno de los hombres allí asesinados), relata lo que pudo reconstruir de los hechos:

El 12 de diciembre de 1976, a la hora de la siesta del domingo, un miembro del Servicio Penitenciario General les dice que tienen que preparar sus cosas para traslado. La burocracia penitenciaria tenía sus leyes, los fines de semana no se efectuaban traslados. En la Al-

⁶ Ver Diario Clarín 5 de Agosto de 1985, pp. 21.

⁷ Para mayor información ver: Conadep. (2011). *Nunca más, Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Eudeba.

caldía los reunieron con otro grupo de detenidos-desaparecidos recientes que incluía a cuatro mujeres provenientes de los Regimientos de Provincia del II Cuerpo del Ejército. Esa noche fue de terror en la cárcel: los bailaron, les pegaron, los ensangrentaron. Los metieron en un calabozo del cual salieron desvanecidos, no hablaban, ya no podían responder a los llamados de solidaridad de otro exdetenido, que desde la celda contigua pudo ver lo que les hacían. Los cargaron como bolsas en una larga patrulla de camiones militares, los llevaron por la ruta 11 hacia un descampado cercano a Margarita Belén. El convoy era comandado por el entonces Mayor Athos René. En primer lugar lo bajaron al Flaco [su marido] y lo colocaron en un auto, atado, esposado y, a menos de cien metros, el Teniente Primero Luis Pateta apuntó a la cabeza y lo ejecutó con un disparo de Ítaca que le destrozó la cabeza. Atrás se escucharon sesenta disparos de FAL, a menos de cuarenta metros, contra otro grupo de compañeros que tenían maniatados en distintos autos. 21 detenidos (17 hombres y 4 mujeres), maniatados y físicamente debilitados a raíz de las torturas, fueron ejecutados antes de llegar a la cárcel de Formosa. El Ejército alegó en sus comunicados que se trató de un “intento de fuga”⁸. En

⁸ “Siendo aproximadamente las 4.45 horas del día 13 de diciembre, una columna que transportaba detenidos subversivos hacia Formosa fue atacada por una banda armada en la Ruta 11, próximo a la localidad chaqueña de Margarita Belén. Tres delincuentes subversivos fueron abatidos en el enfrentamiento producido, logrando huir los restantes, aprovechando la confusión y la oscuridad. Los integrantes de la custodia resultaron heridos. Fuerzas combinadas del Ejército, Gendarmería Nacional y Policía Federal, operan intensamente en la zona para lograr la detención de los prófugos. Se solicita a la población colaborar con las fuerzas del orden, proporcionando cualquier información que facilite la localización de los delincuentes subversivos” (En: Clarín, 14 de diciembre de 1976, Pág. 9) El periódico del día posterior agregaba: “El Comando de la Zona II comunica que como consecuencia de la prosecución de la operación iniciada el día 13 de diciembre a raíz del ataque a una columna militar [...], fuerzas conjuntas dependientes de la subzona 23, siendo las 15.40 horas del día mencionado y aproximadamente a 3 Km. del lugar donde fue atacada la columna que transportaba detenidos, fueron abatidos en otro enfrentamiento dos delincuentes subversivos. No se registraron bajas de las fuerzas conjuntas” (En: Clarín, 15 de diciembre de 1976, pp. 11).

palabras de Mirta: “Fue un rito iniciático, un pacto de sangre en el que cada uno dispararía para evitar arrepentimientos futuros. A partir del conjuro, se fueron con una camioneta llena de carne y bebidas para comer un asado criollo con todo el personal interviniente” (Testimonio de Mirta Clara).

El hecho de que dentro de la “economía de la muerte” implementada por la Dictadura, la “masacre” haya representado una forma de ejecución extraordinaria, siendo la “desaparición” forzada de personas el *modus operandi* más extendido, nos lleva a pensar que, probablemente, también se hayan necesitado procedimientos extraordinarios para ocultar los hechos y poder legitimarlos⁹. Por otra parte, el abrupto pasaje de la “masacre” a la celebración, a través de la organización de una comida colectiva, nos hace pensar analógicamente en la relación presente en diversas culturas entre la caza y la consumición comunitaria posterior¹⁰. En este contexto, ¿qué tipo de relaciones generaron y manifestaron estas celebraciones y, más

El mismo comunicado apareció en *La Opinión* y *La Prensa* del día 14 de diciembre de 1976.

⁹ Las “masacres” realizadas por las fuerzas de seguridad eran entendidas como represalias de carácter pedagógico orientadas directamente hacia la guerrilla (por las acciones militares emprendidas contra las fuerzas de seguridad) e, indirectamente, hacia la población en general (para evitar el apoyo a los guerrilleros). Lo anterior implicaba la particularidad de que para ser eficaces necesitaban de cierta visibilidad más allá de la ilegalidad inherente al hecho delictivo. En este sentido es notoria la diferencia con la metodología de la “desaparición”. Uno de los casos más conocidos fue el de 29 reconocidos presos políticos fusilados entre marzo y octubre de 1976 en la Unidad Penitenciaria N°1 de Córdoba donde se aplicó la llamada “ley de fuga” o supuestos enfrentamientos con vehículos civiles nunca identificados.

¹⁰ Existe un profuso material bibliográfico referente al sacrificio, a la violencia en el sacrificio y, en particular, a un aspecto de éste último: el de matar (Girard, 1977). A partir de nuestra investigación, consideramos que dichos trabajos deberían ser relacionados con otros análisis referidos a otros aspectos del sacrificio, en particular, los estudios sobre la comida comunitaria que se realiza posteriormente a la muerte (Vernant, 1989).

específicamente, qué tipo de relación social vino a consolidar el “asado criollo” posterior al asesinato colectivo?

4. El “asado criollo” de Margarita Belén

Dado que el gobierno militar negaba la existencia de la “guerra sucia”¹¹, los militares necesitaban del poder legitimador que les proveería una justicia que aparentara una cierta independencia de las fuerzas de seguridad, precisamente porque durante el PRN el aparato judicial se subordinó al Ejecutivo. En simultáneo, necesitaban la colaboración del municipio para enterrar los cadáveres como NN¹² y evitar preguntas.

El “asado criollo” realizado luego de la masacre de Margarita Belén fue organizado por miembros de las fuerzas armadas, pero en él estuvieron presentes tanto autoridades militares como civiles. Como señala Mirta Clara en su testimonio:

El operativo fue organizado por las fuerzas militares pero hubo compromiso doloso del Poder Judicial. El juez de la provincia del Chaco, Luis Ángel Córdoba, el fiscal Roberto Massoni, el secretario Dr. Carlos Flores Leyes y el pro-secretario Domingo Reska, fueron al lugar para avalar la masacre y darle mascarada de legalidad participando luego del asado general que se hizo a pocos metros de los cadáveres”. Raúl Omar Perano, declaró que el día de los acontecimientos se acercó al lugar del supuesto “enfrentamiento” para prestar sus servicios, pues, el comunicado dado por Ejército mencionaba que había personal herido. El jefe de policía Ceniquel y el coronel Larrateguy le dijeron que ya estaba todo terminado y que se podía retirar. De lejos vio a Cayo Alegre (que tiempo después fue jefe de policía) y a un numeroso grupo de personas, entre el que se encon-

¹¹ Aquí utilizamos el término “guerra sucia” no en la acepción que le daban los militares argentinos, haciendo referencia al uso de técnicas no convencionales por las características inherentes a su “enemigo”, sino como un conflicto “sucio” desde el punto de vista ético.

¹² Por NN se entiende la referencia a alguien de quien se desconoce su identidad.

traba mucha gente de civil, que “estaban haciendo fuego como para preparar un asado, mientras esperaban que llegue la carne y el pan, pues, según dijeron, el personal estaba sin alimentarse¹³.”

Para comprender la realización del asado en el contexto de la “masacre de Margarita Belén” debemos entender que esta comida no es solamente un don, sino, además, un ritual que produce comensalidad, solidaridad y complicidad. La solidaridad y cooperación construidas a partir de compartir la comida han sido objeto de numerosos trabajos en el campo de la antropología que abarcan a las más diversas culturas (Sallnow, 1989: 209-211; Carsten, 1989: 127). Quisiéramos afirmar, en este sentido, que el asado como acto ritualizado de comer produce, en sí mismo, solidaridad. Esto se observa en el caso aquí analizado, donde se construyeron lazos de camaradería entre los participantes, transformando a los comensales de meros “receptores de órdenes” a una jerarquía superior, la de “receptores de secretos” (Arendt, 2000: 130). El secreto, cuya observancia constituía una denominación en clave, puesto que representaba lo que en el lenguaje ordinario se denomina mentira¹⁴.

¹³ Para mayor información ver las declaraciones adjuntadas en: “Derechos Humanos. Informe Final 1985”, Poder Legislativo de la Provincia del Chaco. Editorial Parlamentaria, Marzo 2000.

¹⁴ Hannah Arendt en “Verdad y política” (1996) distingue la mentira tradicional de la moderna. Esta última se diferencia de la primera en dos aspectos: por un lado, para que sea eficaz, necesita un aparato manipulador que la implemente para que llegue a todos los rincones de la sociedad; por otro, que el mismo engañador se engañe a sí mismo. Mientras que la mentira tradicional tiene su origen, según Arendt, en las relaciones interestatales y mantiene un resguardo de verdad en el círculo diplomático del cual parte, la mentira moderna no busca ocultar verdaderos secretos o mentir intenciones sino cambiar todo el contexto, la historia, el mundo compartido, porque refiere a cuestiones internas, que conciernen a todos. Para ello (para salvar la coherencia y sostener la credibilidad) los propios mentirosos se autoengañan anulando todo nicho de verdad. Aquí la ideología se emancipa de la realidad y de la arbitrariedad con que aparecen los hechos para mantener la coherencia lógica de la idea que promueve. Elimina la distinción entre la ficción y los hechos y entre lo verdadero y lo falso.

Ya nos hemos referido a la necesidad de legitimación que el poder militar necesitaba presentar, aunque en rigor travestía los hechos criminales acaecidos, haciéndolos pasar como consecuencias de un “intento de fuga” y posterior “enfrentamiento”. Para ello necesitaba de un poder judicial que respondiera, al menos en apariencia, a una división de tareas en la que actuara como aparato autónomo legitimador. Pero dicha apariencia debía corresponderse con instancias informales donde la supuesta independencia se interconectase. Podríamos decir, utilizando la tradicional clasificación durkheimiana, que el asado, como acto ritualizado, fue el nexo de determinadas relaciones interpersonales y produjo *solidaridad mecánica*, estableciendo lazos personales de complicidad que permitieron permear la objetividad de la *solidaridad orgánica* propia de las relaciones de cooperación entre funciones y estamentos diferentes del Estado, incluso de un Estado represor.

Al analizar los procesos dictatoriales, en particular cuando los catalogamos, no siempre con precisión, como “totalitarios”¹⁵, tendemos a considerarlos como dueños de una racionalidad interna acabada, como poseedores de un aparato represivo completamente unificado y articulado entre sí. Sin embargo, cuando hacemos un análisis *capilar* de estos procesos encontramos notables conflictos y desarticulaciones entre las partes componentes del Estado. Esto es particularmente relevante cuando no solamente está presente lo estatal, sino lo definido vagamente como “paraestatal”, compuesto de funcionarios policiales y militares, sumado al agregado de fuerzas parapoliciales, que actúan con un enorme grado de independencia. Evidentemente, el PRN intentó no sólo monopolizar la violencia sino legitimarla, en lo cual el aparato jurídico cumplía un rol fundamental¹⁶. Pero, ¿cómo se articularon estas fuerzas con el aparato judicial legitimador del Estado? Una forma de

¹⁵ Hannah Arendt (2004) diferencia dictadura de totalitarismo. No todas las dictaduras son totalitarias ni todos los totalitarismos son dictaduras. Para la autora uno de los elementos que distingue a los movimientos totalitarios es la fuerza del número y la pretensión de organizar a las masas para lograr una dominación total.

¹⁶ Para Weber la creencia en la legitimidad es uno de los fundamentos de la dominación. Toda dominación procura despertar y fomentar la creencia en su propia legitimidad (Weber, 1964: 170).

superar el conflicto entre diversas racionalidades burocráticas implicó seguramente la construcción de lazos personales que las permearan.

Desde nuestro punto de vista, para poder articular estas diversas racionalidades se dieron diversas instancias de interacción social que favorecieron la génesis y el afianzamiento de vínculos personales ya existentes entre los integrantes de diversos órganos oficiales. Una de ellas fue el “asado criollo”. Realizado inmediatamente después de la “masacre”, aquí estuvieron presentes, simultáneamente, la comensalidad y el *don*. No se trataba nada más que de dar y recibir, sino además, de compartir la mesa, comer y beber juntos. Esta comensalidad se produjo dentro de una ideología de solidaridad y camaradería masculina que acentuaba una supuesta igualdad entre los presentes, al mismo tiempo que no ponía en riesgo diferencias de jerarquía social, las que fueron, por el contrario, mantenidas y objetivadas. En este sentido, se pueden hacer asados entre miembros de las Fuerzas Armadas o entre integrantes de una empresa y, al mismo tiempo, se afianza la camaradería entre los presentes, mientras que las diferencias de status y género se mantienen.

La mentira sobre lo ocurrido se selló a partir de “agradables reuniones sociales” en las cuales intervinieron desde oficiales de poca monta hasta miembros de la justicia. Como señala Hannah Arendt, haciendo referencia a la política de exterminio del Tercer Reich:

“a partir de allí cada uno podría sentirse como Poncio Pilatos, libre de toda culpa, amparándose en que otros hombres prominentes luchaban entre sí por el honor de destacarse en el sangriento asunto” (2000: 174).

La impunidad, sin embargo, dependería de no quebrar el compromiso logrado a partir de las relaciones personales entre los circunstantes.

5. La construcción de una masculinidad agresiva a través de dones y redes de comensalidad

El segundo ejemplo en el que comensalidad y violencia se entrelazan se encuentra en el trabajo de campo realizado en la zona del Sumapaz, ubicada en los Andes sudorientales colombianos (Álvarez, 2004). Llegué a Colombia a fines de

1994 y me fui de ese país en marzo de 1996. Permanecí catorce meses en una comunidad campesina al pie del páramo de Sumapaz, a menos de cien kilómetros de Bogotá. He vuelto al campo en el año 2004 (Álvarez, 2008), en este caso, por un breve período de apenas dos semanas. En mi tesis exploro la construcción social de un hombre agresivo basado en un ideal de masculinidad violenta que, simultáneamente, construye lazos de solidaridad jerárquica a través, principalmente, de círculos de bebida y la financiación de fiestas locales (Álvarez, 2000, 2001, 2004).

En esta comunidad campesina, que para los fines de este artículo denominaremos Nómeque, la violencia es idealizada y utilizada para construir un yo masculino, una personalidad, así como también para crear diferenciación social entre supuestos iguales¹⁷. La comunidad de Nómeque, situada al pie del páramo del Sumapaz, se ve afectada por diferentes expresiones de violencia interna y externa. Varias familias campesinas están enfrentadas en venganzas de sangre donde ideales agresivos de masculinidad encuentran su trágica expresión. Por otra parte, una palpable violencia doméstica revela un conflicto por el control del hogar y prueba la existencia de tensiones que son, a menudo, expresadas en abusos físicos o verbales dirigidos contra las mujeres y los niños (ver Álvarez, 1999).

Sumado a esta situación, diversos actores sociales, la guerrilla, los narcotraficantes, las fuerzas armadas, luchan violentamente por el control de la región. Durante el trabajo de campo en Nómeque varios miembros de la comunidad situados, por voluntad o por azar, en el medio de estos conflictos, fueron asesinados.

En mi trabajo sobre el poder masculino (Álvarez, 2000) partí de la descripción de una narrativa sobre la Conquista Española que muestra una continuidad, al menos socialmente construida, entre el ideal masculino representado por el conquistador y las sucesivas figuras que representarán el ideal masculino de la comunidad. Se describía brevemente la particular historia de la región para detenerse en la posesión de la tierra y en las luchas agrarias. Se analizaba sintéticamente la figura del patrón o hacendado como modelo deseado e imitado por la comunidad. Básicamente,

¹⁷ En estos trabajos se analizaba el aspecto performativo de la violencia centrándose en quienes la practican. Desde este punto de vista se trataba de entender este fenómeno no desde la perspectiva de la víctima sino desde la del perpetrador (Kron-Hansen, 1994: 367.)

camente, la zona del Sumapaz fue un área de grandes latifundios en donde la imagen del hacendado poderoso, que encarnaba a su vez la figura mítica del conquistador (Álvarez, 2000), constituía el ideal masculino. A partir de los años treinta del siglo XX, el Sumapaz se convirtió en un área de fuerte conflictividad debido a la lucha de los campesinos por la tierra. Luego de “La Violencia”¹⁸ los campesinos consiguen la tierra: esta no es objeto de una división ecuánime. Podríamos decir que es dividida “a los tiros” teniendo en cuenta, principalmente, el lugar en donde los campesinos habían sido arrendatarios. Los conflictos entre familias campesinas, expresados en venganzas de sangre, se mantienen hasta nuestros días más allá de los intentos de la guerrilla y del Estado nacional por evitarlos. En mi trabajo argumenté que la solidaridad campesina estaba relacionada con la lucha por la obtención de la tierra; a partir de allí, había una competencia en una sociedad de supuestos iguales por alcanzar una posición dominante. Más tarde se procuraba describir el imaginario campesino con el que estas figuras del conquistador y el patrón se entrelazan para, finalmente, ver emerger a una nueva imagen portadora del ideal masculino: el narcotraficante.

6. Los Narcos

Me propongo afirmar que los barones de la droga tratan de encarnar y actuar el sistema de prácticas y representaciones propias de una masculinidad agresiva. ¿Por qué los narcos en vez de ser condenados socialmente encarnan un ideal para la mayoría de los campesinos de la región? Una respuesta a esta pregunta estaría dada mostrando la forma en que, a través de sus actividades sociales y económicas, especialmente mediante su consumo conspicuo, los narcos reconstruyen exitosamente un sistema jerárquico en una comunidad que había derrotado a los hacendados.

Los narcos de la comunidad analizada fueron campesinos pobres que, a través de la violencia, obtuvieron su poder y riqueza. Los definiremos, tomando en cuenta a Blok (1974: 33) como violentos empresarios campesinos. Es interesante

¹⁸ “La Violencia” es la denominación de un período de Colombia que se dio durante el siglo XX, en que hubo confrontaciones entre prosélitos del Partido Liberal y el Partido Conservador.

notar que el poder y respeto obtenido por los narcos proviene de sus propios méritos y no de su herencia. Es a través de la violencia y la construcción de lazos de comensalidad que el narco diseña un negocio y una red de relaciones sociales, en definitiva, su poder.

El ideal masculino hace referencia a hombres agresivos y violentos que arriesgan su vida constantemente, conquistan mujeres, beben, son generosos y leales con sus amigos¹⁹. Estos comportamientos constituyen una forma de vida para los narcotraficantes. Ellos invierten su dinero comprando tierras, construyendo carísimas mansiones y criando caballos. Lo gastan en mujeres y fiestas para sus amigos en donde las bandas de mariachis son indispensables. ¿Cuál es la racionalidad de estos actos? Un narco expresa con estas acciones una representación campesina del mundo. Estas ideas relacionan poder y riqueza con la propiedad de la tierra y dan una gran importancia a los caballos como símbolo de status. Además, establecen la necesidad de un consumo conspicuo para construir redes de solidaridad, jerarquía y complicidad entre hombres.

Por un lado, un narco, al menos en el área analizada, realiza el ideal masculino y se transforma en un ejemplo para campesinos menos exitosos. Por otro lado, un narco, proviniendo de los estratos más bajos de la sociedad rural tiene una representación campesina del mundo y actúa de acuerdo con ésta. Pero, ¿cómo logran constituir las bases de su poder?

7. Los narcos de Nómeque: mujeres y fiestas

La familia Artaza, compuesta por tío y sobrino, estaba envuelta en el negocio de la droga y lavado de dinero. Ellos fueron, hace unos años, lugartenientes del “mexicano”, Apuleyo Artaza, quien debía ya tres muertes antes de volverse “rico de la nada”, como un trabajador municipal me comentó, no sin cierta envidia. Los Artaza eran además fervientes sostenedores del partido Liberal. Se habían instalado en una amplia finca en el valle, si bien dentro del municipio más cerca de la ciudad.

¹⁹ Me he referido en Álvarez (2001) a la influencia de representaciones mejicanas que llegaron a partir de films y canciones especialmente durante los años cuarenta y cincuenta a la región.

Organizar fiestas para sus amigos en sus propiedades y tomar alcohol con otros hombres fueron las principales actividades sociales de los Artaza. Las bandas de mariachis fueron siempre una presencia obligada en sus reuniones. Podría decirse que un narco, como un señor feudal medieval, posee su propia corte de trovadores. Muchas mujeres jóvenes estaban presentes en estas fiestas donde los narcos actuaban a completa voluntad. Sus mujeres legítimas no estaban, por lo general, presentes en estas fiestas y asumían, la mayoría de las veces, un rol más recatado y subordinado. Muchas mujeres en Nómeque hablaban en voz baja acerca de estas reuniones expresando su desaprobación y la convicción de que un elemento sórdido estaba siempre presente en ellas. Los hombres, en cambio, estaban orgullosos de comentar que habían sido invitados. Además se les veía en el pueblo acompañados siempre de un numeroso grupo de amigos bebiendo juntos, especialmente, cuando había fiestas o ceremonias públicas.

8. Tierra y caballos

Los Artaza poseían en su finca, tal vez de lo que se sentían más orgullosos: formidables caballos de paso fino colombiano²⁰. Estos animales son comprados y vendidos por los narcos en incontables operaciones, como también exhibidos simbolizando un trofeo social que debe ser admirado. Estas transacciones son, por un lado, una forma de lavar dinero, mientras que, en simultáneo, hacen referencia a la adquisición y exhibición de status.

Los caballos fueron siempre muy apreciados por la clase alta tradicional de Colombia; en parte por esto, como también por poseer una representación campesina de la riqueza, los narcos los desearon. Inundaron de dólares el negocio de venta de caballos y obtuvieron los mejores en el mercado. Cuando el dinero del narco-

²⁰ En Colombia, existe una raza especial de caballos: *el caballo de paso fino colombiano*. Este es el resultado de la introducción española del caballo andaluz y de su adaptación a la difícil topografía del país. Esta combinación produjo un caballo elegante y flexible con un paso especial. El caballo de paso fino es pequeño y muy confortable para cabalgar, aunque su flexibilidad depende principalmente de la habilidad de su jinete. Un jinete experto es aquel que ejercita un control completo sobre el animal sin forzarlo y sin mostrar esfuerzo alguno en su accionar.

tráfico inundó el circuito ecuestre, la clase tradicional no pudo competir. Las asociaciones encargadas de criar equinos de paso fino fueron gradualmente dominadas por la presencia de los narcos.

La adquisición de caballos es análoga a la adquisición de tierras. En algunos lugares de Colombia, como en los templados valles debajo de Nόμεque, los terratenientes tradicionales se vieron obligados a vender sus tierras a los narcos, quienes se muestran obsesionados por adquirirlas y poseerlas. Incluso, considerando que hay una evidente presión para que vendan, una actitud poco cooperativa del dueño bien puede costarle la vida. Los narcos pagan usualmente muy buen dinero por las tierras que compran (Camacho Guizado, 1994: 212; Reyes Posada, 1994: 120.)

Miembros de una familia tradicional contaron cómo se vieron obligados a realizar una de estas transacciones con *el Mexicano* en Pacho, Cundinamarca. *El Mexicano* fue un famoso y temido miembro del cartel de Medellín y controlaba una extensa área entre Cundinamarca y Boyacá antes de ser asesinado por la policía.

El Mexicano envió primero a uno de sus lugartenientes, el cual le comentó a la familia de marras el interés que su jefe tenía en su propiedad, y así arregló un encuentro entre los representantes de la familia y *el Mexicano* a realizarse en un café. A partir de ese momento la familia se dio cuenta que no había otra opción más que la de vender la hacienda. El padre de la familia, acompañado por dos de sus hijos, fue a la entrevista con el narco. Recuerdan a un hombre grande y gordo mascando *bazuco* (una elaboración primaria de pasta de coca) y tomando aguardiente. *El Mexicano* respetuosamente llamó al jefe de familia *Don*. Lo conocía desde el tiempo en que, muy joven aún, trabajó temporalmente en su hacienda como peón. *El Mexicano* quería la hacienda con todos sus muebles y cuanto estuviese allí, así que ofreció un precio excelente por ello. No había lugar para discusiones. Más tarde, la mujer del dueño preguntó si no era posible quedarse con una cómoda que tenía para ella un valor sentimental. *El Mexicano* se rehusó a satisfacer este deseo. No estaba adquiriendo solamente un pedazo de tierra. Comprando todos los objetos de los anteriores dueños, estaba también apropiándose de un pasado y adquiriendo simbólicamente su status de hacendado.

9. La feria de Nόμεque

Santiago Álvarez

LA VIOLENCIA COMO CONSTRUCTORA DE RELACIONES SOCIALES: UNA COMPARACIÓN DE PRÁCTICAS DE COMENSALIDAD Y TERROR ENTRE ARGENTINA Y COLOMBIA

Revista *Dikaiosyne* N°35

Las ferias agrarias son fiestas muy populares en Cundinamarca y en todo Colombia; en ellas son exhibidos productos y animales agrícolas. Durante el trabajo de campo realizado la municipalidad de Nόμεque organizaba su feria por primera vez en cinco años. Con tres meses de anticipación se creó una comisión especial encargada de la organización. La familia Artaza mantuvo un bajo perfil durante este período, no obstante, influyeron notablemente en las decisiones más importantes, especialmente, que su gente ocupase cargos clave en la Junta de Ferias.

La fiesta comenzó temprano por la mañana cuando una banda de mariachis despertó al pueblo con su ruidosa música. Ese día el público llenó la plaza de toros en donde los caballos de paso fino fueron expuestos. La gente comentaba acerca de la belleza de los equinos, la habilidad de los jinetes y, particularmente, la propiedad de cada uno de los animales.

Los Artaza presentaron sus caballos y ayudaron a introducir a los que provenían del rancho *La Estirpe*, cuyo dueño fuera, en el pasado, un conocido narco. Algunos de estos caballos tenían aún la marca “R.G”, que refería a Rodríguez Gacha. En la competición los jinetes demostraron sus habilidades en diferentes disciplinas: paso, trote y galope. Los caballos pasaron uno por uno en la arena diseñando círculos prefijados. Después se debían subir a una plataforma para mostrar el sonoro golpe de los cascos y su armonía. Los caballos de los Artaza y los del rancho *La Estirpe* se quedaron con todos los premios.

Los Artaza pagaron también una banda de Mariachis que tocó durante los cinco días que duró la fiesta. Pagaron también por los premios del concurso de belleza que eligió a la Reina de la Papa y por la mismísima corona de la reina que sería electa en la última noche de la fiesta. Los narcos ofrecieron además galones de cerveza y aguardiente a sus amigos y conocidos.

La elección de la reina tuvo lugar la última noche en el auditorio de la Escuela Normal. El lugar había sido colmado por una multitud de ochocientas personas. Entre ellas se encontraban los Artaza y su corte de seguidores (unas cincuenta personas compuestas por narcos de Bogotá, algunos amigos locales y unas cuantas mujeres exuberantes, teñidas, más o menos exitosamente, de rubio). Para ellos se reservaron unos asientos enfrente del escenario que nadie se atrevió a tocar y ocuparon solo cuando la ceremonia dio comienzo.

Después de presenciar algunas danzas folklóricas a cargo de niños de una escuela de Bogotá, la banda de mariachis comenzó a tocar su consabido repertorio de rancheras y corridos mejicanos.

Ya habían tocado tres canciones cuando el líder de la banda tomó el micrófono y se dirigió a la multitud, efusivamente, que una persona que amaba a Nómeque con todo su corazón y que a través de sus acciones había hecho una importante contribución a la feria (hizo una enumeración detallada de las mismas) iba a decir unas palabras. Apuleyo Artaza, ante los aplausos de los presentes, subió al estrado para dar un discurso en el que explicó cómo y de qué manera había ayudado a la comunidad y cuánto amaba a su pueblo. Al finalizar, sus amigos y gran parte del público aplaudieron a rabiar. Luego, Artaza tomó el micrófono en sus manos y empezó a cantar. Entonó varias rancheras mientras los músicos lo acompañaban con sus instrumentos. Su segunda canción fue una ranchera muy popular, “El hijo del pueblo”, que dice: *Es mi orgullo haber nacido en el barrio más humilde, alejado del bullicio y de la falsa sociedad*. Cuando pronunció “falsa sociedad” acentuó las palabras mirando con sorna y resentimiento al lugar en donde el alcalde y otra gente *respetable* estaban sentados.

Luego de cantar dos canciones, Apuleyo Artaza llamó a su tío al estrado quien también nos deleitó cantando una canción. Cuando terminaron, todos los amigos de los Artaza y la mayoría del público se puso de pie y aplaudió. Luego el presidente de la Junta de Ferias hizo un discurso en el que manifestó su simpatía y agradecimiento por el joven Apuleyo Artaza. Después de estos discursos el alcalde se dispuso a hablar. Había en el público cierta expectativa, ya que su posición había sido menoscabada por la actitud de los dos narcos. Agradeció a la gente por haber tenido una feria pacífica en la que “no había habido ni un muerto” (sic) y terminó exclamando “Viva Nómeque”.

Posteriormente se eligió a la reina. Las participantes caminaron por la improvisada pasarela mostrándose en caros y pesados vestidos que fueron prestados desde Bogotá para la ocasión. Después, tuvieron que responder una serie de preguntas. Algunas chicas se vieron en dificultades y, en más de una ocasión, hicieron reír a la audiencia con sus extrañas respuestas. El público empezó a gritar demostrando sus preferencias por las diversas candidatas. Los Artaza tenían la suya, la

hija de un campesino rico, conectado económicamente con ellos. Al expresar públicamente su simpatía por su candidata, los seguidores de los narcos gritaron su nombre y, poco a poco, la mayoría de la audiencia fue volcando sus simpatías hacia ella. Inevitablemente, la Reina de la Papa fue la candidata promovida por los narcotraficantes.

Los narcos libran una batalla simbólica en el campo del status: caballos, tierras y mujeres son obtenidos, ofrecidos y consumidos como una forma de exhibir su recién obtenido lugar en la sociedad. Adquiriendo tierras y caballos los narcotraficantes siguen el ejemplo de los antiguos hacendados asumiendo su posición social. Estos símbolos sólo pueden conseguirse con una excesiva cantidad de dinero haciendo necesario buscar medios ilegales para procurarlo.

Ellos necesitan lavar dinero. Una de las formas de hacerlo es dárselo a otra gente para empezar un negocio legal o destinándolo a comprar un poco de tierra. De esta manera no solamente se lava dinero, sino que se distribuye en la comunidad construyéndose relaciones de complicidad y solidaridad. Esta estrategia social permite a los narcos crear jerarquía en un modo comparable a la manera en que el señor feudal imponía su poder sobre los campesinos medievales, a través de contratos y acuerdos feudales. De este modo, construyen relaciones de subordinación y dependencia con los campesinos.

10. De las FARC a las AUC

En el período en el que realicé mi trabajo de campo (2004-2006) la zona estaba aún controlada por las FARC y había tensión entre estos, instalados montañas arriba, y los narcos, nuevos actores sociales ubicados en el valle. De hecho, había ciertos acuerdos especiales, los narcos pagaban una “vacuna” o impuesto revolucionario para ser dejados en paz.

Ahora bien, con mi retorno al campo, en el año 2004, la situación había cambiado dramáticamente. Cuando me encontraba llegando al pueblo vi con sorpresa pintadas en aerosol que rezaban: “Matemos a todos los guerrilleros: fuera con toda esa chusma. AUC”. Se trataba de pintadas paramilitares que hubieran sido impensables diez años atrás, cuando ni siquiera había policía en Nómeque, dado que la guerrilla había destruido su estación matando a varios oficiales. Los parami-

litares habían tomado el poder del pueblo, circulaban listas negras y varias personas que había conocido como simpatizantes, más o menos ocultos de la guerrilla, habían debido abandonar el lugar (Álvarez, 2008). La mayoría se desplazó hacia las ciudades cercanas o hacia Bogotá. Algunos lograron exiliarse en el exterior, especialmente en Canadá. Los menos afortunados, que estaban en las listas negras, habían sido asesinados. Al mismo tiempo, los Artaza habían abandonado repentinamente el pueblo. Según me comentaron, se produjeron investigaciones judiciales en su contra y la policía estaba tras sus huellas.

¿De dónde provinieron los paramilitares? De acuerdo a mis registros, surgieron de los círculos cercanos a los Artaza: fue en estas solidaridades creadas por la comensalidad en las que se desarrollaron sus actividades y silencios. Los lazos contruidos por una comensalidad jerárquica son utilizados para actuar en las zonas grises del poder estatal. Me impresionó cómo la Feria de Nόμεque se había transformado dramáticamente. Diez años atrás era una de las más pequeñas de la región. A mi regreso, todo el mundo hablaba o quería comentarme de la feria que se había celebrado unos meses antes de mi llegada: más de mil jinetes habían participado en una gran cabalgata en la que hubo caballos de paso fino de toda la región. La feria fue una gran demostración de poder, la celebración de un triunfo que veían como definitivo sobre la guerrilla.

11. Conclusiones

En estos dos ejemplos, la comensalidad y la construcción de lazos sociales jerárquicos, pero al mismo tiempo de camaradería, fueron utilizados para producir complicidad, silencio e impunidad. En las zonas grises existentes entre los diversos aparatos del Estado y lo paraestatal, las desarticulaciones son superadas mediante la construcción de relaciones interpersonales que permean las diferencias produciendo ocultamiento.

La comensalidad construida a partir de los actos de comer, beber y estar juntos genera vínculos de complicidad entre los participantes. Los actos ritualizados de complicidad son importantes y necesarios mecanismos para la construcción de la solidaridad grupal. Durante ese tiempo se producen conversaciones donde las experiencias individuales son compartidas, y así los variados intereses y perspecti-

vas de los participantes pueden ser coordinados o, al menos, intercambiados y mutuamente conocidos. Esto no implica que en esos momentos no puedan expresarse diferencias y hostilidades, pero las mismas se dan en el marco de estas relaciones grupales. Historias comunes alrededor de la mesa o compartiendo bebidas forman el “esprit de corps” del grupo que provee la base de una común y distintiva identificación de sus miembros.

Hurlingham, 6 de febrero 2020.

Bibliografía

Álvarez, Santiago: *Avá-Revista de Antropología*. El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos. Buenos Aires, Argentina. 2001.

Álvarez, Santiago: *Antropofagia. Leviatán y sus lobos: violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Argentina. 2004.

Álvarez, Santiago. *Estudios en Antropología Social*, 1(1). No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico. Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos. Buenos Aires, Argentina. 2008.

Arendt, Hannah: Taurus. Los orígenes del totalitarismo. Ciudad de México. 2004.

Arendt, Hannah: Península. *Verdad y política*. En: Entre el pasado y el futuro. Barcelona, España. 1996.

Barfield, Thomas. (Ed.): Siglo XXI. *Diccionario de antropología*. Buenos Aires, Argentina. 2000.

Blok, Anton: HarperCollins Publishers. *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs*. New York, United States. 1975.

Bloch, Maurice: *Prey into hunter: The politics of religious experience* (Vol. 1987). Cambridge, UK. 1992.

Bloch, Maurice: Cambridge University Press. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina* (No. 61). Cambridge, England Cambridge University Press. 1986.

Bloch, Maurice: Berg Publishers. LSE monographs on social anthropology. Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'. In: Bloch, Maurice, (ed.) *Essays on cultural transmission*. LSE monographs on social anthropology. Oxford, UK, pp. 1-20, 2005.

Boivin, Mauricio & Rosato, Ana María: Eudeba. *Crisis, reciprocidad y dominación*. En: Constructores de Otriedad. Buenos Aires, Argentina. 1999.

Camacho Guizado, Álvaro. Notas apresuradas para discutir algunas relaciones entre narcotráfico y cultura en Colombia. *Conflicto social y violencia, notas para una discusión*, 49-53. 1993.

Carsten, Janet *et al.*: Cambridge University press. *Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community*, En *Money and the morality of exchange*, edited by Jonathan Parry and Maurice Bloch. Cambridge, UK. 1989.

CONADEP: Eudeba. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas *Nunca Más*. Buenos Aires, Argentina. 1984.

Editorial Parlamentaria: Derechos Humanos. Informe Final, Poder Legislativo Provincia del Chaco. Chaco, Argentina. 2000.

Detienne, Marcel. & Vernant, JP. (Comps): University of Chicago press. *The cuisine of sacrifice among the greeks*, Chicago, United States. 1989.

Farb, Peter & Armelagos, George: Houghton Mifflin Co. *Cosuming passions: The anthropology of eating*. Boston. USA. 1980.

Franco, Rafael Olea. (1990). Lugones y el mito gauchesco. Un capítulo de historia cultural argentina. *Nueva revista de filología Hispánica*, 38(1), 307-331. Ciudad de México, México. 1990.

Girard, René., González, Joaquín, & Vuillemain, Michelle: Anagrama. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España. 1995.

Guglielmucci, Ana., Álvarez, Santiago: Universidade Federal de Santa Catarina. (2006). Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad. *Etnografías da participação*, 36-58. Florianópolis, Brasil. 2006.

Krohn-Hansen, Christian: Journal of Anthropological Research. The anthropology of violent interaction. New Mexico, USA. 1994.

Murray, Oswyn: Oxford University Press. Symptotic history. In *Symptotica: a Symposium on the Symposion* (pp. 3-13). Oxford, UK. 1990.

Navarro, Alexandra Ximena Carolina: Nuevas arenas de disputa por el sentido: discursos antagónicos en relación al habitus alimentario. 2013.

Navascués, Javier: Menú y nacionalismo: un repaso a la gastronomía literaria argentina (Marechal, Aira, Borges). 2005.

Platón. *El banquete*: Alianza. Madrid, España. 1989.

Reyes Posada, Alejandro: CEREB. Territorios de la Violencia en Colombia, en Territorios, Regiones, Sociedades, editado por Renán Silva. Bogotá, Colombia. 1994.

Sallnow, M. J: Cambridge University Press. *Precious metals in the Andean moral economy*. En Money and the morality of exchange, edited by Jonathan Parry and Maurice Bloch. Cambridge, UK. 1989.

Tobin, Jeffrey: Beatriz Viterbo. Todo mito gauchesco que camina va a parar al asador porteño: El asado y la identidad nacional argentina. *Delirios de grandeza: Los mitos argentinos: memoria, identidad, cultura*. Rosario, Argentina. 2005.

Vernant, Jean-Pierre: Fondo de Cultura Económica. A 'beautiful death 'and the disfigured corpse in Homeric epic. *Mortals and immortals: Collected essays*, 50, 74. Weber, Max, *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México (1964). 1991

Periódicos consultados:

- Clarín
- La Nación
- La Opinión
- La Prensa
- Página 12

Páginas web consultadas:

- <http://www.derechos.org/nizcor/arg>
- <http://www.desaparecidos.org.ar>
- <http://www.elnorte.com.ve/2001>
- <http://www.intervoz.com.ar/2001>
- <http://www.nuncamas.org.ar>

LAS CIUDADES INTERMEDIAS Y SUS INDICADORES DE SOSTENIBILIDAD URBANA: UNA ALTERNATIVA PARA EL ANÁLISIS DEL DESARROLLO AMBIENTAL DE LA CIUDAD DE NEIVA – COLOMBIA

María Xiomara Gil Otaiza*

Resumen

Los indicadores de sostenibilidad urbana en la ciudad se manifiestan como elementos interconectados, que ayudan a configurar la misma hasta obtener su funcionabilidad o una versión más adecuada de esta. En esta investigación se estudiarán la aplicación de indicadores de sostenibilidad urbana en la ciudad de Neiva, departamento del Huila, Colombia, a través del análisis de diversos criterios como: escala, accesibilidad, conectividad, densidad, diversidad y nodalidad. Este estudio se llevó a cabo en 10 comunas, se escogieron 2 barrios por cada una. En este caso, la aplicación de los indicadores de sostenibilidad ayudó a configurar representativamente la realidad física de la ciudad, así como a cuantificar los cambios y obtener las posibles acciones de mejoras sustanciales de los impactos generados. Se evaluaron las dimensiones físico-ambiental y construida, para permitir una aproximación, estableciendo el nivel de sostenibilidad que subyace en ciudades intermedias de Colombia como Neiva.

Palabras clave: Indicadores sostenibilidad, ciudad, aspectos físicos, criterios, comuna y barrio.

* Arq° PhD.Coord. Trabajos de Grado Facultad de Artes Programa de Arquitectura, Seccional Neiva Buganviles, Huila. Universidad Antonio Nariño. Bogotá, Colombia

INTERMEDIATE CITIES AND THEIR URBAN SUSTAINABILITY INDICATORS: AN ALTERNATIVE FOR THE ANALYSIS OF THE ENVIRONMENTAL DEVELOPMENT OF NEIVA CITY – COLOMBIA

Abstract

The urban sustainability indicators represent interconnected elements, which help to configure a city until obtaining its functionality or a more suitable version of it. This research will study the application of urban sustainability indicators in the city of Neiva, department of Huila, Colombia, through the analysis of various criteria such as: scale, accessibility, connectivity, density, diversity and nodality. This study was carried out in 10 communes, 2 neighborhoods were chosen for each one. In this case, the implementation of indicators of sustainability helped to represent the physical reality of the city, as well as to quantify the changes and obtain the possible actions of substantial improvements of the generated impacts. The physical, environmental and constructed dimensions were evaluated to allow an approximation, establishing the level of sustainability that underlies in intermediate cities in Colombia such as Neiva.

Key words: Sustainability indicators, city, physical aspects, criteria, commune and neighbourhood

Introducción

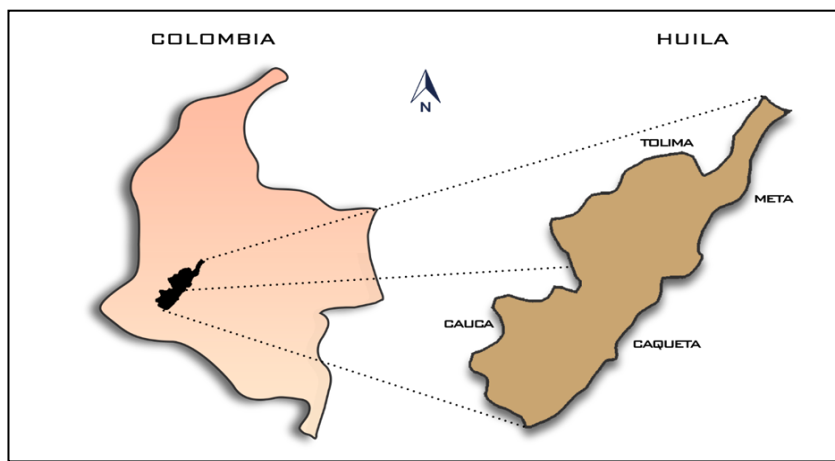
Actualmente estamos atravesando por situaciones ambientales difíciles de comprender, pues ha llegado el momento de poder afinar las posibles causas que afectan el desequilibrio ambiental en el mundo. Sin embargo, cuando se dice que una ciudad es sostenible es porque:

...procura mejorar la calidad de vida de sus habitantes, considerando la capacidad de carga de la naturaleza...un medio ambiente duradero [...] una comunidad segura y saludable, [...] para las personas de todas las edades y todos los ingresos, con ambientes de alta calidad urbana respetuosa con el carácter de las comunidades individuales y con una economía fuerte y diversa (Falivene, Costa, & Artusi, 2014, pág. 9).

En tal sentido, se inicia el estudio de la aplicación de criterios de sostenibilidad, tomando en cuenta los indicadores que son “una expresión cualitativa o cuantitativa observable, que permite describir características, comportamientos o fenómenos de la realidad a través de la evolución de una variable o el establecimiento de una relación entre variables” (DANE, 2009), permitiendo evaluar los criterios en el tiempo y en el espacio, y en este caso particular, en las ciudades intermedias de Colombia, tales como Bucaramanga, Ibagué, Villavicencio y Neiva.

Neiva, la capital del departamento del Huila, se localiza a una altitud de 442.9 msnm, con una temperatura que oscila entre los 28 y 35 °C, y vientos a 7 km/h con una humedad del 85%. (Población Censal DANE (CNPV) 2019). Su topografía es una planicie sobre la margen derecha del río Magdalena frente a una extensa isla fluvial, entre los ríos Las Ceibas y del Oro, enmarcada por las vertientes de la Cordillera Oriental y Central. El departamento al que pertenece esta ciudad está localizado en el suroeste del país, en la región Andina. Cuenta con 19.890 km² que co-

responde al 1.74% de superficie de todo el país, siendo el séptimo departamento menos extenso por delante del Departamento Sucre, con una amplia variedad de climas en razón de la diversidad de pisos (Gobernación del Huila, 2017).



Mapa 1. Localización del Departamento del Huila en Colombia
Fuente: Autoría propia

Falivene, G y otros en el documento de proyecto Aplicación de indicadores de sostenibilidad urbana en la vivienda social (2014) señalan que los indicadores de sostenibilidad urbana “se basan en la verificación de las ventajas de la ciudad compacta caracterizada por una alta densidad, uso intensivo del territorio, concentración y mezcla de actividades, proximidad de servicios, [...] de manera articulada y el uso del espacio público como vertebrador de la convivencia urbana” (p.41). Por otra parte, Raymond Bauer (1966) afirma que “Los indicadores [...] son estadísticas, serie estadística o cualquier forma de indicación que nos facilita estudiar dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos con respecto a determinados objetivos y metas” (citado por Heinz, 2003, pág. s/p).

En este contexto, esta investigación se centra en determinar indicadores de sostenibilidad urbana que ayuden a configurar representativamente la realidad física

de la ciudad, estableciendo zonas particulares del estudio en la ciudad de Neiva-Huila. Por ello, se analizaron 10 comunas dentro de esta ciudad, cada una de ellas con diferentes tejidos urbanos como: reticular, plato roto, alargada entre otras, así como también otras características físicas que definen particularidades de la zona.

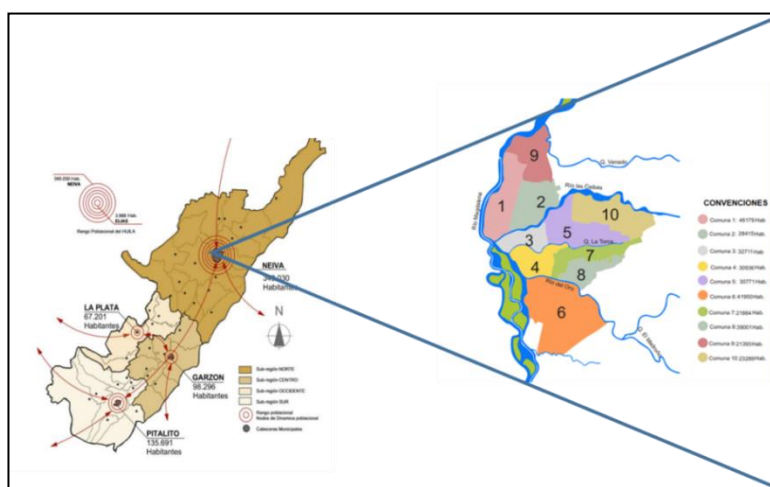
Por medio de las matrices construidas y aplicadas a los 20 barrios de las 10 comunas de la ciudad de Neiva, se obtuvo un amplio volumen de información, tanto cualitativa como cuantitativa. Sin embargo, a través de la aplicación de los indicadores de sostenibilidad, fue posible transformar la información de forma clara, simplificada, objetiva y referencial, para así facilitar la toma de decisiones y el seguimiento de las metas establecidas.

Asimismo, en este caso, los indicadores fueron útiles para cuantificar los cambios en una situación que se consideraba problemática, es decir, que no cumplía con los criterios de sostenibilidad establecidos. Por ende, ellos lograron permitir tanto a la comunidad como a organismos externos hacer seguimiento y evaluar los impactos encontrados en el momento del levantamiento de la información, así como lograr el cumplimiento de las metas establecidas dentro de un programa o actividad, para poder realizar a tiempo modificaciones que beneficien su alcance.

El presente artículo está estructurado con base en cuatro (4) etapas, en la primera están inmersas las pautas seguidas para el desarrollo de la investigación; en la segunda, se evidencia la metodología implementada para procesar y comprender los resultados obtenidos. En la tercera, se presentan los resultados del análisis, donde se pudo evidenciar la aplicación de los instrumentos o de las matrices, para poder definir el grado de sostenibilidad urbana en la ciudad de Neiva por medio de sus indicadores tanto cuantitativos como cualitativos. Finalmente, en la cuarta sección, se describen a profundidad las reflexiones finales de la investigación en cuanto a la aplicación de los criterios de indicadores de sostenibilidad en las muestras definidas en la ciudad de Neiva.

Pautas iniciales seguidas para el desarrollo de esta investigación

Para esta investigación se dispuso de la cartografía digital de la ciudad para identificar los tejidos urbanos a estudiar, correspondiente a 25 hectáreas cada uno, teniendo en cuenta la identidad administrativa dentro del municipio de Neiva (sector, barrio o comuna). A su vez, se levantó las muestras del tejido urbano correspondientes a diez (10) comunas y en cada comuna se estudiaron dos (2) barrios, de acuerdo con el Mapa 2 que se presenta a continuación.

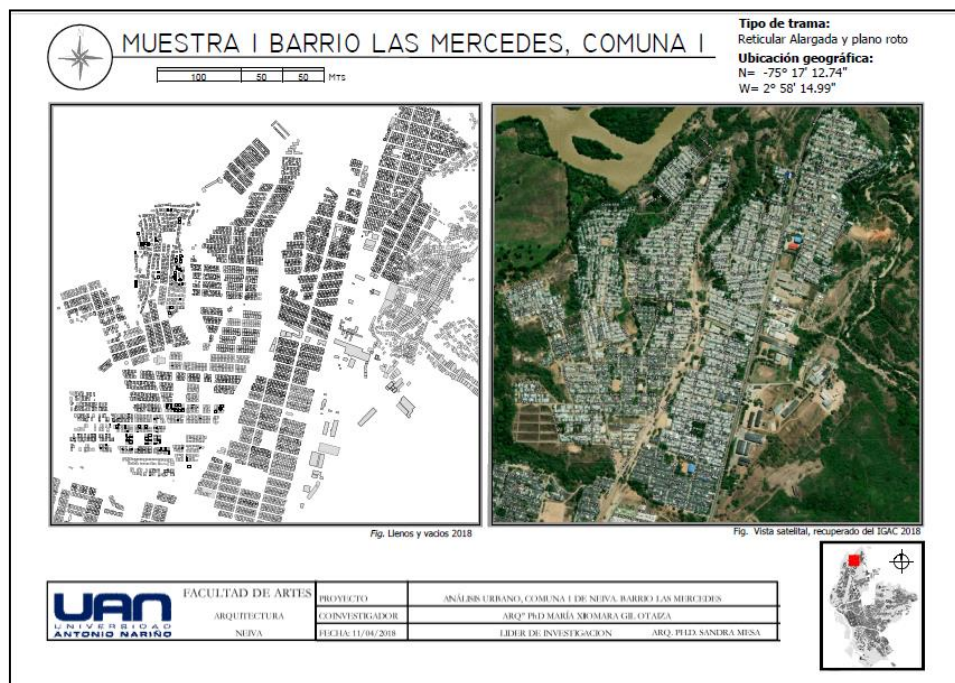


Mapa 2. Departamento del Huila y su capital Neiva con las 10 comunas

Fuente: Autoría propia.

En este contexto, al evidenciar los tejidos urbanos se realizaron las fichas, cada una correspondiente a las muestras urbanas, 20 en total, de acuerdo con el formato realizado de cada muestra planteada, representada en dos (2) cuadros continuos. En la Figura 1 se puede visualizar el modelo de ficha aplicado, específicamente, en el cuadro de la derecha se evidencia el plano del barrio en estudio de cada comuna, por medio de una vista aérea, donde se detalla toda la morfología urbana del barrio. En el cuadro de la izquierda se evidencia el plano del mismo barrio, pero mostrándose solo los llenos y vacíos de la trama urbana. En este sentido, la información se organizó con un modelo de ficha elaborada en AutoCAD y en PDF, esto con el fin de iniciar sus respectivos análisis (ver Figura 1).

Figura 1. Formato de presentación del modelo de ficha de las 20 muestra estudiadas.
Fuente “Proyecto de Indicadores Sostenibilidad”.



Con las fichas ya definidas, se estudiaron los tipos de tramas y su ubicación geográfica, para luego empezar con la configuración de un conjunto de criterios de sostenibilidad urbana en zonas particulares del estudio, que ayudaron a configurar la realidad física de cada una de estas muestras. Todo esto con el objeto de llevar a cabo el estudio sobre las falencias o potencialidades de desarrollo sostenible en la ciudad de Neiva, a partir de la determinación de indicadores de sostenibilidad urbana.

Al mismo tiempo, con la información obtenida se desarrolló una Matriz de análisis (Instrumento) para verificar, tanto cuantitativa como cualitativamente, los elementos en las 20 fichas o muestras de los barrios de las comunas en la ciudad de Neiva. Estos elementos están cuantificados en porcentajes, metros cuadrados, unidades y unidades por hectáreas, tomándose en cuenta en cada barrio: el porcentaje de área verde total, las áreas de llenos y vacíos, la infraestructura tanto para la movilidad peatonal como para la movilidad vehicular, entre otros. Igualmente, se cotejaron algunas variables cualitativas, por medio de una escala Likert definida como: Buena, Regular y Mala y otra escala como: Sí o No, en elementos tales como: área verde útil, morfología urbana definida, infraestructura para la movilidad peatonal y movilidad ciclística respectivamente. Asimismo, se presentó una columna en el estudio cualitativo, donde se justificó cada elemento descrito anteriormente, de forma corta y precisa, la posible calificación.

Seguidamente, se estructuró un marco metodológico, en el cual se presentaron los pasos que permitieron recabar la información relacionada con el estudio, así como también el logro de los objetivos planteados, ayudando a la interrelación de cada uno de los pasos que se siguieron en la investigación realizada.

Antes de comenzar el siguiente apartado, se hace necesario señalar que esta investigación busca primeramente analizar los rangos de sostenibilidad de diferentes comunas con base a diversos criterios que están ligados al desarrollo y crecimiento

urbanístico de las mismas. En este sentido, esta investigación busca delimitar diferentes elementos, así como su rango de sostenibilidad en la actualidad, para crear la realidad urbanística o verificar la distribución de espacios en las comunas seleccionadas, pero a su vez, para que se puedan crear conjuntamente proyectos o medidas que ayuden a modificar o mantener el rango de sostenibilidad en los diferentes elementos que forman parte de las áreas en estudio.

Metodología

Es condición suficiente y necesaria en toda investigación, determinar las características exhibidas en el diseño metodológico utilizado, el cual establece pautas para procesar y comprender los resultados obtenidos.

Primeramente, se dispuso de la cartografía digital de la ciudad de Neiva-Huila para identificar los tejidos urbanos a estudiar correspondiente a 25 hectáreas cada uno y teniendo definido y claro su identidad administrativa dentro del municipio (barrio, comuna).

Las características de las muestras fueron tomadas teniendo en cuenta la conformación de estructuras morfológicas homogéneas, sus cualidades físicas que las destaquen (valores positivos/negativos) y la identidad tipo-morfológica.

Se levantaron las 20 fichas correspondientes a las muestras urbanas, tanto en PDF como en AutoCAD, ya visualizado anteriormente en la figura 1. Seguidamente, se procedió a realizar un análisis de cada muestra, tomando en cuenta tanto los segmentos cuantitativos como cualitativos de las 10 comunas, es decir, 2 barrios por cada una de ellas, totalizando 20 barrios.

Se hizo la presentación de la Matriz de análisis por cada muestra, según se evidencia en la Tabla 1, Barrio las Mercedes comuna I.

Los resultados específicos arrojados para cada una de las muestras estudiadas fueron obtenidos a través de la construcción de una matriz en un formato Excel. Este se elaboró tomando como referencia algunas variables y las respectivas ecuaciones para calcular y evaluar el estado actual de cada sector con base en su sostenibilidad. En este orden, la información cualitativa y cuantitativa recolectada en las fichas por barrio se vació en esta matriz, para poder evaluar los criterios de sostenibilidad. Posteriormente, en estas matrices la información de las 20 muestras estudiadas fue procesada, obteniendo como resultados muestras que cumplían o no con los indicadores de sostenibilidad. A continuación, en la Tabla 3 se aprecia los rangos a través de los cuales se indica el estado actual de sostenibilidad del sector conforme a los criterios estudiados.

EVALUACIÓN DEL ESTADO ACTUAL DEL SECTOR CONFORME A LOS CRITERIOS EVALUADOS.	
SOSTENIBLE	
MEDIANAMENTE SOSTENIBLE	
NO SOSTENIBLE	

Tabla 3 Evaluación del estado actual del sector conforme a los criterios evaluados.
Fuente "Autoría propia".

Es preciso destacar, que el proceso enunciado anteriormente fue realizado por la líder del proyecto Dra. Sandra Mesa García (Bucaramanga), quien estaba a cargo de vaciar la información recolectada sobre los criterios de sostenibilidad, así como de correr la información en las respectivas matrices para cada una de las

ciudades intermedias abordadas en el proyecto tales como: Bucaramanga, Ibagué, Neiva y Villavicencio.

Luego de obtener los resultados sobre la sostenibilidad de cada una de las zonas, es decir, el estado actual del sector conforme a los criterios evaluados para los fines de esta investigación, se seleccionaron de forma aleatoria cinco (5) muestras o barrios que se localizaron entre los rangos de sostenible y medianamente sostenible. En este caso las muestras fueron: *Muestra 1* Barrio las Mercedes, *Muestra 2* Barrio Santa Inés, *Muestra 3* Barrio Granjas, *Muestra 4* Barrio Álamo Norte y *Muestra 5* Barrio Centro de la Ciudad. Posterior a la selección de estas cinco muestras junto con sus respectivas matrices, se analizaron los criterios evaluados que se encontraron en color amarillo y rojo (medianamente sostenible y no sostenible respectivamente), los demás de color verde, por ser sostenibles sí cumplían con el criterio y no se tomaron en cuenta para la siguiente fase. En la Tabla 4 se pueden apreciar los diferentes criterios, así como su evaluación obtenida a través de la matriz (así como en las Tablas 6, 8, 10 y 12, en el apartado de resultados del análisis).

Tabla 4 Matriz de Análisis-Criterios de Sostenibilidad Muestra N° 1 Barrio Las Mercedes Comuna I

MATRIZ DE ANÁLISIS - CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD				
CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO	UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		CANTITATIVOS		
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área verde total	%	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	Infraestructura para la movilidad peatonal	m ²	
		Infraestructura para la movilidad ciclista	m ²	
	ACCESO PEATONAL A SERVICIOS Y EQUIPAMIENTOS	Acceso peatonal a los equipamientos	UN	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Veredas de gran longitud o espacio	m ²	
		Calles sin salida	m ²	
		Sistemas de calles deadificas	UN	
DENSIDAD	HABITANTES	Habitantes	UN / hectárea	
	VIVIENDA	Viviendas	UN / hectárea	
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	USO RESIDENCIAL	%	
		USO COMERCIAL	%	
		USO INSTITUCIONAL	%	
	DIVERSIDAD CULTURAL	INGRESAR LOS ESTRATOS EXISTENTES	UN	
	DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Asentamientos ilegales	Asiada	S / NO
			Unifamiliar	S / NO
Adosado			S / NO	
Paralelo			S / NO	
Multifamiliar			S / NO	
HABITABILIDAD	FAULTAS/ERRORES	Notas internas del barrio	UN m ²	
		SOCIALES	Educación	UN m ²
			Salud	UN m ²
			Recreación	UN m ²
			Seguridad (Policía)	UN
		Notas de espacio público (PARTICIPACION CIUDADANA)	UN m ²	

MUESTRA N°	1	BARRIO	LAS MERCEDES		EVALUACIÓN DEL SEGMENTO	EVALUACIÓN DEL CRITERIO
VALOR	VALORACIÓN DEL ELEMENTO					
	16.00%	16.00%			10	
	10000	400%			30	
	14040	3.62%			30	
	8	33.33%			30	
	0	0.00%			5	
	12000	10.87%			1	
	0	0			5	
	144.48	8			30	
	29.32	1			10	
	8.01%	1				
	12.78%	8			37	
	30.00%	8				
	2					
	3	3			30	
	1					
	10000	1.14%			1	
	no					
	8					
	8	3			30	
	8					
	0	0	1,00	1,00		
	12	4000	3,00	3,00	3,8	4,4
	1	5000	3,00	3,00		
	1	3000	1,00	3,00		
	1	N/A	3,00	N/A		
	0	0	1,00	1,00		

ESTADO ACTUAL DEL SECTOR CONFORME A LOS CRITERIOS EVALUADOS			

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Posteriormente estos criterios fueron contrastados con la realidad, es decir, se pudo verificar que la evaluación sí se correspondiera con la muestra, de acuerdo con el conocimiento de la ciudad, por medio de la medición y la observación. Esta información, así como sus cambios con respecto a la realidad también se tabularon, tal y como se muestra en la Tabla 5. Aquí se pueden observar solo los elementos que variaron con respecto a la información analizada a través de las matrices. En este caso se puede visualizar que el criterio *Escala* elemento cuantitativo en su segmento espacio, *lugar y medio ambiente* en el elemento *área verde total*, el valor

fue de 16%, por eso se observa en color rojo (Ver Tabla 4). No obstante, al compararse este criterio con la realidad, se pudo observar que el porcentaje aumentó a un 21%, cambiando este criterio a sostenible, y adjudicándosele por eso el color verde, tal y como se aprecia en la Tabla 5. Este análisis se llevó a cabo con cada uno de los criterios que se encontraban en color rojo y amarillo en la evaluación del segmento. Por otro lado, es necesario resaltar que la evaluación del segmento es la que priorizará o provocará el cambio en la evaluación del criterio.

Tabla 5 Matriz de Análisis- Criterios de Sostenibilidad, corroboración de los resultados vs la realidad Muestra N° 1 Barrio Las Mercedes Comuna I

CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO	UNIDAD DE EVALUACION
		CUANTITATIVOS	
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área Verde Total	21 %
ACCESIBILIDAD	ACCESO PEATONAL A SERVICIOS Y EQUIPAMIENTOS	Acceso Peatonal a los equipamientos	11 LN
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Calles sin salida	12000 m ²
DENSIDAD	VIVIENDA	Viviendas	29,32 LN/ hectárea
DIVERSIDAD	DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Asentamientos ilegales	10.000 m ²

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Este procedimiento se realizó de la misma manera para las muestras 2, 3, 4 y 5 respectivamente, lográndose evidenciar los resultados vs realidad (ser / deber ser), que serán expuestos en los resultados del análisis.

Luego de la comparación resultados Vs. realidad, se llevaron a cabo los textos descriptivos y de análisis por cada muestra, correspondientes a los resultados de las fichas. Aquí se observa en detalle la descripción de los segmentos y elementos, tanto cuantitativos como cualitativos, que se organizaron y analizaron a través de los indicadores de sostenibilidad definidos para las muestras en las fichas, calculados en la matriz, para así obtener resultados específicos sobre la realidad de la distribución de los diferentes elementos en cada una de las comunas.

Resultados del Análisis

A continuación, se presentan las tablas que sirvieron de instrumento para la medición, evaluación estudio y corroboración de resultados vs la realidad de las 5 muestras definidas anteriormente.

En la Tabla 6 se pueden apreciar los resultados de los criterios analizados para el Barrio Santa Inés Comuna I (Muestra 2). Luego de tener el grado de sostenibilidad por segmento, esta información fue corroborada en campo (ver Tabla 7). En este caso, se puede visualizar que el criterio *Escala* elemento cuantitativo en su segmento *espacio, lugar y medio ambiente* en el elemento *área verde total*, el valor fue de 16%, por eso se observa en color rojo (Ver Tabla 6). No obstante, al compararse este criterio con la realidad, se pudo observar que el porcentaje aumentó a un 21%, cambiando este criterio a medianamente sostenible, adjudicándosele el color amarillo, tal y como se aprecia en la Tabla 7. En este caso, el área de esta comuna de la Muestra 2 es mayor a la de la Muestra 1, por ello, aunque el porcentaje de área verde total en ambas es de 21%, en este caso, debería ser mayor considerando el área total de la comuna, para así alcanzar el rango de Sostenible. Este análisis se llevó a cabo con cada uno de los criterios que se encontraban en color rojo y amarillo en la evaluación del segmento, recordando que ésta evaluación es la que priorizará o provocará el cambio en la evaluación del criterio. Si la evaluación del segmento con la realidad no cambia, la evaluación del criterio se mantiene.

Tabla 6 Matriz de Análisis-Criterios de Sostenibilidad Muestra N° 2 Barrio Santa Inés Comuna I

MATRIZ DE ANÁLISIS - CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD					
CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO			
		CUANTITATIVOS	UNIDAD DE EVALUACIÓN		
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área verde total		%	
		infraestructura para la movilidad peatonal		m ²	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	infraestructura para la movilidad peatonal		m ²	
		Acceso peatonal a los equipamientos		UH	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Manzanas de gran longitud o escuela		m ²	
		Calles sin salida		m ²	
		Sistema de calles dendríticas		UH	
DENSIDAD	HABITANTES	habitantes		UH / hectárea	
	VIVIENDA	Viviendas		UH / hectárea	
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	USO RESIDENCIAL		%	
		USO COMERCIAL		%	
		USO INSTITUCIONAL		%	
	DIVERSIDAD CULTURAL	REGISTRAR LOS ESTRATOS EXISTENTES		UH	
		DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Asentamientos ilegales		m ²
			Tipologías	Atalada	SI / NO
Unifamiliar	SI / NO				
	Pareada	SI / NO			
	Multifamiliar	SI / NO			
MODALIDAD	FAUTAS / ERRAQUEAS	Nodos internos del barrio (SOCIALES)		UH / m ²	
		Educación		UH / m ²	
		Salud		UH / m ²	
		Recreación		UH / m ²	
		Seguridad (Policía)		UH	
		Nodos de espacio público (SOCIOS-COMUNICADOS)		UH / m ²	
				UH / m ²	

MUESTRA N° 2	BARRIO SANTA INÉS		VALORACIÓN DEL ELEMENTO		EVALUACIÓN DEL SEGMENTO		EVALUACIÓN DEL CRITERIO	
VALOR	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	VALORACIÓN DEL ELEMENTO
16,00%	16,00%	16,00%	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
8000	2100%	2100%	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0
14040	542%	542%	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
8	53,33%	53,33%	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
0	0,00%	0,00%	0	0	0	0	0	0
1520	2,03%	2,03%	1	1	1	1	1	1
0	0	0	5	5	5	5	5	5
307,24	5	5	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
61,34	5	5	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
14,71%	1	1	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
12,70%	5	5	3,7	3,7	3,7	3,7	3,7	3,7
30,00%	5	5	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
2			5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
1	3	3	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0	5,0
3			1	1	1	1	1	1
10000	5,71%	5,71%	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
no			3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
SI			3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
SI			3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
SI			3,0	3,0	3,0	3,0	3,0	3,0
0	0	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00
12	40000	5,00	5,00	5,00	5,00	5,00	5,00	5,00
1	8000	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00
1	8000	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00
1	N/A	8,00	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A	N/A
0	0	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00

ESTADO ACTUAL DEL SECTOR CONFORME A LOS CRITERIOS EVALUADOS				

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Tabla 7 Matriz de Análisis- Criterios de Sostenibilidad, corroboración de los resultados vs la realidad Muestra N° 2 Barrio Santa Inés Comuna I.

CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO		UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		CUANTITATIVOS			
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área Verde Total		21 %	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMOVIL	Infraestructura para la Movilidad Peatonal		10000 m ²	
		Acceso Peatonal a los equipamientos		11 UN	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Calles sin salida		1520 m ²	
DIVERSIDAD	DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Asentamientos ilegales		10.000 m ²	
		Tipologías	Unifamiliar	Atalada	NO
				Adosada	SI
				Pareada	SI
	Multifamiliar	SI			

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Este trabajo de corroboración y contraste de la información en campo involucró también varias actividades como: ejecutar las respectivas mediciones, localizaciones y tomar las fotografías de cada uno de los criterios, tales como *escala*, *accesibilidad*, *conectividad*, *densidad*, *diversidad* y *nodalidad* (sean sostenibles, medianamente sostenibles y no sostenible.) para así posteriormente poder compararlos con los resultados obtenidos en las matrices,

Luego para la Muestra 3 Barrio Las Granjas Comuna II, se puede visualizar la variación del criterio *Escala* elemento cuantitativo en su segmento *espacio, lugar y medio ambiente* en el elemento *área verde total*, el valor obtenido en la matriz fue de 11% (color rojo) tal y como se visualiza en la Tabla 8. No obstante, al compararse este criterio con la realidad, se pudo observar que el porcentaje aumentó a un 19%, cambiando también su rango a Sostenible (color verde), tal y como se aprecia en la Tabla 9. Este análisis se llevó a cabo con cada uno de los criterios que se encontraban en color rojo y amarillo en la evaluación del segmento. Es necesario recalcar que para todas las muestras estudiadas la evaluación del segmento es la que priorizará o provocará el cambio en la evaluación del criterio, luego de la verificación de información en campo. Al mismo tiempo, los diferentes criterios y elementos analizados, así como sus unidades de evaluación, son directamente proporcional al área total de la comuna. Por ende, el rango de sostenibilidad va de la mano con el área total de la comuna y con la distribución de cada criterio y elemento dentro de ésta. En este sentido, a través de esta medición y corroboración de los criterios (resultados Vs. realidad) podemos ver si el elemento analizado dentro de la comuna compensa o no la sostenibilidad del segmento y, por ende, del criterio en la misma.

Tabla 8 Matriz de Análisis-Criterios de Sostenibilidad Muestra N° 3 Barrio Las Granjas Comuna II

MATRIZ DE ANÁLISIS - CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD						
CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO			UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		CUANTITATIVOS				
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área verde total			%	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	Infraestructura para la movilidad peatonal			m ²	
		Infraestructura para la movilidad ciclista			m ²	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Acceso peatonal a los equipamientos			UN	
		Manzanas de gran longitud o escala			m ²	
		Calles sin salida			m ²	
DENSIDAD	HABITANTES	Sistemas de calles dendríticas			UN	
		Viviendas			UN / hectárea	
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	Habitantes			UN / hectárea	
		Viviendas			UN / hectárea	
		ISO RESIDENCIAL			%	
	DIVERSIDAD CULTURAL	ISO COMERCIAL			%	
		ISO INSTITUCIONAL			%	
		INGRESAR LOS ESTRATOS EXISTENTES			UN	
DIVERSIDAD TIPOLÓGICA	DIVERSIDAD TIPOLÓGICA	Aparamientos ilegales			m ²	
		TIPOLÓGICAS	Unifamiliar	Aislada	SI / NO	
				Adosada	SI / NO	
				Paredada	SI / NO	
		Multifamiliar			SI / NO	
		NODALIDAD	FAUTAS/JERARQUÍAS	Nodos internos del barrio (SOCIALES)		
Equipamientos	Educación			UN m ²		
	Salud			UN m ²		
	Recreación			UN m ²		
	Seguridad (Policía)			UN		
Nodos de espacio público (ESCUELAS-COLLEGIADOS)				UN m ²		

MUESTRA N°	3	BARRIO	GRANJAS	VALOR	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	EVALUACIÓN DEL SEGMENTO	EVALUACIÓN DEL CRITERIO
				11,00%	11,00%	1,0	
				9500	3,00%	3,0	
				13100	5,24%	5,0	
				12	75,00%	3,0	
				0	0,00%	5	
				12920	11,95%	1	
				0	0	5	
				259,65	5	5,0	
				49,56	1	1,0	
				21,92%	1	2,3	
				8,50%	1		
				25,30%	5		
				2			
				3	3	5,0	
				1			
				4500	3,17%	5	
				No			
				SI	3	5,0	
				SI			
				SI			
				1	200	1,00	1,00
				5	30000	5,00	5,00
				1	5000	5,00	5,00
				4	20000	5,00	5,00
				1	N/A	5,00	N/A
				4	20000	5,00	5,00

Fuente “Proyecto de Indicadores Sostenibilidad”



Tabla 9 Matriz de Análisis- Criterios de Sostenibilidad, corroboración de los resultados vs la realidad Muestra N° 3 Barrio Las Granjas Comuna II.

CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO	UNIDAD DE EVALUACIÓN
		CUANTITATIVOS	
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área Verde Total	19 %
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMOVIL	Infraestructura para la Movilidad Peatonal	12000 m ²
	ACCESO PEATONAL A SERVICIOS Y EQUIPAMIENTOS	Acceso Peatonal a los equipamientos	15 UN
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIADAD DE LA COTIDIANIDAD	Calles sin salida	14000 m ²
DENSIDAD	VIVIENDA	Viviendas	49,56 UN/ hectárea
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONOMICA	USO RESIDENCIAL	21,92%
		USO COMERCIAL	8,50%
		USO INSTITUCIONAL	25,30%

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Como se pudo apreciar en esta Muestra N° 3 de la comuna II Barrio Granjas, se ha realizado la verificación de los criterios evaluados que aparecen en color rojo y amarillo (Tabla 8), contrastando por ello solamente los criterios: *Escala*, *Accesibilidad* y *Conectividad* (Tabla 9).

Posteriormente, en la Tabla 10 se pueden apreciar los diversos criterios analizados para la Muestra 4 Barrio Álamo Norte Comuna II en su respectiva matriz. No obstante, luego de contrastar esta información en campo algunos resultados cambiaron, como se aprecia en la Tabla 11. En esta última tabla se puede visualizar que el criterio *Escala* elemento cuantitativo en su segmento *espacio, lugar y medio ambiente* en el elemento área verde total, su valor fue de 11%, observándose en color rojo (ver Tabla 10). Sin embargo, al compararse este criterio con la realidad, se pudo observar que el porcentaje aumentó a un 24%, cambiando este segmento y, por ende, su criterio a sostenible, pasando de color amarillo a verde tal y como se aprecia en la Tabla 11. Este análisis se llevó a cabo con cada uno de los criterios que se encontraban en color rojo y amarillo en la evaluación del segmento (Tabla 10).

Tabla 10. Matriz de Análisis-Criterios de Sostenibilidad.
Muestra N° 4. Barrio Álamo Norte Comuna II.
Fuente: “Proyecto de Indicadores Sostenibilidad”

MATRIZ DE ANÁLISIS - CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD				
CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO	UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		CUANTITATIVOS		
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área verde total	%	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	Infraestructura para la movilidad peatonal	m ²	
		Infraestructura para la movilidad ciclista	m ²	
		Acceso peatonal a los equipamientos	UN	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Manzanas de gran longitud o escala	m ²	
		Calles sin salida	m ²	
		Sistemas de calles dendríticas	UN	
DENSIDAD	HABITANTES	Habitantes	UN / hectárea	
	VIVIENDA	Viviendas	UN / hectárea	
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	USO RESIDENCIAL	%	
		USO COMERCIAL	%	
		USO INSTITUCIONAL	%	
	DIVERSIDAD CULTURAL	INGRESAR LOS ESTRATOS EXISTENTES		UN
		DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Asentamientos ilegales	m ²
			Tipologías	Aislada
Adosada	SI / NO			
Pareada	SI / NO			
NOBILIDAD	PAUTAS/ERARQUÍAS	Notas intermedias del barrio (SOCIALES)	UN m ²	
		Equipamientos	UN m ²	
		Educación	UN m ²	
		Salud	UN m ²	
		Recreación	UN m ²	
		Seguridad (Policía)	UN	
		Notas de espacio público (FISICOS-CO-SOLIDARIS)	UN m ²	

MUESTRA N°	4	BARRIO	ÁLAMO NORTE	VALOR	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	EVALUACIÓN DEL SEGMENTO	EVALUACIÓN DEL CRITERIO
				11,00%	11,00%	1,0	
				9500	3,50%	3,0	
				13100	5,24%	5,0	
				12	75,00%	3,0	
				0	0,00%	5	
				15420	13,94%	1	
				0	0	5	
				34,8	1	1,0	
				6,96	1	1,0	
				3,08%	1		
				8,50%	1	2,3	
				25,30%	5		
				2			
				1	2	3,0	
				0			
				4500	5,08%	1	
				SI			
				SI			
				SI	2	3,0	
				NO			
				1	300	1,00	1,00
				6	30000	5,00	5,00
				1	5000	5,00	5,00
				4	20000	5,00	5,00
				1	N/A	5,00	N/A
				4	20000	5,00	5,00

ESTADO ACTUAL DEL SECTOR CONFORME A LOS CRITERIOS EVALUADOS			

Tabla 11 Matriz de Análisis- Criterios de Sostenibilidad, corroboración de los resultados vs la realidad Muestra N° 4 Barrio Álamo Norte Comuna II

CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO CUANTITATIVOS		UNIDAD DE EVALUACIÓN
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área Verde Total		24 %
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	Infraestructura para la Movilidad Peatonal		15000 m ²
	ACCESO PEATONAL A SERVICIOS Y EQUIPAMIENTOS	Acceso Peatonal a los equipamientos		15 UN
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Calles sin salida		15420 m ²
DENSIDAD	HABITANTES	Habitantes		34,8 UN/ hectárea
	VIVIENDA	Viviendas		6,96 UN/ hectárea
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	USO RESIDENCIAL		3,08%
		USO COMERCIAL		15,6%
		USO INSTITUCIONAL		25,30%
	DIVERSIDAD CULTURAL	INGRESAR LOS ESTRATOS EXISTENTES		1,233 UN
		Asentamientos ilegales		4500 m ²
		Tipologías	Unifamiliar	Aislada
Adosada	SI			
Pareada	SI			
		Multifamiliar	SI	

Fuente “Proyecto de Indicadores Sostenibilidad”

Finalmente, para la Muestra 5, Barrio Centro Ciudad Comuna IV, se pueden apreciar en la Tabla 12 los diversos criterios analizados en su respectiva matriz. Sin embargo, al igual que las muestras anteriores, luego de contrastar esta información en campo, algunos resultados cambiaron, como se aprecia en la Tabla 13. En esta muestra, por ejemplo, el criterio *Escala* elemento cuantitativo en su segmento *espacio, lugar y medio ambiente* en el elemento *área verde total*, con un valor 26% de ocupación, en color amarillo (ver Tabla 12), varió a un 30%. Este aumento supuso también que el segmento y de igual forma el criterio, cambiaran a sostenible (color verde), tal y como se aprecia en la Tabla 13. Este análisis se llevó a cabo con cada uno de los criterios que se encontraban en color rojo y amarillo en la evaluación del segmento.

Tabla 12 Matriz de Análisis-Criterios de Sostenibilidad Muestra N° 5 Barrio Centro Ciudad Comuna IV

MATRIZ DE ANÁLISIS - CRITERIOS DE SOSTENIBILIDAD					
CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO		UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		CUANTITATIVOS			
ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área verde total		%	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMÓVIL	Infraestructura para la movilidad peatonal		m2	
		Infraestructura para la movilidad ciclista		m2	
		ACCESO PEATONAL A SERVICIOS Y EQUIPAMIENTOS		UN	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA URBANIDAD	Manzanas de gran longitud o avasida		m2	
		Calles sin salida		m2	
		Sistemas de calles dendríticas		UN	
DENSIDAD	HABITANTES	Habitantes		UN / hectárea	
	VIVIENDA	Viviendas		UN / hectárea	
DIVERSIDAD	VITALIDAD ECONÓMICA	USO RESIDENCIAL		%	
		USO COMERCIAL		%	
		USO INSTITUCIONAL		%	
	DIVERSIDAD CULTURAL	INGRESAR LOS ESTRATOS EXISTENTES		UN	
	DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Amenidades ilegales	Asiada		SI / NO
			Adosada		SI / NO
			Faneada		SI / NO
			Multifamiliar		SI / NO
NODALIDAD	PAUTAS/JERARQUÍAS	Nodos internos del barrio (SOCIALES)		UN m2	
		Educación		UN m2	
		Salud		UN m2	
		Recreación		UN m2	
		Seguridad (Policía)		UN	
		Nodos de espacio público (PSICOCONSOLIDADOS)		UN m2	

MUESTRA N° 5		BARRIO		CENTRO DE LA CIUDAD	
VALOR	VALORACIÓN DEL ELEMENTO	EVALUACIÓN DEL SEGMENTO	EVALUACIÓN DEL CRITERIO		
26,00%	26,00%	3,0			
14800	5,92%	5,0			
0	0,00%	1,0			
19	90,46%	5,0			
0	0,00%	5			
3000	5,60%	1			
0	0	5			
297	5	5,0			
39,4	5	5,0			
27,91%	1				
25,00%	5	3,7			
25,00%	5				
4					
3	3	5,0			
2					
0	0,00%	3			
No					
5					
NO					
5	2	3,0			
1	1000	1,00	1,00		
7	35000	5,00	5,00		
2	10000	5,00	5,00	7,5	5,7
7	35000	5,00	5,00		
2	N/A	5,00	N/A		
3	15000	3,00	5,00		

ESTADO ACTUAL DEL SECTOR CONFORME A LOS CRITERIOS EVALUADOS	
[Barra de progreso visual]	

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Tabla 13 Matriz de Análisis- Criterios de Sostenibilidad, corroboración de los resultados vs la realidad Muestra N° 5 Barrio Centro Ciudad Comuna IV.

CRITERIO	SEGMENTO	ELEMENTO CUANTITATIVOS		UNIDAD DE EVALUACIÓN	
		ESCALA	ESPACIO, LUGAR Y MEDIO AMBIENTE	Área Verde Total	
ACCESIBILIDAD	PRIORIDAD A LA MOVILIDAD PEATONAL Y CICLISTA SOBRE MOVILIDAD EN AUTOMOVIL	Infraestructura para la Movilidad Ciclistica		12000 m ²	
CONECTIVIDAD	EVALUAR LOS PROBLEMAS EN LA CALIDAD DE LA COTIDIANIDAD	Calles sin salida		5000 m ²	
DIVERSIDAD	DIVERSIDAD TIPOLOGICA	Tipologías	Unifamiliar	Aislada	NO
				Adorada	SI
				Pareada	SI
			Multifamiliar		SI

Fuente "Proyecto de Indicadores Sostenibilidad"

Posterior a la corroboración y contraste de resultados vs. la realidad, se procedió a llevar a cabo una descripción puntual y el análisis a las muestras que cumplieron con los criterios de sostenibilidad, con base en la información recabada en las Tablas 4, 6, 8, 10 y 12. Para ello se consideraron los elementos cualitativos de los criterios de sostenibilidad, específicamente aquellos criterios que luego del análisis y contrastación se encontraban dentro de los rangos de sostenibles o medianamente sostenibles (color verde y amarillo respectivamente).

Toda esta información fue organizada y analizada para poder contraponer los diferentes criterios, segmentos y elementos, estos últimos desde una perspectiva tanto cuantitativa como cualitativa de cada una de las muestras. Este último paso (descripción puntual de las muestras) se llevó a cabo para mostrar la eficacia de la utilización de los indicadores de sostenibilidad, debido a que representan una forma simplificada para organizar grandes volúmenes de información, con el fin de diseñar y mostrar la realidad de la distribución de ciertos criterios urbanísticos que definen de manera puntual la sostenibilidad de un área dada, ver Tabla 14.

En este caso, los indicadores de sostenibilidad, los criterios definidos, así como los elementos y unidades, nos brindan la oportunidad de entender las dinámicas de crecimiento de espacios comunes como áreas verdes, zonas de recreación entre otros, así como espacios privados o ilegales, que de alguna u otra manera configuran la realidad visual y ambiental de los espacios que componen las ciudades intermedias en Colombia, es este caso particular en Neiva.

FICHAS DE ANÁLISIS Y DESCRIPCIÓN FINAL

Muestra N° 1. Barrio Las Mercedes Comuna I:

En cuanto al criterio de accesibilidad, segmento prioridad a la movilidad peatonal y ciclista sobre movilidad en automóvil, se puede evidenciar que existe poca infraestructura peatonal y un área de movilidad ciclística renovada regular. Seguidamente el criterio conectividad, segmento evaluar los problemas en la calidad de la cotidianidad, se puede afirmar que no existen tanto manzanas de gran longitud o escala como calles dendríticas en la zona. Luego sigue el criterio densidad, segmento habitante, corroborándose que existen actualmente 3.612 habitantes en el barrio Las Mercedes. En cuanto al criterio diversidad, posee 3 segmentos, la primera vitalidad económica, se puede evidenciar que el uso residencial está equilibrado con los equipamientos comerciales e institucionales y es representativo con respecto a los usos, al mismo tiempo los equipamientos de salud y educacionales también son representativos tanto con el uso residencial como con los del uso comercial. La segunda diversidad cultural, existe un equilibrio en cuanto a los tipos de estratos sociales, es decir, se observa el estrato 1 en su mayoría en los asentamientos ilegales, a diferencia de los otros 2 estratos que se ubican en viviendas adosadas, pareadas y multifamiliares, y la tercera diversidad tipológica, no existen vivienda aisladas, sin embargo, existen viviendas pareadas de doble altura, así como también edificios pequeños de hasta 4 pisos. Finalmente, el criterio nodalidad, segmento pautas /jerárquicas, no existe nodos internos de barrios sociales, sin embargo, existen en la comuna 12 equipamientos educativos desde el primer grado al grado 11, los cuales le dan el servicio al barrio las Mercedes, así como un equipamiento de salud la Carmen Emilia Ospina que es una empresa social del estado. En esta comuna se presenta una situación particular con los escenarios recreaciona-

les y deportivos, pues la administración municipal ha realizado aportes en la construcción y adecuación de escenarios recreacionales y deportivos, los cuales son objeto de diferentes campeonatos, tal como lo es el escenario denominado club del norte, donde se realizan diversos campeonatos de futbol. En cuanto a seguridad policial, existe un CAI en el Barrio Santa Inés que le presta servicio también al barrio las Mercedes. No existen nodos de espacio público físicos consolidados.

Muestra N° 2 Barrio Santa Inés Comuna I:

En cuanto al criterio de accesibilidad, presenta 2 segmentos, el primero es prioridad a la movilidad peatonal y ciclista sobre movilidad en automóvil, se puede evidenciar que existe poca infraestructura peatonal y un área de movilidad ciclística renovada regular. El segundo es acceso peatonal a servicios y equipamientos, existen accesos peatonales hacia los equipamientos, sin embargo, no existen rampas para los accesos a los andenes, así como tampoco existen tratamiento de piso para discapacitados ni disposición de pasos peatonales. Seguidamente el criterio conectividad, segmento evaluar los problemas en la calidad de la cotidianidad, se puede afirmar que no existen tanto manzanas de gran longitud o escala como calles dendríticas en la zona. Luego sigue el criterio densidad, presenta 2 segmentos: el primero habitante, corroborándose que existen actualmente 7.681 habitantes en el barrio Santa Inés, y el segundo vivienda, donde se observa que la morfología urbana está definida, son medianamente compatibles y equilibradas. En cuanto al criterio diversidad, posee 3 segmentos, la primera vitalidad económica, se puede evidenciar que el uso residencial está equilibrado con los equipamientos comerciales e institucionales y es representativo con respecto a los usos, al mismo tiempo los equipamientos de salud y educacionales también son representativos tanto con el uso residencial como con los del uso comercial. La segunda diversidad cultural, existe un equilibrio en cuanto a los tipos de estratos sociales, es decir, se observa el estrato 1 en su mayoría en los asentamientos ilegales, a diferencia de los otros 2 estratos que se ubican en viviendas adosadas, pareadas y multifamiliares, y la tercera diversidad tipológica, no existen vivienda aisladas, sin embargo, existen viviendas pareadas de doble altura, así como también edificios pequeños de hasta 4 pisos y grandes de hasta 6 pisos. Finalmente, el criterio nodalidad, segmento pautas /jerárquicas, no existe nodos internos de barrios sociales, sin embargo, existen en la comuna 12 equipamientos educativos desde el primer grado al grado 11, los cuales le dan el servicio al barrio, así como un equipamiento de salud la Carmen Emilia Ospina que es una empresa social del estado. En esta comuna se presenta una situación particular con los escenarios recreacionales y deportivos, pues la administración municipal ha realizado aportes en la construcción y adecuación de escenarios recreacionales y deportivos, los cuales son objeto de diferentes campeonatos, tal como lo es el escenario denominado club del norte, donde se realizan diversos campeonatos de futbol. En cuanto a seguridad poli-

cial, existe un CAI en el Barrio Santa Inés que le presta servicio también al barrio las Mercedes. No existen nodos de espacio público físicos consolidados.

Muestra N° 3 Barrio Las Granjas Comuna II:

En cuanto al criterio de accesibilidad, presenta 2 segmentos, el primero es prioridad a la movilidad peatonal y ciclista sobre movilidad en automóvil, se puede evidenciar que existe regular infraestructura peatonal y un área de movilidad ciclística renovada regular. El segundo es acceso peatonal a servicios y equipamientos, existen accesos peatonales hacia los equipamientos, así como también rampas para los accesos a los andenes, tratamiento de piso para discapacitados y disposición de pasos peatonales. Seguidamente el criterio conectividad, segmento evaluar los problemas en la calidad de la cotidianidad, se puede afirmar que no existen tanto manzanas de gran longitud o escala como calles dendríticas en la zona, pero existe en el barrio 14 calles sin salida. Luego sigue el criterio densidad, segmento habitante, corroborándose que existen actualmente 6.496 habitantes en el barrio Las Granjas. En cuanto al criterio diversidad, posee 2 segmentos, la primera diversidad cultural, existe un equilibrio en cuanto a los tipos de estratos sociales, es decir, se observa el estrato 1 en su mayoría en los asentamientos ilegales, a diferencia de los otros 2 estratos que se ubican en viviendas adosadas, pareadas y multifamiliares, y la segunda diversidad tipológica, no existen vivienda aisladas, sin embargo, existen viviendas pareadas de doble altura, así como también edificios pequeños de hasta 4 pisos y grandes de hasta 6 pisos. Finalmente, el criterio nodalidad, segmento pautas /jerárquicas, existe un nodo interno de barrios sociales, sin embargo, existen en la comuna 6 equipamientos educativos desde el primer grado al grado 11, los cuales le dan el servicio al barrio las Granjas, así como un equipamiento de salud la Carmen Emilia Ospina que es una empresa social del estado con instalaciones amplias y suficientes. En esta comuna la administración municipal ha realizado aportes en la construcción y adecuación de escenarios recreacionales y deportivos, los cuales son objeto de diferentes campeonatos, tal como lo es el escenario denominado cancha de las Granjas, la cual queda ubicada a la salida del aeropuerto Benito Salas club del norte, donde se realizan diversos campeonatos de fútbol. En cuanto a seguridad policial, existe un CAI en el Barrio las Granjas. Existen 4 nodos de espacio público físicos consolidados.

Muestra N° 4 Barrio Álamo Norte Comuna II:

En cuanto al criterio de accesibilidad, presenta 2 segmentos, el primero es prioridad a la movilidad peatonal y ciclista sobre movilidad en automóvil, se puede evidenciar que existe regular infraestructura peatonal y un área de movilidad ciclística renovada regular. El segundo es acceso peatonal a servicios y equi-

pamientos, existen accesos peatonales hacia los equipamientos, así como también rampas para los accesos a los andenes, tratamiento de piso para discapacitados y disposición de pasos peatonales. Seguidamente el criterio conectividad, segmento evaluar los problemas en la calidad de la cotidianidad, se puede afirmar que no existen tanto manzanas de gran longitud o escala como calles dendríticas en la zona, pero existe en el barrio 18 calles sin salida. Finalmente, el criterio nodalidad, segmento pautas /jerárquicas, existe un nodo interno de barrios sociales, sin embargo, existen en la comuna 6 equipamientos educativos desde el primer grado al grado 11, los cuales le dan el servicio al barrio, así como un equipamiento de salud la Carmen Emilia Ospina que es una empresa social del estado con instalaciones amplias y suficientes. En esta comuna la administración municipal ha realizado aportes en la construcción y adecuación de escenarios recreacionales y deportivos, los cuales son objeto de diferentes campeonatos, tal como lo es el escenario denominado cancha de las Granjas, la cual queda ubicada a la salida del aeropuerto Benito Salas club del norte, donde se realizan diversos campeonatos de fútbol. En cuanto a seguridad policial, existe un CAI en el Barrio Álamo Norte. Existen 4 nodos de espacio público físicos consolidados.

Muestra N° 5 Barrio Centro de la Ciudad Comuna IV:

En cuanto al criterio escala, la comuna presenta un cuadro lamentable sobre la situación que se muestra en los escenarios recreacionales y deportivos, la comunidad manifiesta que el instituto para recreación y el deporte es una institución que poco hace presencia con la inversión pública que permita el mantenimiento y la recuperación de los polideportivos y escenarios culturales como la concha acústica y el estadio de baloncesto Urdaneta. Hay que mencionar y caracterizar que es una de las comunas más concurridas de la de la ciudad de Neiva, es precisamente donde se realizan un sin número de actividades de tipo laboral, deportivo, cultural y recreativo. En cuanto al criterio de accesibilidad, presenta 2 segmentos, el primero es prioridad a la movilidad peatonal y ciclista sobre movilidad en automóvil, se puede evidenciar que existe mala infraestructura peatonal y un área de movilidad ciclística mala. El segundo es acceso peatonal a servicios y equipamientos, existen accesos peatonales hacia los equipamientos, así como también rampas para los accesos a los andenes, tratamiento de piso para discapacitados y disposición de pasos peatonales. Seguidamente el criterio conectividad, segmento evaluar los problemas en la calidad de la cotidianidad, se puede afirmar que no existen tanto manzanas de gran longitud o escala como calles dendríticas en la zona, pero existe en el barrio 6 calles sin salida. Luego sigue el criterio densidad, presenta 2 segmentos: el primero habitante, corroborándose que existen actualmente 7.425 habitantes en el barrio Centro de la ciudad, y el segundo vivienda, existen 1.485 viviendas y su morfología urbana está definida, son medianamente compatibles y equilibradas. En cuanto al criterio diversidad, posee 3 segmentos, la primera vitalidad económi-

ca, se puede evidenciar que el uso residencial está equilibrado con los equipamientos comerciales e institucionales y es representativo con respecto a los usos, al mismo tiempo los equipamientos de salud y educacionales también son representativos tanto con el uso residencial como con los del uso comercial. La segunda diversidad cultural, existen en este barrio de la comuna 4, un equilibrio en cuanto a los tipos de estratos sociales, es decir, que se ubican en viviendas adosadas, pareadas y multifamiliares, y la tercera diversidad tipológica, no existen vivienda aisladas, sin embargo, existen viviendas pareadas de doble altura, así como también edificios pequeños de hasta 4 pisos y grandes de hasta 6 pisos. Finalmente, el criterio nodalidad, segmento pautas /jerárquicas, existe un nodo interno de barrios sociales, sin embargo, existen en la comuna 7 equipamientos educativos desde el primer grado al grado 11, los cuales le dan el servicio al barrio Centro de la ciudad, así como un equipamiento de salud la Carmen Emilia Ospina que es una empresa social del estado con instalaciones amplias y suficientes. También presenta clínicas privadas como Medilaser centro y altico, Emcosalud, Clínica de la madre y el niño, hospital general HUN. Al ser la comuna central, allí se concentran las instituciones más representativas en salud como lo es el hospital general Hernando Moncaleano Perdomo (HUN), de cuarto nivel y referencia de todo el sur colombiano. En esta comuna se presenta un cuadro lamentable sobre la situación que se muestra en los escenarios recreacionales y deportivos, la comunidad manifiesta que el instituto para recreación y el deporte es una institución que poco hace presencia con la inversión pública que permita el mantenimiento y la recuperación de los polideportivos y escenarios culturales como la concha acústica y el estadio de baloncesto Urdaneta. Hay que mencionar y caracterizar que es una de las comunas más concurridas de la de la ciudad de Neiva, es precisamente la comuna cuatro (4), es donde se realizan un sin número de actividades de tipo laboral, deportivo, cultural y recreativo. En cuanto a seguridad policial, existen 2 CAI en el Barrio Centro de la ciudad, también existen 3 nodos de espacio público físicos consolidados.

Reflexiones Finales

1. Los indicadores de sostenibilidad elegidos para determinada ciudad no necesariamente deben incorporar todos los aspectos de la sostenibilidad, lo que sí se aspira es que faciliten en forma creciente una imagen gráfica de distintos aspectos de la sustentabilidad urbana y que, puestos en un contexto más amplio de análisis, nos ayuden a revisar objetivos y acciones políticas.

2. La mayor parte de las grandes y medianas ciudades en Colombia están ubicadas en las regiones centro norte costera y andina, ejes principales de actividades productivas vinculadas con los mercados externos, que además se corresponde con las zonas de montaña del país. Esta localización geográfica si bien valoriza su imagen paisajística, le imprime características determinantes de estructuración de su plano físico y condiciones especiales a su sitio, por representar ecosistemas frágiles y de alta sensibilidad ambiental.
3. Las ciudades intermedias en Colombia, en este caso de estudio Neiva, en general presentan condiciones de alto riesgo natural en sus sitios de emplazamiento, bien por el carácter sísmico de sus terrenos conformantes, como por las amenazas latentes y crecientes ante eventos derivados del cambio climático como lluvias torrenciales y extremas, períodos de sequedad muy prolongados, exposición a una radiación solar intensa, y la alta propensión a sufrir extensos sectores movimientos en masa, inundaciones e incendios.
4. En la medida en que estos indicadores permitan establecer interrelaciones cada vez más progresivas de la comunidad como un todo, y nos permitan evaluar tendencias en función de las prioridades y los criterios de sustentabilidad acordados a nivel local, más útil será esta herramienta dentro de la transformación de la ciudad.
5. Las condiciones socio-económicas, debido a la misma dinámica del crecimiento, muy ligada al valor de la propiedad y donde la oferta de nuevos espacios para la expansión urbana es limitada, promueven la ocupación de zonas inestables y los problemas de estabilidad se multiplican, porque son las personas con mayor vulnerabilidad los que ocupan este tipo de espacio, sin técnicas apropiadas, carentes de infraestructura de servicios, con la aceptación y hasta la colaboración de las autoridades urbanísticas.
6. Visto todo lo anterior, los indicadores, independientemente del modelo y ámbito en que estén contenidos, se definen como características identificables y medibles de las ciudades que evalúan el avance o retroceso en el

proceso de sostenibilidad, cuya selección constituye una elección técnica y política de consecuencias importantes. Estos parámetros sirven de guía para la fijación de objetivos y estos, a su vez, se convierten en límites físicos definidos en términos medibles. Este tipo de información es esencial en todo proceso de toma de decisiones.

7. La sostenibilidad de esta ciudad está fuertemente limitada al manejo de las condiciones físicas, enmarcadas por el sitio natural de emplazamiento, dado que el mismo pautó facilidad de acceso, costos de los equipamientos y servicios, dinámica social y económica e incluso hasta conductas y comportamientos, atendiendo a valores y culturas locales muy arraigadas.

Referencias Bibliográficas (Bibliografía citada)

DANE. (2009). *Guía para diseño, construcción e interpretación de indicadores*. Bogotá, Cundinamarca.

DANE. (2019). *Población Censal (CNPV)*. Colombia.

Falivene, G., Costa, P., & Artusi, J. (2014). *Aplicación de indicadores de sostenibilidad urbana a la vivienda social. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Gobernación del Huila. (2017). *Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario, FINAGRO Instituto Geográfico Agustín Codazzi*. Huila: IGAC-Huila.

Heinz, H. (2003). <http://www.gesis.org>. Obtenido de http://www.gesis.org: http://www.gesis.org/fileadmin/upload/institut/wiss_arbeitsbereiche/soz_indikatoren/Publikationen/isscn.

Bibliografía consultada

Gasteiz, V. (2010). *Plan de indicadores de sostenibilidad urbana*. Agencia de Ecología Urbana de Barcelona. Barcelona. España.

Mascaró, J., & Yoshinga, M. (2004). *Infraestructura urbana*. Masquatro Editora.

Porto Alegre. Brasil.

Nacif, N. (2006). *Diseño de indicadores urbanos de sustentabilidad. El caso del Gran San Juan en Argentina*. Revista Urbano N° 34, 6-15. Argentina.

Roger, R. (2000). *Ciudades para un pequeño planeta*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona. España.

Rueda, S. (2012). *Libro verde de sostenibilidad urbana y local en la era de la información*. Gobierno de España, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio ambiente. Madrid. España.

Vergara, R., & Valera, E. (2013). *Modelo de Gestión Urbana Sostenible*. Editorial Universidad del Norte. Barranquilla. Colombia.

Recensiones



La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho, Buenos Aires, Katz editores, pp. 206, Andrés Rosler

Por: Guillermo Lariguet*

Cuando leí *La ley es la Ley*, del profesor Andrés Rosler experimenté una variedad de sensaciones mentales. La primera y principal era, y es, que se trata de un gran libro. Las críticas que trazaré, en algún momento, no empañan ese hecho, sino que son una forma de tributar lo dicho. Sólo las grandes obras merecen la crítica, las demás sólo el olvido.

Antes de hablar de mis sensaciones mentales, y de la obra en sí, algunas palabras breves sobre el autor de la misma. Andrés Rosler, es Doctor en *Jurisprudence* por la Universidad de Oxford, donde, algo más joven, trabajó bajo la tutela del profesor John Finnis. Actualmente, Profesor Titular por concurso de Filosofía del Derecho en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Rosler se dedica, desde hace años, al pensamiento político en hibridaciones interesantes con el pensamiento jurídico. Experto en Aristóteles, en Hobbes, en Carl Schmitt (al fin, nadie es perfecto¹), Rosler ha escrito, para la misma casa editorial, antes del libro que estoy reseñando ahora, otro libro, *Razones públicas*, que tuve la suerte de discutir –parcialmente, como ocurre casi siempre entre filósofos– en un encuentro académi-

* Conicet/Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Asociado de Ética/Facultad de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral. Agradezco las críticas y sugerencias realizadas por Lucas Misseri y Ramiro Moyano a versiones anteriores de este trabajo.

¹ La ironía ha de ser matizada. Schmitt ofrece una teoría normativamente reprobable en varios aspectos, pero descriptivamente verdadera –aunque a algunos les disguste a admitirlo– en varios puntos concernientes a déficits congénitos de los poderes democráticos. Por lo cual, como pensaba el finado Bernard Williams, y a modo de pregunta que me formuló: ¿seremos capaces de equilibrar, alguna vez, los elementos realistas de las teorías políticas con sus elementos normativos?

co realizado, a ese efecto, en la ciudad de Río Ceballos, en un apacible hotel de las serranías de la Provincia de Córdoba (aunque no todas las emociones políticas de los participantes fueron tan apacibles durante ese debate con Rosler).

Yendo al grano, *La ley es la ley*, no parece, salvo que uno sea un lógico superficial, un enunciado meramente tautológico. Su fuerza pragmática, más bien, del orden retórico, orden del que ha bebido mucho un Rosler admirador de Cicerón y Quintiliano, entre otras fuentes que él y yo compartimos de adoración, es un libro que apela enérgicamente a defender la interpretación “estricta” de la ley. O sea, a ser deferentes con lo que los juristas más viejos llamaban la “voluntad del legislador”.

Pronunciar el enunciado “la ley es la ley”, me recuerda, quizá en un “entre líneas”, a algunos positivistas luego “redimidos” como Radbruch; redención que para otros mostraría que no entendió nunca bien el positivismo jurídico. Pese a su fuerza retórica, evidente para mí al menos, el apelativo “la ley es la ley” no deja de estar rodeado de cierto misterio incluso metafísico. Escuchar el brocardo es como transportarse, de golpe, al relato inquietante –como casi todos– de Kafka de “Ante las puertas de la ley”, para comprender, o no terminar de hacerlo, que las puertas de la ley siempre estuvieron abiertas para uno, a juzgar verídicas las palabras del “guardián”. Y la expresión “guardián” acaso es una metáfora del mismo Rosler, alguien que parece escribir *La ley es la ley* posicionándose en el “papel” (creo que no meramente “teórico” sino “interno” y “normativo”) de quien siente que la sombra de la amenaza sobre la ley ya llegó de la mano de lo que él, siguiendo conocida literatura iusfilosófica, denomina el “interpretativismo”.

La ley es la ley está escrito con la energía de los guardianes que perciben la amenaza antes referenciada. Hace años ya esa defensa la encaró Joseph Raz de la mano de una noción de autoridad; más tarde, en habla hispana, Francisco Laporta se erigirá en otro defensor del *Imperio* de la ley, con el argumento de que la autonomía moral fuerte exige un imperio de la ley; un imperio que, irónicamente, no sería el del “imperio” del derecho dworkiniano.

Es por la fuerte energía, hasta retórica, que tiene la obra de Rosler (energía que no veo en la rigurosa prosa de Raz) y, posiblemente, debido a ese pulso escriturario que perciben los espíritus delicados, la obra *debería* ser leída por cualquier filósofo del derecho que quiera *ilustrarse*. O, quizás, para ser más precisos, por aquellos filósofos que comprendan que su rol es el de ser guardianes, o ser mejores guardia-

nes si se percatan de que no están avisados de la amenaza ya cernida sobre la ley (positivistas jurídicos que se contentan con discusiones meramente “metodológicas”) y, por supuesto, también debiera ser leída por el adversario a conjurar; o sea, por el “espectro”, hablando como Derrida, que hay que exhumar y matar de una vez: el interpretativismo “dworkiniano” y sus adláteres vernáculos y extrarradio.

Voy a conjeturar, *concesso non dato*, que quien “conoce”, supuestamente, un poco más a Andrés Rosler correlaciona su estilo de escritura con esa variedad de caracteres que combinan a un abogado especialista en trucos argumentativos², con un rabino experto en la Torá, de agudo sentido del humor, y amante de las grandes ciudades como Nueva York o su propia Buenos Aires. Es que pocas veces como en Rosler se deja ver el aforismo de Walt Whitman de “quien toca este libro, toca a este hombre”. Es la habilidad argumental, de un hombre de enorme capacidad para el humor filosófico, con un humor del que solo son sensibles filósofos muy inteligentes, lo que explica parte significativa de los procedimientos escriturales de la obra comentada. Sin embargo, la virtud del humor filosófico, *qua* la virtud de la inteligencia, puede transmutar en vicio, si el autor responde siempre desde estrategias evasivas, con coartadas semánticas que apelan a implícitos algo ambiguos, o si frente a cada pregunta angustiadamente seria, la misma es deshecha con una respuesta agudamente humorística, pero que, en algún sentido, “escapa” de la angustia del interrogador. Y quizás, hay también *una ley es la ley* en las discusiones filosóficas que demanda moderar un tanto ese humor y tomarse en serio la angustia del interrogador. Retomaré esa angustia al final de mi reconstrucción brevemente descriptiva de lo que el lector puede encontrarse, intentando no adelantar “spoilers” en demasía para urgir a su decidida lectura. Para la tarea reconstructiva presentaré libremente, pero fielmente, espero, las tesis del Profesor Rosler, acompañado del señalamiento genérico de los capítulos de la obra en que dichas tesis relucen.

Cuando estaba leyendo *La ley es la ley* con entusiasmo genuino, no pude evitar llamar telefónicamente a Rosler y felicitarlo. De verdad estaba disfrutando de su lectura. Después de hablar con él, seguí leyendo la obra y me encontré con la sorpresa de que, en su bibliografía, y en su trato conceptual (que quizás es más relevante dado lo que quiero decir) no aparecía citada, y por eso no abordada, *Justicia para Erizos*, el libro póstumo del sumo pontífice del interpretativismo: Ronald

² Aunque si uno se da cuenta del truco, la especialidad es puesta en cuestión.

Dworkin. Posiblemente por este hecho, aunque desde luego no es el único, y quizás tampoco el más decisivo, algunos interpretativistas locales, que son los que también pueden leer el idioma castellano (un inglés no ha leído la obra por razones obvias), se hayan sentido “agraviados” (un término felizmente “jurídico”, después de todo). Ese agravio, empero, a mí no deja de provocarme cierta sonrisa entre risueña e irónica, dado que, como filósofo, y desde cierto punto de vista, creo que agraviarse por esa falta podría ser muestra de una obsesión demasiado neurótica, quizás hasta algo frívola, cuando de lo que habría que agraviarse antes (si hubiese una especie de orden lexical de agravios) es de la pobreza extrema en ciertos sectores sociales, de la desigualdad en sus alambicadas distinciones, pero sobre todo en sus horrendos rostros, e incluso, para que nadie me objete nada en mi país, de la corrupción de los políticos. Un tema, el último tan antiguo, por lo menos, como la roca Tarpeya (un ejemplo geológico de trascendencia política para el republicano Rosler). Pero es verdad, si una crítica se le pudiese adelantar a Andrés Rosler es que trata duramente a los interpretativistas dworkinianos sin enfrentar *Justicia para Erizos*. Citar sólo, o principalmente *Law’s Empire* me resulta algo extraño, y no tanto por razones filosóficas, sino sobre todo por razones de elegancia: porque sé que Rosler, además de Profesor, es un “sir”, un caballero. Pero hasta a los mejores caballeros se les suelen pasar cosas importantes, empezando por el Rey Arturo frente a Mordred.

La ley es la ley es un libro que, como su subtítulo reza, defiende, desde una versión positivista, claramente normativa, o ética, otros nostálgicos dirán “ideológica”, que la autoridad del derecho solo es preservada por una interpretación que sea estricta (capítulos II y III). La estrictez de los biblistas antiguos debería inspirar la calma del intérprete jurídico para que no sabotee el mensaje normativo de la ley con su propia voluntad subjetiva. O sea, es un tema casi de narcisismo a conjurar en el intérprete. Dejar la sombra de su voluntad, su subjetividad a un lado, para que la luz de la ley brille. Esto podría llamarse de muchos modos. Algunos dirán ser originalista en materia jurídica, otros dirán textualista, otros emplearán el viejo término –no del todo cristalino– de interpretación literal. Sólo interpretaciones jurídicas, en estas modalidades, pueden hacer que la autoridad de la ley transmita su mensaje. Si esa autoridad, como explica Raz, recoge las mejores razones para guiar la acción colectiva, pues los intérpretes deben guardar el mensaje, se debe evitar que otras razones lo distorsionen. Eso es hacer interpretación estricta de la ley. Algo que, sobre todo los llamados dogmáticos penales, como el teórico Ferrajoli,

saben de sobra cuando explicitan los adagios *lex certa, lex scripta, lex stricta, lex taxativa, lex clara*: o sea, sortilegios, hechizos, encantos (*certa, scripta, stricta, taxativa, clara*) que conjuren el espectro (otra vez una imagen derrideana) de la amenaza de los interpretativistas. Un problema, quizás, con esta manera de pensar de positivistas, como Ferrajoli, es que piensan que *su concepción del derecho penal* es extrapolable a la comprensión de *todo el derecho*. Pero esto es falso. El derecho constitucional, el derecho privado, o el derecho agrario, o el derecho ambiental, para poner pocos ejemplos, no funcionan exactamente igual que el derecho penal.

Estos interpretativistas (capítulo IV) son los que, habiendo leído o no a Dworkin - a fin de cuentas, hay, como he dicho alguna vez, hasta kelsenianos que no leyeron a Kelsen- pretenden subvertir el orden de la autoridad. Con seductoras palabras, acarician el ego del intérprete haciéndole creer, si entiendo a Rosler, que la voluntad de la ley está bien guardada, mientras, a la vez, la voluntad del intérprete juega su papel de desfogue tras bambalinas. Pero una cosa es la ley, dirá Rosler, y otra cambiar la ley. El interpretativismo, para él, busca cambiar la ley y así mina la autoridad del derecho. Autoridad que, en un país con problemas de institucionalidad y legalidad evidentes como la Argentina, de anomia boba como decía Nino, necesita restaurar, guardar, defender o instituir plenamente alguna vez. Es ese el espíritu que está detrás de la reconstrucción que hace Rosler del juez de la Corte Suprema de Justicia Argentina Carlos Rosenkrantz en el caso “Muiña”. Un caso donde se discutía –interpretativamente- la aplicación de un beneficio procesal para un ex represor militar en prisión. El juez citado, como Rosler, cree que en un país en que la ley no es monarca, sino que los monarcas son los hombres, hombres que, encima, no soy reyes-filósofos, es preciso, cuanto antes, adoptar la actitud del guardián y defender la ley. La ley es la ley, es el mantra del guardián. Recuérdalo: la ley es la ley. Es como el cartel de pena de excomunión para quien quiera robar un libro, o para aquel que quiera ponerse a gritar en un museo o se resista a quitarse el sombrero en una iglesia.

He hablado de que un intérprete estricto es un guardián del mensaje de la ley, para que este brille (capítulo II). Por supuesto, que Andrés Rosler sabe, y admite en su obra, que ese brillo no siempre es claro, o es algo pálido, o surge entre nubes. La ley puede ser vaga, podría haber antinomias legales, podría haber incluso lagunas legales (los juristas aman las metáforas lacustres, entre otras), Y por eso, ahí puede ser cierto el papel llamado a jugar por el interpretativista. Así como decimos que

“in claris non fit interpretatio”, también estamos admitiendo, tácitamente, que, si la ley no es clara o si, como decía Raz, habla con voz incierta (otro modo de la vaguedad), o con muchas voces (una cara de las antinomias), o si no hay ley, no hay norma, como han defendido clásicamente autores como Alchourrón y Bulygin en su *Normative Systems*, entonces habrá que “interpretar”. Pero aquí el verbo que designa la acción apuntaría, a la luz del día, a proponer un significado, una norma que enmiende la indeterminación de la ley, su falta de brillo. Ya no es interpretar como comprender un significado, como gusta decir Rosler acaso sin decir, por otra parte, que comprender, sea dicho por Peter Winch o por Wittgenstein, no es un tema antropológico tan sencillo. Ni siquiera es un simple tema de “reglas” leídas textualmente. Probablemente, se pueda decir como crítica, que Andrés exagera la virtud de su positivismo al precio de amenguar la justa fuerza del interpretativismo. Que el núcleo de esa justa fuerza es desecha con algunos argumentos que hacen de los dworkinianos un blanco algo equívoco, un hombre fantasma. Pues, la idea de los interpretativistas fustigador por Andrés, no parece descabellada. Es la idea según la cual la hermenéutica designa un procedimiento complejo de tomar consciencia (y no es claro qué significa tomarla), de estar involucrado con las prácticas sociales, prácticas atravesadas por una complicada “consciencia histórica”, y surcada por demandas morales tácitas, que habrán de reconstruirse con las púas del erizo, con el paso firme de quien se deja guiar por la coherencia. Estos aspectos, la historia, las prácticas, los ideales morales, la presión por la coherencia, no parecen requisitos vacíos y, a lo mejor, considerarlos más ponderadamente es algo que Andrés Rosler sólo reserva para los casos de duda. Alguien podría indicarle que la diferencia entre casos claros y de duda, después de todo, es una diferencia inscrita en un positivismo ingenuo, aquél que cree en la pulcra diferencia entre hechos crudos y hechos cargados de teoría, o que apuesta a la dicotomía (que no es lo mismo que “distinción”) entre hechos y valores, al decir de Hilary Putnam.

Pero, a fin de cuentas, y para lo que importa, el Profesor Rosler no niega que, a veces, y sin tener a la mano estadísticas de los “a veces”, haya interpretación en un sentido “fuerte”³. Lo que transmite, más bien, es que esa interpretación no puede

³ Quiero decir, en un estilo “Tamanaha”, que los teóricos del derecho suelen creer, en ocasiones, que las teorías del derecho captan todas las prácticas en sus elementos esenciales. Pero esto es un truísmo pues, empíricamente, culturalmente, históricamente, sociológicamente, las prácticas varían. Por eso, cuando (algunos) teóricos positivistas del derecho

ser la regla, que es y debe ser la excepción; más aún, que es una excepción bastante acotada si admitimos, algo que depende de verdades empíricas, diría yo, que el derecho está intersticialmente indeterminado. O sea, a este punto, Rosler está exhumando un espectro “benévolo” como el de Herbert Hart para enterrar para siempre otro malévolos como el de Ronald Dworkin.

El otro gran contendor, para Rosler, de este escenario de la interpretación jurídica, es el del iusnaturalismo (capítulo I). Es aquí donde Rosler saca a centellear su meticuloso conocimiento de la persona y del filósofo John Finnis. En convergencia con el positivismo jurídico defendido por Andrés Rosler, el iusnaturalismo de Finnis también reconoce la autoridad del derecho positivo. Sin embargo, esa autoridad, en tanto autoridad práctica que altera razones para actuar, ha de estar sometida a la ley natural. No es que Finnis hable exactamente así, como bien dice Rosler. Más aún, la expresión “ley natural” para Finnis no es del todo feliz. Como excelente filósofo, sabe Finnis (por un camino distinto quizás al de Hannah Arendt) que la idea de naturaleza o de natural es confusa. No es lo mejor del iusnaturalismo, aunque suene paradójico decirlo. Lo mejor de esta doctrina, en cambio, yace en su idea seminal: que existe una moral objetiva que controla la sabiduría de la autoridad del derecho positivo. Una ley corrupta, o mala moralmente, o injusta, es una ley, pero una ley desvaída, sin suficiente fuerza práctica para guiar a la acción. O sea, correctamente reconoce Andrés que ningún iusnaturalista sofisticado, y esto incluye incluso a Tomás de Aquino, diría simplemente que “*lex injusta non est lex*”. Eso es como decir, afirmará en algún momento Andrés, que un mal tío no es un tío. Eso es ridículo.

Presentado el positivismo jurídico de Rosler, que hace de la interpretación estricta su grito de guerra, y expuesto lo que tiene para ofrecer el iusnaturalismo, quiero comentar en forma de esquila tres cuestiones que podrían ser parte de la “angustia del interrogador” de la que hablé al principio.

La primera, y quizás ahora suene ya *ad nauseam*, la omisión de *Justicia para Eri-zos*, me parece que es un problema. Es verdad que *Law’s Empire* ofrece un paseo por las tres instancias del método interpretativo dworkiniano: la pre-interpretativa,

afirman un convencionalismo lingüístico, extrañamente suelen ser esencialistas con respecto a sus conceptos más básicos: en este caso, el que atañe al derecho mismo.

la interpretativa y la post-interpretativa que, con arreglo a esa obra citada, Andrés reconstruye. No obstante, parece innegable que el Dworkin de la *justicia para erizos*, ofrece una más acabada, extensa, desarrollada y diría completa teoría de la interpretación en el campo moral, jurídico y estético. Los criterios que propone Dworkin allí para interpretar pueden ser juzgados por un analítico duro todavía algo imprecisos, cuando no insoportablemente metafóricos a veces. Pero no podría objetarse que Dworkin da más pistas acerca de que el interpretativismo –denostado por Andrés Rosler– está rodeado de exigencias epistémicas y normativas más duras. Más aún, creo que esta obra de Dworkin, a diferencia de *Law's Empire*, es una acentuada manera de componer un libro al estilo *Verdad y método* de Gadamer, en una senda muy parecida a la del filósofo alemán, a quien nuestro teórico americano cita en *Law's Empire*.

O sea, Dworkin podría ofuscarse, con argumentos, no simplemente *padecer* la emoción, porque su interpretativismo sea visto como el cheque en blanco para decir cualquier cosa sobre el derecho.

La segunda cuestión pasa por preguntarse, porqué Andrés, formado tan directamente por Finnis, y buen conocedor de la obra del inglés, termina apartado demasiado la importancia práctica del iusnaturalismo de *La ley es la ley*. Si el positivista es el mejor guardián de la ley, ¿por qué ocuparse de Finnis? ¿Simplemente una forma de nostalgia de la que se podría haber prescindido? Desearía decir esto. Si, como Andrés admite, el positivismo es una teoría de la interpretación para cuando todo está bien (los célebres casos claros de Hart) y, si como arguye, el interpretativismo tendría residualmente algo que decir en materia de casos de duda o penumbra, ¿no está mejor equipado el iusnaturalismo para jugar ese papel? En la medida en que un iusnaturalista defendería una forma más fuerte de moralidad objetiva, de cierto realismo moral, por qué no decirlo, ¿no está mejor preparado para los casos de duda que el interpretativismo? Me temo que si Andrés deja a un lado del camino al iusnaturalismo obedece a aquellos aspectos demasiado problemáticos para un filósofo laico como él, y no embebido de religión como Finnis. Sabemos que las opiniones de Finnis sobre temas sustantivos como el aborto o el matrimonio homosexual no son los de un liberal. Sin embargo, desde el punto de vista metaético, sus “requerimientos de razonabilidad práctica” podrán ayudar a lidiar con los aspectos sustantivos más conservadores de su propia cosecha y, a lo mejor, serían una buena alternativa para los casos difíciles, a diferencia del interpretativismo. Si no lo son,

entonces hay una verdad en el interpretativismo que no podría dejarse atrás y es que si la ley es indeterminada es mejor contar con él que con nadie. Si la defensa de Andrés del positivismo es ética, entonces ¿no habría que esperar más trabajo de teoría moral aquí a fin de desplazar con más certidumbre al iusnaturalismo?

La última observación es ésta. En algún momento de su obra, Andrés recuerda la famosa anécdota del mayo francés de que es mejor estar errado con Jean Paul Sartre que tener razón con Raymond Aron. Al leer a Rosler, y su visión política subyacente, que es la de un liberal-republicano, parece claro que el marxismo es un enemigo para él a conjurar. Significativamente, para él el enemigo (uso una palabra de una de sus influencias ideológicas, Schmitt) es el interpretativismo, no el iusnaturalismo. Y muy llamativamente una escuela crítica del derecho como la de Duncan Kennedy, que podría ofertar algo parecido a una interpretación más de izquierdas del derecho, no aparece siquiera en la lista del supermercado. Posiblemente por esto, Andrés sonreiría un tanto si leyera que él prefiriera estar equivocado con Aron, que tener la razón con Sartre. Pero si Aron forma parte hoy del canon político occidental más predominante, el protocolo del *onus probandi* dictamina probar el sentido de la frase. Pero, ¿qué significa aquí probar sino mostrar la mayor justicia o legitimidad de una concepción sobre otra? La respuesta a la pregunta exige otra tarea no menos ardua que la de discutir el interpretativismo jurídico. Requiere de una metateoría política completa (¿la hay?) que determine quién tiene razón, si Sartre, o si Aron. Dos nombres demasiado amplios, y algo anacrónicos ya, para una discusión de filosofía política que tiene que ser más fina en orden a ponderar quién es hoy conservador, quién es hoy progresista.

INFORMACIÓN GENERAL



NORMAS EDITORIALES DE LA REVISTA DIKAIOSYNE Y CRITERIOS DE EVALUACIÓN

En el arbitraje se recurre a evaluadores externos a la institución editora de la Revista y se usa el método *doble ciego* (el árbitro no sabe a quién evalúa ni el autor sabe por quién es evaluado).

La calificación de los artículos es de: excelente, bueno, regular, deficiente. Aplican solamente los artículos cuyos ítems sean de ‘excelente’ y ‘bueno’ sobre los siguientes aspectos:

1º) Relevancia del tema. 2º) Dominio, originalidad y solidez en la interpretación. 3º) Estructuración lógica del discurso. 4º) Análisis crítico y coherencia argumentativa. 5º) Estilo. 6º) Redacción y ortografía. 7º) Documentación bibliográfica. 8º) Éxito o logro en el propósito comunicativo.

Instrucciones a los autores

- 1) El editor se reserva el derecho de hacer modificaciones tipográficas a fin de que la Revista conserve su uniformidad en la presentación definitiva.
- 2) Los artículos deben ser *inéditos* y poseer *originalidad*. Su extensión no debe exceder de 25 páginas (tamaño carta, a doble espacio, en letra Times New Roman, tamaño 12, alfabeto tradicional), observando los criterios de forma y contenido para la elaboración de artículos científicos.
- 3) El artículo debe contener:
 - a) Nombre completo del autor, institución a la cual pertenece, dirección postal y electrónica, y una breve reseña curricular.
 - b) Título, resumen y palabras clave, todo ello, en español e inglés.
 - c) Resumen y abstract en un máximo de 150 palabras cada uno.
 - d) Palabras clave un máximo de 5.
 - e) Las citas textuales deben ser estrictamente necesarias para fundamentar los argumentos. Van con sangría derecha e izquierda si exceden de 4 renglones.
 - f) La elaboración de las referencias bibliográficas deben hacerse según el método tradicional, en el siguiente orden: Apellido(s) y nombre(s) del autor (separados con coma [,]), título de la obra, institución editora, ciudad, país y año de publicación.
 - g) Divisiones y subdivisiones (si las hay) en números arábigos.
 - h) Las citas en otros idiomas (griego, latín etc.), deben estar traducidas a continuación dentro del texto o en nota al pie.
 - i) Lugar y fecha de la elaboración del artículo.

Enviar el artículo en formato de documento (doc, odt o rtf) adjunto a los siguientes correos: Prof. Margarita Belandria: belandria@gmail.com
Prof. Mayda Hočevár: mayda.hocevar@gmail.com

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 Blandria

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 Hocesvar y José Antonio Ramos Pascua).

Hercilia López

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

Margarita Blandria

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 Blandria

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 Blandria

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 Balao

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 Nº 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 Nº 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 Blandria 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 Nº 15

Blandria, 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' zambraniana.

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 Fedón'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').

Hočevar 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.

Acercas del carácter coactivo de la metanastasis en Tucídides (On conerning 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 Argentina).

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 Nº 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).

Hočevar, 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 Nº 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-332ª. (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, maquiavelismo. 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 N° 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 precritica 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 N° 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]

Hočevar, 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 N° 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 Hearth 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 N° 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 N° 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, Matías

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.

Mª 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 Mª Concepción Rodríguez

Estudio etnobotánico y etnomédico en las comunidades rurales de Bailadores, Municipio Rivas Dávila del Estado Mérida – Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 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 caminar del quehacer científico comprometido.

DIKAIOSYNE Nº 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.

TRADUCCIÓN

Tom Rockmore

El nazismo y la filosofía de Heidegger (Traducción de Gladys Portuondo)

RECENSIONES

Margarita Belandria

Cappelletti: 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 Nº 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

Death as Dasein's most certain possibility.

Megías Quirós, José Justo

Derecho y derechos en la antigüedad romana

Law and rights in roman antiquity.

Pérez Perdomo, Rogelio

Estado de naturaleza, anomia y derecho una reflexión desde américa latina

State of nature, anomia and the law. A reflection from latin america.

Rico Montilla, Mario Alejandro

Naturaleza del alma en la ética de Baruch de Espinosa

Nature of the soul in the ethics of Baruch de Espinosa.

Sevilla Godínez, Héctor

El camino hacia la metafilosofía a través de la paradoja del mundo "real" en el Mūlamadhya-makakārikā de Nāgārjuna

The way to metaphilosophy through the paradox of the "real" world in Nāgārjuna's Mūlamadhya-makakārikā

Suzzarini, Andrés

Las doctrinas socialistas

The socialist doctrines

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

Philosophical-legal aspects for the older adult university education in Venezuela.

DIKAIOSYNE Nº 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.

Aristocracy of knowledge and other forms of government at Plato's political doctrine

Suzzarini, Andrés

El filósofo gobernante y su educación como especialista en la doctrina política de Platón.

The ruler-philosopher and his education as scholar in Plato's political doctrine

III. ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

Rodríguez Puerto, Manuel

¿Es la certeza jurídica un mito? La propuesta del realismo jurídico americano

Is legal certainty a myth? The proposal of american legal realism

Sánchez, Nuria

Política, democracia y contingencia: una lectura de la Ética de Spinoza

Politics, democracy and contingency. An account of Spinoza's "Ethics"

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*

Justice and its realization as a principle, cause and element of law: a look through the roman conception of *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 Nº 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 Śaṅkara 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 gerontogía en Venezuela: una forma de innovación educativa.

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

Mario Bonucci
RECTOR

Patricia Rosenzweig
VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Aranguren
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Andérez
SECRETARIO

Alejandro Gutiérrez
COORDINADOR GENERAL DEL CONSEJO
DE DESARROLLO CIENTÍFICO,
HUMANÍSTICO Y TECNOLÓGICO