

ISSN 1316-7939

DIKAIOSYNE

Revista de filosofía práctica

Dikaiosyne N° 7
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela, 2001



7

EDITORIAL

Las palabras de aliento que nos llegan desde distintos puntos del planeta referidas a nuestra labor en *DIKAIOSYNE*, el apoyo institucional de las autoridades, del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de los Andes y de destacados académicos del saber filosófico e interdisciplinario, nos continúan motivando para la prosecución de esta actividad. Presentamos el No. 7 con la certeza de que contribuimos a orientar la reflexión sobre la diversidad de discusiones presentes y las adversidades que azotan el ambiente socio-político nacional y mundial, situaciones estas que si quienes tienen la facultad de tomar las decisiones no resuelven oportunamente y con la debida prudencia, pueden arrastrarnos a una dolorosa situación sin precedentes y, peor aún, sin tiempo para lamentar.

En este número, así como en los anteriores, entregamos a nuestros lectores trabajos que son el fruto de sostenidas y meditadas investigaciones de sus autores. Acerca de la interpretación jurídica Carlos Casanova presenta sus reflexiones desde una óptica platónico-aristotélica. En la deliberación del juez o el político —considera el autor— hay por lo menos dos extremos en tensión: lo previsto en la norma y las singularidades del caso controvertido. Ambos pueden concebirse como exigencias de la *frónesis* —palabra que designa una especial sabiduría, síntesis que se reúne en un ser inteligente dotado de prudencia—. Es imprescindible este saber —sostiene Casanova— para prescribir en cada caso lo que convenga a la sociedad, pero como ese saber no lo poseen ni la multitud ni los ricos ni el tirano, es conveniente entonces atar legalmente a los gobernantes a un riguroso cumplimiento de la ley. Sobre la base de tales consideraciones puede afirmarse que no se consolidará en un país el *estado de derecho* o la *racionalidad* sin una paciente y delicada labor civilizadora.

Como una realidad cambiante Milagros Otero explica el Derecho y retoma aquella posición de Aristóteles acerca de la necesidad de guiar al ser humano en sociedad y educarlo para que su vida tenga la mayor suma de bienestar posible en favor del bien común. Es preciso para ello que el Derecho esté en consonancia con los cambios que se van produciendo en la sociedad. Si no consigue este propósito, corre el riesgo de resultar ineficaz y causarle un daño mucho mayor. Aprender a detectar los cambios sociales, determinar aquellos frente a los cuales el Derecho debe actuar y aquellos ante los cuales

debe permanecer inactivo, resulta primordial para la justicia. Así, analiza las formas de producción del Derecho y la incidencia de los cambios sociales intentando responder a la cuestión de si debe adelantarse el Derecho a los cambios sociales o si, por el contrario, debe esperar a que éstos se produzcan, para evitar así una excesiva movilidad que imposibilite la seguridad en todos sus órdenes.

La relación entre el Derecho y la Moral como una necesidad reciproca la explica José Antonio Ramos Pascua desde una perspectiva funcional, examinando el papel que desempeña el Derecho respecto a la Moral y el que cumple ésta con relación al Derecho. En abierta oposición a las posturas centrales del positivismo jurídico desarrolla su argumentación en torno a la tesis de que ambos órdenes normativos constituyen un engranaje tan imbricado que su relación es verdaderamente necesaria y no sólo contingente como sostiene esa corriente del pensamiento iuspositivista.

Por otra parte, mediante un trabajo hermenéutico sobre los textos mismos que todavía se conservan, Marco Ortiz Palanques intenta esclarecer el pensamiento de Protágoras, así como establecer los parámetros desde los cuales ese pensamiento pudiera ser desbrozado, teniendo en consideración la controversial tesis del hombre-medida. Tomada esta proposición como afirmación universal, conduce ciertamente a la imposibilidad de la enseñanza. Pero mediante la aplicación del método que el autor explica se abren otras alternativas que posibilitarían un ejercicio coherente del saber.

Y en una dirección distinta, Malín Pino muestra una nueva visión acerca de la medicina, la enfermedad, la curación, el cuerpo, la vida y la muerte, los cuales toman nuevos significados ante la crisis del sistema médico oficial, y ante los nuevos modelos emergentes del seno de la propia ciencia médica, surgiendo así una síntesis entre lo emocional y lo racional y creando un modelo conceptual ecológico y holístico que recupera la dimensión humana como base fundamental de la ciencia médica.

Quien suscribe, analiza el imperativo categórico que propone el autor Eugenio Trías en su libro *Ética y condición humana*. Dicho análisis se hace en confrontación con el imperativo categórico kantiano, para demostrar que el imperativo de Trías carece de la universalidad y necesidad que el autor supone.

Como colaboración a la difusión y enriquecimiento de la cultura filosófica, Eduardo Vásquez traduce la Lección XV de Historia de la Filosofía de Ludwing Feuerbach (1804-1872) sobre Kant. La Lección XVI sobre Fichte y Jacobi las publicaremos en nuestro próximo número. Lecciones estas preparadas por Feuerbach para la Cátedra en la que él sucedería a Hegel pero que, por su declaración de ateísmo, nunca le fue permitido dictar.

Y en un contexto nada ajeno al filosófico se incluyen los trabajos en la Sección Interdisciplinares: *El retorno de la diosa* de Rowina Hill, constituye un aporte al esclarecimiento de la feminidad. Afirma Rowina que generalmente se habla de ello sin que se tenga una exacta intelección de su significado y que tener una lúcida conciencia de esa realidad puede resultar altamente beneficioso para la comprensión de las complejidades de nuestro mundo histórico. Por su lado, Ronald Skinner hace una revisión de la trilogía de Marco Vitruvio Polio (firmeza, utilidad y belleza, en su obra *De Re Aedificatoria*, primer tratado de filosofía de la arquitectura escrito por encargo del Emperador César Augusto, donde Vitruvio, el más dotado de autoridad en la materia en los dominios de Roma, expone su visión de *lo que debe saber* un arquitecto), y crea un nuevo modelo de comprensión de las referencias cognitivas en el diseño arquitectónico basado en seis variables, para adecuar el modelo a las exigencias de la actualidad.

Finalmente, conscientes y consecuentes con nuestros propósitos académicos relativos a la reforma de La Universidad, en esta oportunidad presentamos las reflexiones de Roque Carrión Wan en torno a la problemática inherente a la *administración de la autonomía universitaria*, cuya lectura puede convertirse en punto de inspiración y casi obligada referencia para quien se sienta éticamente comprometido con el cambio radical que La Universidad reclama.

Margarita Belandria R.

UNA VISIÓN PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA DE LA INTERPRETACIÓN JURÍDICA

*Carlos Casanova**
Maestría en Filosofía
Universidad Simón Bolívar
Caracas- Venezuela
casanova@usb.ve

Resumen

En la deliberación del juez o el político hay por lo menos dos extremos en tensión: lo previsto en la norma y las peculiaridades del caso concreto. Ambas se pueden concebir como exigencias de la frónesis. El tema central de *El político* es el de la tensión entre el respeto a la legalidad y la sujeción a lo que descubra la prudencia como exigido por las circunstancias concretas. Hace falta un saber para ordenar en cada caso lo que convenga a la polis, pero ese saber no lo poseen ni la multitud, ni los ricos, ni el tirano. Por esto, lo más conveniente es atar a los gobernantes a una estricta observancia de las normas. Sobre estas consideraciones, puede afirmarse que no se consolidará en un país el estado de derecho o la racionalidad sin una paciente y delicada labor civilizadora.

Palabras clave: política, estado de derecho, racionalidad, interpretación jurídica, frónesis, criterio clásico, criterio positivista.

A PLATONIC-ARISTOTELIAN VISION OF JURIDICAL INTERPRETATION

Abstract

In the deliberation of the judge or of the politician there are at least two extremes in tension: The one provided in the rule and the other the peculiarities of the concrete case. Both of them may be conceived as demands of the Frónesis. The main theme of “The Politician” is concerning to the

*Abogado. Doctor en Filosofía. Coordinador de la Maestría en Filosofía y profesor de la Universidad Simón Bolívar. Autor de diversos libros y artículos publicados en revistas arbitradas e indexadas

tension between the respect for legality and the subordination to that which may be discovered by prudence as demanded by concrete circumstances. It is necessary a knowledge so that to order in each case that what is convenient for the polis, but that knowledge is not possessed neither by a crowd, nor rich people, nor a tyrant. For that reason is convenient to tie the rulers down to a strict observance of rules. Taking into account the aforementioned considerations, it may be said that in a country, the rule of law or the rationality should not be consolidated without having a patient and delicate civilizing task.

Key Words: Politics, Rule of Law, Rationality, Juridical interpretation, Frónesis, Classical criterion, Positivist criterion.

En la deliberación que deben hacer el juez o el político hay siempre, por lo menos, dos extremos en tensión: las previsiones de las normas (costumbres, leyes, reglamentos, precedentes, etc.) y las peculiaridades del caso concreto. Unas y otras pueden ser concebidas como exigencias de la frónesis. El tema central de *El político* es, precisamente, el de la tensión entre el respeto a la legalidad exigido, entre otras cosas, por el hecho de que los gobernantes no suelen ser ejemplo de sabiduría, por una parte, y la sujeción a lo que descubra la prudencia como exigido por las circunstancias concretas, por la otra: hace falta un saber para ordenar en cada caso lo que convenga a la polis, pero ese saber no lo poseen ni la multitud, ni los ricos, ni el tirano. Por esto, porque los gobiernos están casi siempre en manos de sujetos de ese tipo y porque las leyes probadas por su antigüedad suelen encerrar una cierta sabiduría política, lo más conveniente es atar a los gobernantes a una estricta observancia de las normas.

Pero, por otro lado, un cuerpo enfermo, para recuperar la salud, debe sujetarse a las prescripciones de un médico, mas éste debe observar constantemente al enfermo para adaptar el tratamiento a las condiciones concretas del paciente. Si el asclepiada se va de viaje, sin embargo, deberá dejar un plan que habrá que observar rigurosamente. Mas, una vez que haya vuelto, deberá ver al enfermo y adaptar de nuevo las prescripciones. Las artes perecerían si tuvieran que ajustarse a un código legal y no pudieran adaptarse a los cambios de circunstancias o a requerimientos de cada oportunidad. Realmente, la polis es un organismo de una consistencia muy fuerte, pues ha sobrevivido al gobierno de los ineptos o a la aplicación ciega de la legalidad¹.

La influencia de los clásicos ha permeado la vida política occidental y la de otras civilizaciones. Por esto, dos mil trescientos ochenta años después de la fundación de la ciencia política por Platón, muy pocas sociedades poseen una pura democracia u oligarquía o tiranía. Casi siempre se dan mezclas como la que introdujo Timoleón en Siracusa. Y, en esas mezclas, hay un elemento “aristocrático” en el sentido de *República*: los hombres que tienen un cierto arte político o jurídico influyen, al menos como asesores, en las deliberaciones que acaban en el establecimiento de las normas; y hombres del mismo tipo suelen ocupar cargos en el sistema judicial.

Por otra parte, las universidades han institucionalizado la independencia del espíritu, y estas corporaciones, dedicadas —en principio— a la búsqueda de la verdad y a la formación de las juventudes en las ciencias o técnicas, ejercen un influjo mayor o menor en la vida política. Todo lo cual, junto a otras razones, justifica que los políticos electos por mayoría hayan de someterse a las normas sin que esto implique un daño grave para la sociedad, por una parte; y, por otra, que los jueces puedan introducir una cierta flexibilidad en la interpretación de las leyes, porque son más o menos conscientes de los bienes a los que se ordenan y pueden aplicar lo que Aristóteles llamó *epieikeia* o equidad, sin grave peligro de arbitrariedades.

Sin embargo, el positivismo² dejó una huella difícil de borrar en la vida de casi todos los pueblos de la tierra. Todo saber o arte se refiere a una parcela de la realidad. El arte médica se refiere a la salud, igual que la gimnasia, que se ordena también a la belleza y a la fuerza físicas. La zapatería, al modo de satisfacer la necesidad del calzado. La arquitectura, la de vivienda, etc, etc. Pero el arte o la ciencia política, ¿a qué parte de la realidad se refiere? es, obviamente, un saber práctico. Luego, como todos los demás, busca un bien. Pero, ¿cuál? No se trata de un bien perceptible por los sentidos. Parece, entonces, que no se trata de un bien real.

¿No es, por lo menos, sumamente paradójico que la política controle a todas las demás artes y, sin embargo, ella no se ordene a un bien real? Porque es propio de las artes contraloras buscar un bien al que se ordena el saber de la actividad controlada y la posesión de su bien propio e inmediato. Así, por ejemplo, si queremos el arte de hacer ladrillos es porque se ordena todo él, con su bien propio —los ladrillos—, al arte arquitectónico. Por esto la arquitectura controla al arte de hacer ladrillos. Si el arte arquitectónico, a su vez, se

ordenara a un bien inexistente, sería vano no sólo él, sino también el arte de hacer ladrillos, a menos que éste pudiera ordenarse a otro arte que sí buscara un bien real. Esto lo dejó establecido Aristóteles en el libro I de su *Ética a Nicómaco*.

Mas ¿a qué bien se ordena la política? La pregunta no podría responderse fácilmente, si no hubiera sido considerada por una larga tradición. Sócrates proporcionó uno de los lugares clásicos donde puede captarse la respuesta (*Critón*, 46-48). Allí se sugiere claramente que el bien que busca el saber sobre lo justo, y por oposición al que buscan otros saberes, como la gimnasia o la medicina, no es un bien corporal, sino del alma. Aristóteles completará esta distinción señalando que el saber sobre lo justo (general) es un saber práctico que, a diferencia de los saberes técnicos, busca el bien de toda la vida humana, y no de un aspecto parcial de la misma (cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 5, pasaje que está de acuerdo con *República* IV, 428-429). Este bien escapa a la mirada del positivista. En efecto, obviamente, no puede ser objeto de procedimientos físico-matemáticos o experimentales (de laboratorio, *empíricos* en el sentido, muy estrecho, de los positivistas). Pero, negada la existencia de ese bien o la posibilidad de que sea conocido, queda sin base la ciencia política o ética, de la que la ciencia jurídica es parte —bien entendidos todos los términos.

Antes de seguir adelante, vale la pena hacer una pequeña digresión, para disolver algunos posibles malentendidos. Este bien que busca la política no es una idea separada ni un género que abarque todos los sentidos de bien. Como Aristóteles mostró con tanto acierto, no hay una idea separada del bien que encarne el sentido general de todo bien concreto, ni es un género la noción de bien. Puede decirse que “el bien es lo que todas las cosas apetecen” y que esta descripción lo convierte en un *pròs hén*, como el ser. En cada ámbito concreto, el *érgon* es el bien primario; pero todos los ámbitos concretos apuntan a un solo lugar, que es el bien del cosmos. Del mismo modo que en cada ser concreto la sustancia es el ente primario, pero entre las sustancias existe una suprema que realiza más perfectamente el “no ser en otro” (pues no es ni siquiera en la materia ni depende en su actividad de otra): la sustancia separada suprema, Dios. Pero, así como no hay una ciencia universal del ser en el sentido de una ciencia que subsuma en sí a todas las ciencias particulares, tampoco hay una ciencia universal del bien. Ni siquiera hay una ciencia universal del bien humano (que es inferior y más particular que el bien del cosmos), en

el sentido de un saber que absorba a todas las artes. Mas sí hay una filosofía primera, que ya no es ciencia sino sabiduría y, de modo semejante, una técnica primera, que ya no es técnica sino prudencia, saber de la práxis³.

Con la noción del bien que persigue, se destruyó la base de la ciencia política en muchos ambientes académicos. A pesar de ello, la tradición siguió ejerciendo un peso considerable en la enseñanza de las escuelas de Derecho que, casi de modo inconsciente, transmitían una cierta prudencia político-jurídica. Sin embargo, la tradición sin ciencia, en una época de crítica racional (aunque sea sofisticada), está destinada a perecer, como muestra de modo magistral Platón en el drama de *República* I-II (327-367d) y en el mito de Er (*República* X, 614-621: en particular, 619).

No es raro, pues, que en Venezuela, para limitar ya el ámbito geográfico-político de estas reflexiones, nuestros sistemas político y judicial hayan entrado en crisis. Se hizo moda en las escuelas de Derecho enseñar que o no había un bien al que se ordenaran las normas o que no se podía conocer. En particular, que lo justo (el *ius* de los romanos o *tò dikaion* de Aristóteles) no podía ser objeto de ciencia alguna. Esto sentado, se insistía hasta la saciedad en que había que obedecer a las leyes, ciegamente. Pero la misma estructura de las normas escapaba a una comprensión inteligente, pues no se buscaba el origen de ellas (la situación que pretendían ordenar) ni se estudiaba el tipo de argumentación que permitía discernir en las diversas circunstancias qué era un bien político. Para colmo, muchas de esas normas eran copiadas de países que se encontraban en circunstancias muy distintas de las nuestras. Con lo cual fue creándose un abismo hermenéutico entre la realidad a la que pretendían ordenar las normas y su aplicación, por una parte; y la actividad política, legislativa o judicial, por otra⁴.

Es claro que la misma persuasión de los jueces de primera instancia de que deben someterse ciegamente a la legalidad tiene un fin político, semejante al que movió a Aristóteles a sostener en la *Retórica* que “corresponde a las leyes bien dispuestas determinarlas por sí todo, en cuanto sea posible, y dejar a los que juzgan lo menos posible”⁵: es mucho más fácil, sostenía el Estagirita, encontrar unos pocos legisladores prudentes que muchos jueces sensatos; además, se necesita tiempo para deliberar bien, y los jueces muchas veces están urgidos por los muchos negocios; y, finalmente, “el juicio del legislador no es sobre lo particular, sino sobre lo futuro y lo general”, mientras “el juez se

enfrenta ya con lo particular”, razón por la cual es muy fácil que su juicio se vea turbado por pasiones como la amistad o el odio o la compasión o, incluso, por una mezcla de propio interés.

Los Estados modernos son demasiado grandes para que puedan encontrarse jueces suficientes de primera instancia que sean confiables. Pero la segunda instancia y, en particular, la Casación o el Tribunal Supremo, debían haber cumplido la función de flexibilizar la interpretación de las normas y de adaptarlas a la realidad social. No se da de ordinario, en efecto, en los regímenes modernos, que los jueces de instancias superiores tengan que dar un juicio precipitado, ni que estén tan expuestos como los jueces de Sócrates a los juegos pasionales. La razón seguramente se encuentra en esa mezcla de regímenes semejante a la que dispuso Timoleón para poner remedio a los males de Siracusa: suele haber, sin duda, un elemento aristocrático en el sentido de *República* en los tribunales y, en particular, en los de alzada y en los supremos⁶.

Mas, una vez que la opinión de la inexistencia de un saber sobre lo justo invadió las mentes aun de los más altos juristas de la estructura judicial —en parte, sea dicho de paso, por la pereza que movía a no investigar los antecedentes y el sentido de las instituciones ni su adecuación al contexto al que debían aplicarse—, se produjeron varios efectos muy graves.

Los clásicos sabían bien que el saber práctico se diferencia del técnico porque aquél es una virtud. Y como tal, necesita de un cierto orden de los apetitos (cfr. *República* III, 404-409 —sobre el médico y el juez— y *Ética a Nicómaco* VI, 5 —sobre que en las técnicas es preferible el que hace daño voluntariamente, pero en las prácticas no—). Pero la base del orden de los apetitos es el recto amor. Y el amor nace o se nutre de la contemplación de la belleza (cfr. *Fedro*, 250-257; y *Banquete*, 202-212). Si, pues, un joven aprende, llevado de sus impulsos animales, a contemplar la belleza sensible, que es patente a sus ojos, pero no es formado para contemplar otro tipo de belleza, dicho joven será un bárbaro, aunque conozca mil técnicas. No es una tarea sencilla hacer que un muchacho dirija sus ojos a la realidad inteligible. Y si, en el ámbito concreto de la preparación para la actividad judicial, no sólo no se procura dirigir su mirada hacia lo justo, sino que se le enseña insistentemente que éste no existe o no se puede conocer, difícilmente se despertará un amor sensato en el joven. ¿Por qué habría de inclinarse la balanza en un caso concreto que considere un

juez así formado hacia la parte que señale la legalidad, que la señala arbitrariamente, no por una exigencia de lo justo (que no existe o no se puede conocer), y por qué no podría inclinarse hacia la parte que le ofrezca mayor provecho económico o mayor seguridad personal al juzgador? Más todavía. Aun en el caso de que quisiera cumplir bien su trabajo ¿cómo podría tener criterio correcto para decidir si no tiene experiencia de lo justo, o cómo evitaría que se le torciera el juicio si no tiene su mirada y su afecto fijos en la regla que puede rectificarlo?

Además, el formalismo, sobre todo de nuestra Casación Civil, enajenó totalmente la opinión del sistema jurídico que tenían los justiciables. Las partes se someten a la autoridad judicial en primer lugar porque de hecho está constituida en autoridad, lo cual depende de acontecimientos históricos más o menos misteriosos; pero, en segundo lugar, porque suponen que van a encontrar en ella un criterio sabio y desinteresado. Si no se sienten en modo alguno persuadidos por las decisiones de los tribunales, porque éstas han perdido contacto con la realidad ordenada, la autoridad misma de los jueces se erosiona.

Con fundamento en todas estas consideraciones, puede señalarse que nunca se consolidará en un país la fuerza del Derecho o la racionalidad práctica frente a la pugna de intereses que siempre hay en el seno de la sociedad, sin una paciente y delicada labor civilizadora. Las revoluciones hechas a zancadas e improvisadamente sólo consiguen agravar el estado de cosas y exponer la sutil autoridad de la persuasión a la grosería del populacho manipulado mediante consignas superficiales, o a la voluntad de un tirano o a los intereses de la oligarquía, si ésta triunfa de sus adversarios demagógicos. Una acción revolucionaria sensata tendría que formar pacientemente cuadros de jóvenes que estuvieran dispuestos a servir a su país y al bien práctico, por encima de intereses de facciones; jóvenes que, sin sufrir presiones excesivas, pudieran luego actuar racionalmente⁷ en los diversos organismos públicos: universidades, liceos y escuelas, ministerios, tribunales, escuela de administración pública, servicios diplomáticos, partidos políticos, policía, fuerza armada, administración de empresas públicas, etc. Pero una revolución de este tipo necesita tiempo y buena fortuna...

En el ámbito jurídico, que es el que más directamente nos ocupa ahora, una revolución de este tipo llevaría a reintroducir en el sistema el arte del *ius*. Arte dialéctico o tópico como el de los pretores romanos, que vivifique de nuevo,

con una verdadera tradición sapiencial, el debate deliberativo de las asambleas populares (cámaras municipales y Parlamento, sobre todo) o de los tribunales colegiados o de los mismos litigantes junto al juez. Éste sería el único modo de escapar de las alternativas maléficas que considera Platón en *El político*: sujeción rígida a unas leyes no necesariamente adecuadas a la cambiante realidad social o sujeción a un gobierno arbitrario y ciego de la multitud o de los ricos o de un tirano, que no tenga en cuenta, en cualquier caso, más allá de los intereses de una facción, las exigencias del Derecho.

Notas bibliográficas

¹ Platón tuvo ante los ojos de su alma las experiencias de la crisis ateniense provocada por las leyes draconianas y la medicina que usó Solón para superar dicha crisis; de la aguda crisis de Siracusa, y del triste remedio que representaron los Dionisios; de la Atenas agitada por las pasiones de la multitud, que fue destruida por la Guerra del Peloponeso; de tantas ciudades oligárquicas que cayeron en procesos revolucionarios por el descuido de la justicia en la distribución de los bienes.

² Con sus antecedentes y sus secuelas doctrinales.

³ Ese saber, por cierto, no es un saber deductivo *more geometrico*. Al contrario, es un saber tópico, pues cada disciplina debe adaptarse a la realidad a la que se refiere y el bien práctico no puede determinarse en abstracto, sino en cada situación concreta.

⁴ Abismo que, por cierto, está muy lejos de ser llenado por doctrinas marxistas o postmodernas, estructuralistas o postestructuralistas, pues todas esas son doctrinas que han sido pensadas para ambientes culturales distintos del nuestro. El marxismo es un caso paradigmático: ¿Cómo iba a tener aplicación a sociedades que no habían atravesado la revolución industrial? Ni siquiera en Rusia pudo aplicarse verdaderamente.

⁵ 1354a31-1354b16. Debo al profesor Eduardo Piacenza haber reparado en este pasaje.

⁶ Se encuentra aquí la razón más profunda por la que me parece que fueron profundamente erradas, suicidas, las sentencias del 19 de enero y de septiembre de 1999 de nuestra extinta Corte Suprema de Justicia: los tribunales y, en particular, el Supremo, están para custodiar el Derecho y defenderlo de toda agresión, aunque provenga de la mayoría.

⁷ Sé que en ámbitos culturales donde ha llegado a ser poderosa la tradición analítica, hay una fuerte alergia al término “racional”. Sin embargo, debe considerarse que dicho término tenía una significación mucho más amplia en la tradición platónico-aristotélica: no está en pleito con todo amor, sino sólo, digámoslo así, con un amor dionisiaco desordenado.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL PROTÁGORAS HISTÓRICO Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA τέχνη RETÓRICA

*Marco Ortiz Palanques**
Escuela de Ciencias Políticas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
ortizmar@telcel.net.ve

Resumen

Se intenta realizar una interpretación del pensamiento de Protágoras a partir de los textos mismos que de él se conservan, así como establecer desde cuáles parámetros pudiera considerarse el pensamiento de Protágoras, sin señalar de plano la existencia de una contradicción entre su modo de pensar y su práctica. El hombre-medida, tomado como afirmación universal, impide ciertamente la posibilidad de la enseñanza. Pero si separamos los niveles entre la descripción de la percepción y la efectiva realización de ésta se abre la posibilidad de un ejercicio coherente de la práctica de la enseñanza que intente cambiar las percepciones del hombre y limita el ámbito de aplicación de la frase sobre el hombre-medida a su relación con los objetos sensorialmente percibibles. Este camino es el de la “trascendencia” del sistema de Protágoras. En ella, la tesis del “hombre-medida” sirve para explicar una forma de mundo desde otro mundo que lo contempla. De ser cierta, la “trascendencia” permitiría dar cuenta de un sistema completo que volviera unitaria no sólo la actividad reflexionante del sofista, sino ésta con su actividad de maestro de sabiduría.

Palabras clave: Protágoras, techne, relativismo, trascendencia.

* *Politólogo y Magister en Filosofía. Profesor Agregado de la Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Los Andes. Ha publicado: “Leviathán y Behemot: El mito y la redefinición hobbesiana” (Revista Presente y Pasado No. 4, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Julio-Diciembre de 1997), “¿Es ‘estasiología’ un término adecuado para nombrar la ciencia que estudia los partidos políticos?” (Politeia, UCV, en prensa), entre otros. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre el cambio generacional en las presidencias venezolanas.*

THE PROBLEM OF TRUTH IN THE HISTORICAL PROTAGORAS AND THE ESTABLISHMENT OF THE RHETORICAL *TEXNH*

Abstract

This is an attempt to interpret Protagoras' ideas on the basis of authentic surviving texts and to study viable approaches to his thought without directly confronting the contradiction between his way of thinking and its practical application. As a universal statement, "man-measure" is an obvious obstacle to teaching. But if we establish levels between describing what perception is and how it actually works, then we open up the possibility of a coherent, practical pedagogical exercise, which attempts to change human perception and limits the application of "man-measure" to physically perceptible objects. This is the way to "transcendence" in Protagoras' system, in which the "man-measure" statement is a way of explaining the world from another world which is observing it. If it is valid, "transcendence" would allow us to give an account of a complete system, and would unify not only the sophist's reflections, but also unify these with his activities as a teacher of wisdom.

Key words: Protagoras, τέχνη, relativism, transcendence.

Introducción

Lo considerado como palabras del propio Protágoras y que ha llegado hasta nosotros es muy poco y se reduce a unas pocas frases¹. Su principio del hombre como medida, su negación de la cognoscibilidad de los dioses y el principio de hacer fuerte el discurso débil. De otro lado, la mayor parte de su interpretación proviene de Platón y Aristóteles, siendo inseguro dónde termina lo verdaderamente "Protágorico" y dónde comienza lo de Platón y Aristóteles, por lo que se hace poco confiable el nivel de acercamiento al sofista. Sí es posible, sin embargo, reconstruir, de las sentencias que han permanecido, una concepción del mundo y una posición acerca de lo que sea verdadero. Intentaremos aquí llegar a una conclusión respecto a lo que Protágoras consideraría que es la "verdad", basándonos principalmente en los mismos textos que se han conservado. Las interpretaciones de Platón que introduciremos sólo serán usadas de forma aclaratoria frente a las preguntas que ya se hacían en la época clásica y que permanecen todavía. Finalmente, se introducirán algunas ideas

modernas que permitan aclarar la posición de Protágoras y mostrarla como una posibilidad de pensamiento digna de seguir siendo tomada en cuenta.

Los textos

Los textos a estudiar aquí son fundamentalmente cuatro. En primer lugar su afirmación de 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” (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)². Luego tenemos lo que dijo sobre los dioses: “Acercas de los dioses no puedo saber, ni cómo son ni cómo no son, ni la forma como tales sean. Pues muchas cosas impiden conocerla, siendo no clara y corta la vida del hombre” (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοί τινες ιδέαν· πολλὰ γάρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου)³. En cuanto al arte retórico, tenemos las frases: “Acercas de todo hecho hay dos discursos que yacen opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις)⁴ y “hacer fuerte el discurso débil” (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)⁵.

Discusión

De estos textos y sus interpretaciones se ha concluido la existencia de un relativismo casi absoluto en el pensador, el cual debe ser colocado en justa perspectiva visto el hecho mismo de haber pronunciado estas frases. Veamos la primera frase sobre el “hombre-medida” (ἄνθρωπος μέτρον). Es interpretación casi universal y heredada de Platón⁶ que con su afirmación Protágoras se refería a cada hombre en particular y para nada a la especie. La frase en sí posee dos partes. La primera es completamente afirmativa: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Esta frase señala una cualidad de todos los hombres, pero no restringe la posibilidad del medir las cosas solamente a la especie humana⁷. La siguiente parte de la frase (de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son) indica el modo en que se realiza la medición. Esta medición no es una operación cuantitativa, como se desprende del contexto mismo de la frase. Aun sin pronunciarnos acerca del cómo de la operación de “medida” es obvio que esta tiene que ver con la calificación del

ser de las cosas. La primera distinción establece que hay “cosas que son” y “cosas que no son”. El calificar a una “cosa” como existente no presenta problemas. Ahora bien, ¿cómo puede una cosa “no ser”? El término usado por Protágoras puede ayudarnos al efecto. La palabra “χρΖμα” no se refiere únicamente a cualquier objeto sino a uno que es útil (en el mismo sentido originario de la res latina), capaz de producir incluso riqueza; es decir es una “cosa calificada como útil”. En este sentido uno puede toparse con un “objeto no útil” y decir entonces que no es χρΖμα. Esta apreciación, de ser correcta, reduciría significativamente el ámbito de aplicación de la frase y retrotraería a cada hombre en particular la responsabilidad de calificar algo como útil o no útil. El término χρΖμα, por su lado, no pareciera significar “medida cuantitativa”, sino más bien delimitación y, por lo tanto, definición. No se califica, así, cuánto tiene de ser o de no ser un objeto y sí se lo define como siendo o no siendo⁸. Todos estos sentidos no ocultan, sin embargo, el hecho fundamental que es el hombre el que realiza estas calificaciones para sí mismo.

Protágoras coloca el centro del conocimiento en lo personal y, de esta manera, la verdad es para cada hombre “su verdad”. El propio convencimiento de algo, así sea compartido por todos, es un punto del cual se parte para establecer si una persona posee o no un conocimiento. Paralelamente, establecemos una diferencia entre esto que acabamos de afirmar y la existencia externa de un algo “real” frente al cual decimos “lo conozco”, “no lo conozco” o “me equivoqué porque no era como yo creía”. Esta segunda cara del conocimiento es igualmente ineludible; pero no relega lo individual del poder decir “yo sé”. Planteada así la cuestión pareciera que Protágoras tajantemente sólo toma lo individual y deja lo externo del conocimiento como no siendo tal conocimiento. Pero ¿son en realidad dos maneras contrapuestas de concebir el problema del conocimiento? o, más bien, ¿no es éste uno de los problemas de concebirlo? Con la contraposición realizamos una separación en la cual cada quien “tomará posición”; pero que en manera alguna atrapa lo central de que si “yo sé que conozco algo” cómo eso cambia para convertirse en erróneo un momento después. La psicología y la ciencia en general ofrecen soluciones parciales a este asunto. La primera busca las causas del cambio en movimientos de las pasiones individuales que surgen de la reinterpretación propia de los acaeceres cotidianos de mi mundo circundante. La ciencia, por su parte, establece una clara separación entre lo que se “sabe” por su propio procedimiento

y lo demás, estableciendo esa “piedra de toque real” que le permite decir el *qué es* de los entes; es decir, se lanza por el segundo camino.

Pero Protágoras enseñaba, y al hacerlo aceptaba que existía la vía de lo externo y que quien no compartiera su frase “se equivocaba” aunque la misma frase supusiera la inexistencia del error. Hay dos posibles soluciones a esta dificultad que merecen ser exploradas, antes de afirmar que Protágoras era contradictorio en su conducta y su doctrina. La primera establecería la existencia de una sola “verdad” que englobe ambas posturas. La segunda señalaría la existencia de al menos dos niveles, cada uno con su propia “verdad”, con un filósofo confuso en su doctrina, pero claro en su actuar frente a cada uno de ellos. La solución a este problema debe venir de la concepción de verdad que se tenga y su relación con el conocimiento. Si suponemos que de todos los juicios que poseemos unos son verdaderos (y forman conocimiento) y otros son simples opiniones (y no forman conocimiento) volvemos a la posición de la ciencia y de quienes consideran que existe un “real” que debo medir con mis juicios. Protágoras no pensaba aparentemente así. Para él, la posesión de “su propia verdad” era un hecho con el cual el hombre vivía cotidianamente, pero que era posible trascender y, trascendiéndola, poder separarla del sujeto para objetivarla. Es decir, establece una separación entre el actuar cotidiano y la reflexión sobre ese actuar y al separarlos no puede menos que ver que la verdad reside en cada hombre para sí. Lo común a ambos niveles es el convencimiento de que “eso es así” (el hombre como medida), pero en el cotidiano no se hace patente y sólo se actúa “bajo él”, pero sin darse cuenta de su existencia.

Demostrar lo “trascendente” de esta idea en Protágoras por el hecho de que él se muestre consciente de ella queda velado por la escasez misma de los textos que con seguridad puedan atribuírsele⁹. Así, no encontramos una opinión, recogida por alguien, que concuerde punto por punto, con lo que pretendemos afirmar. Poseemos, sin embargo un texto del cual se puede desprender que él sí consideraba que ello era así. Su afirmación acerca de la incognoscibilidad de los dioses y lo divino nos permite comprender mejor su postura sobre la “verdad”. Haremos una crítica de este pasaje no como ejemplo de agnosticismo, sino como un planteamiento de los límites del hombre-medida.

Si pensamos al hombre como medida “de las cosas que son en cuanto que son” y a los dioses como perteneciendo a las “cosas que son”, cada uno de

nosotros debería asignar las características que le parecieran a ellos. Ahora bien, esta interpretación, que sería la consecuente con el primer texto del hombre-medida, no es la conclusión de Protágoras. Afirma más bien el filósofo que los dioses no pueden ser conocidos ni positiva ni negativamente. Las determinantes de esta conclusión son la ausencia de claridad y la cortedad de la vida del hombre. Aquí está el punto central. Hay unas limitantes en el hombre mismo que le impiden llegar a conclusiones sobre un determinado tipo de objeto en particular. Protágoras no es un Jenófanes, que considera las características asignadas a los dioses como obra humana. No piensa Protágoras en la existencia de una única manera de juzgar. Tampoco afirma que el hombre-medida pueda excederse hasta poder juzgar “sobre todas las cosas”. Por el otro lado, si pensamos al hombre como medida “de las cosas que no son en cuanto que no son” y a los dioses como perteneciendo a las cosas que no son, el razonamiento es semejante al anterior. No hay modo de clasificar a los dioses en este grupo por la incapacidad originaria de la condición humana.

Esta incapacidad de clasificar un determinado tipo de objetos como perteneciendo a las “cosas que son” o a las “cosas que no son” establece una primera limitación a la afirmación originaria. La existencia de este “tercer espacio” supone que lo afirmado sobre él está “fuera de la verdad”, pues se establecerían juicios en un área que queda excluida del humano conocimiento. Dicotomizando, podríamos decir que existe el mundo de los objetos a los cuales se dirige el hombre-medida, incluyendo en él tanto las cosas que son como las que no son y el mundo de lo incognoscible para el hombre. En lo cotidiano se pueden hacer afirmaciones acerca de los dioses; pero estas, para Protágoras, estarían desprovistas del carácter de la “verdad”.

El hacer la división de estos dos mundos supone una concepción unitaria previa de lo humano, desgajada en lo que no es impedido por la falta de claridad y cortedad de la vida y lo que sí lo es. Esta visión unitaria previa es la “trascendencia”, en la cual podemos señalar la existencia de principios que expliquen ambos mundos. La afirmación del hombre medida se dirige a aquello para lo cual la vida del hombre es clara y larga; mientras que los dioses están del otro lado.

Desde esta trascendencia se dirige Protágoras al mundo de lo cognoscible y, teniendo el poder de la verdad que lo sustenta, da cuenta de la posibilidad de manipularlo. Este es el tema de los dos últimos pasajes. En ellos se afirma la

existencia de dos discursos opuestos sobre un hecho y la posibilidad de hacer fuerte el discurso débil. La existencia de dos discursos opuestos sobre un mismo hecho es consecuencia de su propia concepción del mundo del saber antes que una observación de hecho, aunque se verifique empíricamente. Dado que cada hombre posee su propia “verdad” de un hecho, con igual grado de realidad es posible pensar en una reducción de todas las posiciones posibles a dos antagónicas (ἀντικειμένοι). Aunque ambas posean la misma jerarquía, en lo cotidiano, por una razón u otra, se puede concebir una que “parezca” más débil. Si esto es así, es porque lo contrario también es posible, pues tiene la misma jerarquía. Aquí se encuentra la fundamentación de la τέχνη sofística, la posibilidad de cambio en los objetos, que no viene a ser otros más que los mismos hombres, en sus “verdades”.

Las consecuencias de esta manera de pensar para la retórica no debían hacerse esperar. Su posición filosófica considera que existe una igualdad inicial entre los hombres y que, en el campo de lo cotidiano, cualquier afirmación es verdadera. La habilidad en lograr dicho cambio desde el nivel “trascendente” depende de la instrucción, la capacidad del instruido y lo “fuerte” o “débil” del discurso. Con Protágoras la retórica deja de ser el saber obtenido únicamente por la experiencia más o menos sistematizada y se convierte en un punto intermedio entre la filosofía (tanto la ontológica como la política) y la actividad política práctica. Este sofista introduce un aspecto fundamental para nuestra investigación y es que el saber retórico posee una fundamentación en el modo de ser del hombre, siendo susceptible de una aplicación práctica, es decir, de convertirlo en τέχνη. Por ello, desarrollaremos ahora el problema de la τέχνη en Protágoras y sus relaciones con lo hasta ahora expuesto y los puntos de coincidencia con una perspectiva actual de concebir el conocimiento que revela la actualidad de su reflexión. Nos apoyaremos en algunos textos de Platón que no contradicen, a nuestro juicio, lo que se ha venido exponiendo hasta ahora del Protágoras histórico y que pueden ayudar a clarificar la cuestión.

El puesto de la τέχνη

La evolución del pensamiento de Protágoras en τέχνη transformadora de la realidad, no se encuentra con precisión en ninguno de los pasajes que se le atribuyen. Intentaremos ahora, hacer un ensayo de por cuál camino se puede llegar a ella, puesto que Protágoras mismo no se limitaba a expresar su pensa-

miento, sino que era un sofista que educaba a sus discípulos para la acción política. Posiblemente la identificación de su labor reflexionante como τέχνη nunca quedó explícita en el sofista. Ciertamente, hay una aparente contradicción entre el hecho de que todas las percepciones sobre un objeto, aun siendo disímiles, sean verdaderas y la posibilidad de enseñar. Así, exploraremos este problema en orden a establecer una posible respuesta de Protágoras al mismo.

La transmisión del conocimiento para la manipulación de objetos (opiniones en nuestro caso) sólo puede ser abordada desde un fondo mismo de comprensión mutua entre el maestro y el aprendiz. Esto, que es fácilmente entendible cuando hay un acuerdo previo acerca de lo que un objeto “es”, se complica cuando se sostiene que cada cual posee una representación de los objetos que, al menos, es “no falsa”. Ahora bien, Protágoras enseñará al discípulo cómo cambiar esas opiniones. Hay aquí dos niveles y ambas usan el lenguaje para su manifestación: el meramente representativo de los objetos y el lógico, por el cual se afirma la validez de las representaciones y cómo variarlas ¿Cuál es el vínculo, de haberlo, entre ambas? Tal como nos presenta su afirmación del hombre-medida Protágoras pareciera querer dar a entender que todo son opiniones como representaciones de la realidad. Ahora bien la caracterización de estas representaciones sólo es posible cuando se constituyen en objetos y ello, a su vez, requiere del nivel lógico que las califique como existentes y mudables de una persona a otra. La teoría de Protágoras pareciera, en una primera mirada, negar la posibilidad de comprensión mutua, dado que cada hombre sería poseedor de “su verdad”, sin disponer de una lógica común que permitiera dar cuenta colectivamente de los objetos. La transmisión de algo es aparentemente imposible; pero Protágoras enseña y al hacerlo pasa al discípulo su conocimiento. Aquí exploraremos la concepción de τέχνη para ver en qué medida lo realizado por Protágoras pudiera calificarse como tal.

En cierto sentido, la posibilidad de una τέχνη se opone a la φύσις y la teoría del hombre-medida de Protágoras describía, de alguna manera, la φύσις humana. El cambio logrado intencionalmente sobre un objeto tiende a trastocar su naturaleza, sugiriendo que “pudo haberse dejado así”. Las opiniones, sujetos del cambio intencional para Protágoras, aunque particularmente pudieran ser producto de una convención (νόμος) tenían un origen general en la “forma de ser” (φύσις) del hombre¹⁰. Trastocarlas mediante la τέχνη sugiere que se ha observado alguna característica susceptible de convertirse en instrumento para la transformación, de tal manera que el *ordo naturae* dejaría de ser tal,

para ser controlado mediante la voluntad del hombre. La teoría de Protágoras explica la naturaleza y, haciéndolo así, posibilita la técnica. No tiene ninguna intención de dejar las cosas “tal como son”. Por el contrario, la τέχνη se sostiene en un “conocimiento cierto” de cómo son las cosas y niega que ellas puedan ser sólo de una manera. Aspira a un mundo no natural; pero conociendo las reglas de esa misma naturaleza.

Comenzaremos nuestra exposición de la relación entre la doctrina de Protágoras y la τέχνη con el planteamiento hecho por Hermógenes¹¹, en el diálogo *Cratilo*, de que las denominaciones son siempre correctas. Esta idea es identificada rápidamente por Sócrates como perteneciente a Protágoras. Hermógenes dice que tanto el nombre que puede asignar él como el que Sócrates ponga serán correctos y que el mismo principio se sigue en los nombres que ponen los diferentes pueblos. El nombre puede ser diferente pero el objeto mentado es el mismo y todos los nombres son correctos.

En efecto, Sócrates, yo no concibo, por mi parte, más que una manera justa y exacta de denominar: yo puedo designar cada objeto con un cierto nombre que haya establecido yo; tú, con un cierto nombre establecido por tí. Lo mismo ocurre con las diferentes naciones. Yo veo que a las veces cada una de ellas asigna un nombre distinto a los mismos objetos, y veo que de esta manera unos griegos se apartan de otros griegos, y los griegos de los bárbaros¹²

Puesto que Hermógenes reconoce que ésta no es su manera de pensar, la tesis es rápidamente refutada, a diferencia de la extensa y detallada refutación hecha en el *Teeteto*¹³. La refutación planteada en el *Cratilo* es sencilla, se basa en el principio de identidad: Si hay algo que pueda ser llamado «razón» y «sin razón» esta distinción es opuesta a decir que todos tengan la verdad (i.e. que todos sean razonables). La aceptación de una significa el rechazo de la otra y Hermógenes ya se ha mostrado dispuesto a rechazar la tesis de Protágoras, por lo que nos quedamos con el principio de que hay «razón» y «sin razón». Hechas las cosas así, Protágoras podría decir que no se ha demostrado (sólo se ha aceptado como evidente) la validez de la tesis «Hay algo razonable y algo irrazonable» y que, para quedar efectivamente refutado debe mostrarse que esto es así. Tanto mejor si se encontrase en su propia tesis este principio.

Exploraremos aquí la posibilidad de que el argumento por el cual “hay algo razonable y algo irrazonable” esté efectivamente en Protágoras; pero que su presencia no signifique una refutación de su teoría como un todo. Sostengo que hay en Protágoras dos concepciones de lo que nosotros llamaríamos “verdad”, diferentes la una de la otra, o que al menos donde nosotros diríamos “verdad” él no lo dice o tiene otro modo de decirlo. Según el mismo Platón, Protágoras dice que, si bien cada uno puede tener un parecer propio de algo, es posible, mediante algún tipo de manipulación hecha por el *sabio* que cambie ese parecer. Así, dice Sócrates, parodiando a Protágoras:

yo afirmo que la verdad es como he escrito: que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que a uno se manifiestan y son unas cosas, y a otro, otras diferentes. Yo no digo que no existan la sabiduría y el sabio, pero sí mantengo que es sabio el que de nosotros, pareciéndole y siendo para él una cosa mala, consiga produciendo una conversión, que parezca y sea buena¹⁴.

De esta cita destaca, en primer lugar, que Platón ponga en boca de Protágoras «yo afirmo que la verdad es», puesto que si todas las tesis son verdaderas, no tendría por que afirmar que la suya lo es. Pero si lo afirma es porque espera que la contraria (hay una medida de las cosas independiente de los criterios particulares) sea falsa. En el capítulo anterior hemos explorado tanto la posibilidad de considerar la teoría del hombre medida como “por encima” de las afirmaciones del mundo ordinario como la de que quede incluido en ese mundo. En la primera posibilidad, distinguíamos dos niveles: uno donde sí hay un algo que nosotros (y, por lo visto, Protágoras también) llamaríamos verdad, que es aquel dónde él formula su tesis y otro, el de las opiniones que se hacen los hombres a partir de sus percepciones, donde todas son verdaderas (o no existe ni la verdad ni la falsedad). En defensa de la segunda posibilidad, parecería que Protágoras pasa, sin avisar, de nivel en nivel, lo cual podría interpretarse como que incluso su afirmación del hombre-medida tiene el mismo valor que cualquier opinión acerca de las cualidades de los objetos sensoriales.

Ahora bien, el problema se presenta en este punto de la siguiente manera: ¿cómo hace el sabio esta conversión de lo malo a lo bueno? si no posee un

criterio que le permita discernir y “manipular” su propio universo representativo más allá de esas mismas representaciones y siendo que tiene como objetivo el cambiarlas. Puesto el argumento de otra manera: El sabio, o quien aspira a serlo, debe poder cambiar las sensaciones de sí mismo, de otro o de un grupo de personas y en ese intento puede fallar. Así, cuando no se logra el cambio deseado: ¿Qué nombre le pondremos a este método fallido? Protágoras niega que sea “falso” (todo es verdadero; pero al no existir lo verdadero tampoco puede existir lo falso); pero debe ser algo y el éxito en el cambio (su contraparte) debe tener también algún nombre. Protágoras, según Platón, afirma que este cambio es posible y que el sabio es el que lo hace; es más, toda su enseñanza está dirigida a lograr estos cambios en el parecer y las sensaciones ¿Cómo se llama ese conocimiento? El nombre que usaban los griegos era el de τέχνη.

Visto que los sofistas se dedicaban a actuar de modo tal que su conocimiento pudiera producir un cambio, el término más acorde a su actividad es el de τέχνη, puesto que esta palabra designa un saber orientado a la acción y que puede cambiar los objetos (hombres en el caso de los sofistas)¹⁵.

La techné consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza tal saber en su aplicación práctica¹⁶.

La persona que más se destacaba en la ejecución de una techné era relacionado con el término σοφία y de allí, tal vez, la designación de «sofistas» a estos personajes que se encauzaban a un saber de acción.

el término sophía se emplea en las artes para designar a aquellos hombres que son los más perfectos poseedores de su técnica, por ejemplo, se aplica a Fidias como escultor y a Policeto como estatuario. En este uso, pues, sophía quiere decir sólo excelencia artística¹⁷.

El universo al cual dedicaban su actividad y deseaban cambiar era el de la opinión de las personas ante una asamblea, y éstas opiniones, de la misma manera que los objetos, simplemente eran datos, ni verdaderos ni falsos (o, más bien, como existentes, todos verdaderos). Esta «traducción» a la actual terminología «sujeto-objeto», deja un vacío en cuanto a cómo el sabio llega a

su propio conocimiento. Sus percepciones estarían sujetas al mismo principio de Protágoras; pero él sugiere que lo que él dice es «verdad» y otra cosa que se diga es «falsa». Para llegar a ello, Protágoras debe poseer otro tipo de conocimiento que le permita superar las percepciones. El desarrollo de una lógica argumentativa, aunque no expresa ni desarrollada, le permite a Protágoras acceder a este tipo de conocimiento. Un ejemplo de ello lo coloca Platón en su *Protágoras*, donde no acepta un argumento de Sócrates y niega su validez absoluta. La discusión se centra en si es equivalente la proposición «los hombres valientes son atrevidos» a «los hombres atrevidos son valientes». Protágoras lo niega argumentando que el universo de «atrevido» incluye tanto a los instruidos (valientes) como a los no instruidos

Protágoras: No te acuerdas bien, Sócrates, de lo que yo te he respondido. Me has preguntado, si los hombres valientes eran atrevidos; te he dicho que sí; pero no me has preguntado si los hombres atrevidos eran valientes, porque si me lo hubieras preguntado, te habría respondido que no lo son todos. Hasta aquí queda en pie mi principio: que los hombres valientes son audaces; y tú no has podido convencerme de que es falso. Haces ver perfectamente que unas mismas personas son más audaces cuando están instruidas que cuando no lo están, y más audaces las instruidas que las no instruidas, y de aquí te complaces en deducir que el valor y la sabiduría no son más que una sola y misma cosa. Si este razonamiento ha de valer, podrías probar igualmente que el vigor y la sabiduría no son más que uno [...]¹⁸

Pero yo nunca he concedido ni concederé que los fuertes son vigorosos; sólo sostengo que los vigorosos son fuertes; porque estoy muy distante de conceder que el vigor y la fuerza sean una misma cosa. Porque si los hombres valientes son audaces, no se sigue de aquí que los hombres audaces sean valientes. La audacia, en efecto, procede del estudio y del arte y algunas vez de la cólera y del furor, y lo mismo sucede con la fuerza; y el valor procede de la naturaleza y del buen alimento que se da al alma¹⁹.

Ostensiblemente, Protágoras no ha llegado a este conocimiento únicamente por su «percepciones», sino que ha desarrollado un procedimiento para distinguir conceptos, elaborar definiciones y, lo más importante, juzgar la validez de las proposiciones. Este conocimiento, a diferencia de la opinión que surge de una percepción, debe ser enseñado, es una τέχνη que, en última instancia permite manipular un universo particular de representaciones para lograr un cambio. ¿Se corresponde esto con lo que Protágoras en realidad pensaba?. Platón pone en boca del sofista una afirmación que pareciera contraponerse a la diferenciación que hemos establecido. En ella, Protágoras asegura que aún el sabio lo que tiene son opiniones no falsas y jerarquiza las «disposiciones» del alma en convenientes y no convenientes, que, tal vez, estén relacionadas con lo efectivo o no de un quehacer:

... una disposición perniciosa del alma origina opiniones de la misma naturaleza, y ... una disposición conveniente da lugar a opiniones de igual índole, a las que algunos por inexperiencia llaman verdaderas. Yo, por el contrario, considero unas más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas [...] unos hombres son más sabios que otros sin que ninguno tenga opiniones falsas, y es preciso que tú seas medida, te guste o no te guste²⁰

¿Convenientes respecto a qué? Pareciera que respecto de alguna *bondad* última, que es diferente de la verdad. En todo caso, volvemos atrás ¿Cómo hace el sabio para cambiar algo si todo es relativo? Cuando Protágoras dice que considera más convenientes unas opiniones que otras, nuevamente está poniéndose en el plano no relativo; pero pareciera que él mismo no separa ambos niveles e intenta que esa bondad o esa conveniencia sean formadas por la percepción para, a partir de allí, formular un esquema realmente unitario y no dual como el que estamos avizorando. La imposibilidad de este esquema unitario es lo que ataca Sócrates, como un argumento de fondo a lo largo del *Teeteto*. Protágoras entiende, a mi juicio, que unos pareceres son más efectivos que otros y que su «verdad» puede ser «más verdadera» que la de otros en la medida que puede producir el cambio en una actitud, permitiendo, por lo tanto, el asentar los puntos comunicables al discípulo, más allá de las percepciones que posee. Protágoras negaría el hecho de que sean “verdaderas” en algún sentido; sin embargo, la realidad es que hay personas que pueden actuar

porque saben algo y otras que no pueden actuar debido a su ignorancia y aquí no hay relativismo. El que activa una causa logra un efecto, es la experiencia de Protágoras y es ésta la que transmite. Un discípulo no actúa “al azar”, ni en base a su propia percepción del mundo. Entra en una relación intersubjetiva con el maestro; pero “objetiva” en la medida que es común a ambos y mucho más al darse cuenta que es la misma que los conecta con el mundo.

Este esquema de Protágoras, en la relación de sabiduría y efectividad, de ser cierto, sustenta a mi parecer algunos aspectos de varias formas de conocimiento actuales. En primer lugar, la ciencia, en general, tal como es entendida actualmente en su desarrollo sigue un esquema parecido y tanto el esquema de Protágoras como el científico actual son semejantes en su intención última. En efecto, la ciencia actual considera que un esquema teórico es más “verdadero” en cuanto se acerca a una mejor manipulación de la realidad²¹. Del lado de las ciencias sociales, junto a esta consideración general, se añade la de pensar a las sociedades humanas como poseyendo realidades propias de cada una; especialmente del lado de la sociología del conocimiento²², que postula que esas realidades propias, construidas en el lenguaje son la base del estudio social.

La sustentación, sin embargo, es por analogía en ciertos puntos particulares antes que por una derivación del pensamiento de Protágoras a la ciencia actual, del cual ésta, hasta cierto punto, sea su heredera. Profundas diferencias se sitúan entre ambos. En primer lugar, la ciencia se asienta en una diferencia sujeto-objeto no explícita en Protágoras, aunque no contradictoria con su planteamiento, y aun podríamos pensar que, con ciertos matices, y siguiendo la visión de Platón acerca del filósofo, sí existe. Pero lo fundamental en esta división en la ciencia, y que Protágoras no aclara, es que hay dos niveles de la realidad social: la realidad tal como sus actores la perciben y tal como es reinterpretada por la reflexión sociológica. Esta última postura pudiera ser semejante a la que asume el sabio al intentar producir la “utilidad”, realizando el cambio de las percepciones en función de que aparezcan como “buenas”. Pero Protágoras no lo enuncia en los términos de la separación percepción-teoría. De otro lado, esencial a la ciencia es la posesión de un método que intenta colocarse como patrón universal para la adquisición de conocimiento y que tiende a eliminar las “verdades” relativas de cada individuo. En esto Protágoras no estaría teóricamente de acuerdo, aunque su práctica en el desarrollo de los argumentos lógicos del discurso pudiera demostrar lo contrario.

Conclusión

Hemos intentado realizar una interpretación del pensamiento de Protágoras a partir de los textos mismos que de él conservan y sin hacer alusión a interpretaciones platónicas o de otro orden que velen lo dicho por el sofista. Esta operación intentó establecer desde cuáles parámetros pudiera considerarse el pensamiento de Protágoras para no establecer de plano la palpable existencia de una contradicción entre su modo de pensar y su práctica. El hombre-medida, tomado como afirmación universal, impide ciertamente la posibilidad de la enseñanza. Pero si separamos los niveles entre la descripción de la percepción y la efectiva realización de ésta se abre la posibilidad de un ejercicio coherente de la práctica de la enseñanza que intente cambiar las percepciones del hombre y limita el ámbito de aplicación de la frase sobre el hombre-medida a su relación con los objetos sensorialmente percibibles.

Así, en base a los textos revisados se observa la problemática de poder afirmar con precisión la existencia de un “relativismo protagórico” en toda regla. La dificultad no está únicamente en el volumen de los textos conservados, sino en la posibilidad de interpretación, a partir de ellos, para dar sentido a una concepción de mundo que no sea la tan simplemente refutable del “todo es relativo (incluso esta afirmación)”.

Los fragmentos estudiados de Protágoras y el conocimiento de su práctica (τέχνη) permiten explorar otra posibilidad, la de la trascendencia del sistema de Protágoras, en el cual la tesis del “hombre-medida” sirva para explicar una forma de mundo desde otro mundo que lo contempla. Esta exploración permitiría dar cuenta de un sistema completo que volviera unitaria no sólo la actividad reflexionante del sofista, sino ésta con su actividad de maestro de sabiduría.

Lista de abreviaturas

Cratilo	CRA	
Protágoras		PRO
Teeteto	TET	

Notas

¹ La fuente usada para la selección de los fragmentos de Protágoras es: DIELS, H. y Kranz, W. Die fragmente der Vorsokratiker (Tomo I). Dublín, Weidmannsche, 1960,

pp. 253-271 (citado aquí como “DK”). De los textos presentados por estos autores hemos tomado únicamente aquellos que aparecen como explícita referencia textual a Protágoras, evitando incluso aquellos que se presentan como paráfrasis.

² TET 152 a2-4 (DK B1).

³ Diógenes “Protágoras”, IX, 51 (DK B4).

⁴ *Ibidem* (DK B6a). Para las implicaciones en la ética de este pasaje vid. GARCÍA. *Op.cit.* pp. 48-49.

⁵ Aristóteles. *Retórica*. B24, 1402 a 23 (DK B6)

⁶ TET 152 a6-8.

⁷ Lo cual sí sería posible con la formulación: “la medida de todas las cosas es el hombre”. Platón no pasó por alto este hecho, como se observa en su referencia al cerdo y al cinocéfalo como portadores de la “medida de las cosas” (TET 161c2).

⁸ La introducción de la cosa como útil quizá haría posible afirmar que el hombre “mide” en qué grado es útil o no útil.

⁹ Acerca de la relación entre “teoría”, tal como la entendían los antiguos y su relación con el lenguaje vid. GADAMER. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 544-547. El problema de Protágoras es un problema de lenguaje, por lo que su relación con Gadamer no es casual. Gadamer parece sostener que la relación lenguaje (hombre) – mundo es objetiva; mientras que Protágoras no. Sin embargo, el fondo de la reflexión es el mismo: ¿Cómo es la forma de mi relación con los objetos externos siendo que soy un hombre entre muchos y puedo comunicarme con ellos dando cuenta de estos objetos (i.e. soy comprendido al hablar de ellos)?

¹⁰ Del fragmento del hombre-medida al de “hacer fuerte el discurso débil” hay un abismo que va desde la explicación de cómo percibe el hombre de manera “natural” a cómo formar estas mismas percepciones. El primero se refiere a la φύσις, el segundo a la τέχνη. No podemos esperar, ni Protágoras espera que lo hagamos, la permanencia del juicio acerca de lo percibido. Éste es mudable, pero, además de la mudanza establecida entre lo percibido y lo que percibe, se encuentra la que puede ser provocada y dirigida por el hombre mismo.

¹¹ CRA 385e

¹² CRA 385e

¹³ TET 166-167.

¹⁴ TET 166d.

¹⁵ Isócrates y Alcídamente llamaron a sus obras de retórica “τέχνη”.

¹⁶ JAEGER, W. *Paideia*, México, F.C.E., 1978, p. 804. Vid. también FINLEY, M. *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1992, p. 128

¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética*. VI, 4-7. Citado por FINLEY, M. op cit. p. 128.

¹⁸ PRO 350c-d.

¹⁹ PRO 350e-351b.

²⁰ TET 166d.

²¹ cfr. KUNH, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México. FCE, 1978. No pretendemos hacer aquí una completa analogía entre lo sostenido por Protágoras y lo actual del método científico, lo cual sería totalmente imposible. Existen, sin embargo, algunos puntos de contacto. La consideración de “lo percibido” como el objeto propio del conocimiento, es uno de ellos. La ciencia actual, de otro lado, combina el razonamiento teórico, asumiéndolo como el elemento explicativo, con la comprobación empírica. Podríamos pensar que Protágoras asume un modo de actuar semejante al pensar que el sabio desarrolla esquemas para lograr su éxito en el campo de las percepciones, pero éste sería un aspecto muy limitado dentro de la actual concepción de conocimiento, que busca en la teoría el elemento un elemento unitario para caracterizar los objetos.

²² cfr. BERGER y LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972. Ciertamente, la concepción de Protágoras estaría más cerca de la sociología, antes que de las ciencias físicas. La realidad es para el individuo, en su actuar social, tal como el la percibe e interpreta y la representa por el lenguaje. La orientación “social” de la sofística exploró esta posibilidad y se corresponde a su esquema de cambio de la realidad.

Bibliografía

I. Fuentes primarias en griego

PLATÓN. *Cratylus. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

———. *Protagoras. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

———. *Teeteto. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

PROTÁGORAS. “Protagoras”. En DIELS, H. y Kranz, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* (Tomo I). Dublín/Zürich, Weidmann, 1960, pp. 253-271.

II. Traducciones

ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990.

———. *Ética*. Madrid, Gredos, 1990.

PLATÓN. *Diálogos*. Bogotá, Panamericana, 1995.

PLATÓN. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1973.

PROTÁGORAS y GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Barcelona, Orbis, 1980.

III. Libros y artículos

BEGER y LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu, 1972.

DIELS, H. y Kranz, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* (Tomo I). Dublín/Zürich, Weidmann, 1960.

FINLEY, Moses. *Los griegos de la antigüedad*. Labor, Barcelona, 1992.

GADAMER, Hans G. *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1997.

GARCÍA Gual, Carlos. “Los sofistas y Sócrates”. En CAMPS, V. (Editora). *Historia de la ética* (Tomo I). Barcelona, Grijalbo, 1988, pp. 35-79.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 1978.

KIRK, G.S. y Raven J.E. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1979.

KRÄMER, Hans. *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas, Monte Ávila, 1996.

KUHN, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE. 1978.

LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.

RACIONERO, Quintín. “Introducción”. En ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1989, pp. 7-152.

ROBIN, León. *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956.

STEFANINI, Luigi. *Platone* (2 tomos). Milán, CEDAM, 1932.

EL DERECHO UNA REALIDAD CAMBIANTE

*Milagros Otero Parga**

Departamento de Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad Santiago de Compostela
España
oteropar@usc.es

Resumen

El Derecho tiene la finalidad de organizar la vida del ser humano en sociedad, tendiendo hacia un ideal de justicia. Para lograr este objetivo, se sirve del ordenamiento jurídico, concebido como el conjunto de normas jurídicas por las que se rige el comportamiento social en un lugar y tiempo determinado. El presente estudio analiza la incidencia del cambio social en este proceso. Comienza definiendo el concepto y alcance del “cambio” para ocuparse, a continuación, de establecer cómo influye éste en los distintos modos de producción del derecho. La conclusión a la que llega constituye una llamada a la prudencia y al equilibrio. El cambio en sí mismo denota la inquietud de una sociedad que busca su progreso. Sin embargo éste no es ni bueno ni malo a priori sino, únicamente, en función de la mayor cota de justicia, certeza y seguridad que proporcione a los administrados.

Palabras clave: Derecho, cambio social, estabilidad, cambio, ordenamiento jurídico.

LAW, A CHANGING REALITY

Abstract

The purpose of Law is to organize the life of human beings in a society, having an ideal of justice. In order to accomplish this objective, legal codes are used and are conceived as the group of legal norms by which social behavior is governed at a determined place and time. This study analyzes the incidence of social change on this process. It begins by defining the

* Doctora en Derecho. Universidad de Santiago de Compostela. España. Autora de diversos artículos. Invitada permanente de la Universidad de Toluca. México.

concept and reach of “change” and then deals with establishing how it influences the different manners in which laws are made. The conclusion reached constitutes a call to prudence and equilibrium. Change itself denotes the uneasiness of a society seeking progress. However, it is not good or bad a priori, but only in terms of the greater level of justice, certainty and security it provides those being administered justice.

Key words: Law, social change, stability, change, legal codes.

1) **Introducción**

El derecho se configura como una forma de organización social que, a través de un complejo sistema de normas jurídicas, pretende asegurar la vida del ser humano en sociedad, tendiendo hacia un ideal de justicia. En esta relación influyen distintos elementos que configuran el ordenamiento particular de cada lugar y de cada momento¹. Cada sociedad produce una serie de normas de conducta dirigidas a sus miembros, distintos, en cada momento. La finalidad es siempre la misma. Se concreta en garantizar tanto la convivencia común, como la subsistencia de la sociedad².

En esta relación que se manifiesta como inescindible, es preciso aquilatar algunos conceptos que, de ordinario, tienden a confundirse. No es correcto equiparar la ley con el derecho. La ley es una expresión del derecho y como tal su concepto es mucho más reducido que aquel. El conjunto de normas que regulan los comportamientos humanos se agrupan en lo que técnicamente se conoce como ordenamiento jurídico. El Derecho es mucho más que eso. Es mucho más que la ley puesto que encuadra dentro de sí otras manifestaciones jurídicas como la costumbre, los principios generales del derecho, la jurisprudencia o la equidad, por citar algunas de ellas³.

Tampoco es correcto entender el derecho como un conjunto de normas cuya finalidad es “castigar” las conductas de aquellos seres humanos que realizan acciones contrarias a las leyes. Es indudable que parte de la finalidad de las normas es esa, pero dista mucho de ser la única. Es más, en la mayoría de los casos, el ordenamiento jurídico se ocupa de regular las relaciones sociales con la finalidad de evitar los conflictos. La función preventiva, se manifiesta como de máxima utilidad y gran incidencia en la regulación de las acciones humanas.

Al lado de esta función de prevención y completándola, existen otras, sin las cuales sería imposible, y en todo caso muy empobrecedor, entender cualquier tipo de sistema jurídico. Entre ellas cabe citar la certeza, seguridad, cambio progresivo, legitimación, limitación del poder público etc. Como decía Recaséns, “las necesidades que origina la creación del derecho pueden ser tipificadas en dos: la necesidad de orden y de organización social; y la necesidad de que ese orden satisfaga el sentido de la justicia y de los demás valores implicados por la justicia (dignidad, libertad y autonomía personales, bienestar general) etc”⁴.

Tampoco es concebible, o al menos satisfactoria, desde el punto de vista de la Filosofía jurídica, una noción de derecho que no tenga en cuenta la posibilidad de asegurar la efectiva realización de la libertad de los individuos que integran la sociedad de referencia. En ese sentido son esclarecedoras las palabras de Kant en tanto en cuanto afirmaban que “es justa toda acción que por sí, o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales”. De esta afirmación puede extraerse su famosa *regla áurea o regla universal de derecho* que se expresa diciendo “obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal”⁵.

El Derecho como realidad práctica, puede presentar distintas facetas. De todas ellas prefiero la que concibe éste desde un punto de vista más completo. Consecuentemente, desecho la visión restrictiva del Derecho como “policía” de la sociedad en su conjunto. Sin desconocer la necesidad de esta función, prefiero enfocar este trabajo desde una perspectiva más “constructiva”. Por una vez, y sin cerrar los ojos a la sociedad y a las otras “realidades”, quisiera presentar “la otra faceta” del derecho. Aquella que ya manifestaba Aristóteles cuando pensaba en la necesidad de guiar al ser humano en sociedad, y educarlo para que su vida, al igual que la de sus semejantes, sea lo más satisfactoria posible, tendiendo hacia el bien común⁶.

Esa es la visión del derecho que pretendo aportar en este momento. Eso no quiere decir, en modo alguno, que deban desconocerse las otras. Sencillamente priorizo una que me parece “la cara más amable de la moneda”. Desde este punto de vista, me ocuparé de la mutabilidad del derecho en relación con los

cambios sociales. Entiendo el derecho como un producto hecho en, por, y para, la sociedad. Por eso es preciso que sepa adaptarse a ella. Si no consigue este propósito corre el riesgo, el grave riesgo, de ser absolutamente ineficaz y causar con ello un daño mucho mayor a la sociedad que pretende regular.

Sentar las bases de la necesidad de cambio progresivo en el derecho, con ser un paso importante, no soluciona el problema de la mutabilidad al cual nos enfrentamos. Debemos aprender a detectar los cambios sociales, determinar aquellos frente a los cuales el derecho debe reaccionar y separarlos de aquellos otros en relación con los cuales tiene que permanecer inactivo; establecer la adecuada secuencia de la manifestación del cambio y, por último, arbitrar las medidas para que éste se produzca de una forma lógica y jurídicamente correcta. Esto es, tendente hacia la justicia. No pretendo abordar todos y cada uno de estos problemas. Ello excedería, con mucho, los límites impuestos para este trabajo.

Quiero ofrecer un resultado mucho más modesto. Analizaré las formas de producción del derecho y trataré de ver la incidencia de los cambios sociales en cada una de ellas. Y todo ello tratando de responder a una pregunta final ¿debe adelantarse el derecho a los cambios sociales o, por el contrario, debe esperar a que éstos se produzcan, para evitar así una excesiva movilidad tendente a la inseguridad?

Dedicaré las siguientes páginas al análisis de este interrogante. Iniciaré mi estudio poniendo en relación las dos realidades que quiero analizar. Esto es, derecho y cambio social.

2) Derecho y cambio social

El derecho como realidad universal, y el ordenamiento jurídico como especificación concreta en cada tiempo y lugar de ese orden, no pueden entenderse sin el individuo. El ser humano se configura como el enlace imprescindible entre el producto y el resultado. Entre lo que se quiere alcanzar y los medios para lograrlo. La humanidad, tanto considerada en su conjunto, como de forma particular centrándose en cada hombre o mujer, constituyen no sólo el nexo causal del derecho sino, fundamentalmente, su razón de ser. El derecho y con él las normas, se configuran como un elemento al servicio del ser humano para regular su convivencia de forma justa y pacífica respetando, en el mayor grado posible, el pluralismo social.

En este ejercicio la norma jurídica tiene que limitar, necesariamente, la libertad humana. No podría ser de otro modo ya que su razón de ser es evitar el triunfo del más fuerte únicamente por el hecho de serlo. Decía Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, que “la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y no en estar obligado a hacer lo que no se debe querer”⁷. El derecho, a través del ordenamiento jurídico, tiene la finalidad de asegurar al hombre el verdadero ejercicio de su libertad.

Esta afirmación puede resultar, en principio, un poco contradictoria, habida cuenta de que la ley lleva dentro de sí la posibilidad de la coacción. Esto es, de ser impuesta por la fuerza. Sin embargo esta posibilidad real es la única que asegura el triunfo contra el más fuerte únicamente basado en su posibilidad de imponerse⁸.

En todo caso, y pensando en un hipotético “estado de naturaleza”⁹ es innegable el hecho de que la norma coarta, al menos en principio, la libertad individual y social. Por ello es esencial que el legislador conozca perfectamente la sociedad a la que va dirigida la norma que crea, y sea capaz de responder, de la mejor manera posible, a las expectativas que la cesión de sus “derechos absolutos” ha creado en los individuos que la realizaron.

La norma jurídica debe atender a la sociedad y especialmente a los individuos que la forman. Y debe estar, por consiguiente, permanentemente pendiente de sus cambios. El protagonista de todo cambio es el ser humano. Como dice Moore, “un sistema social requiere que las unidades sean personas, más propiamente actores o seres que desempeñen un papel, y cuya interacción esté gobernada por reglas o normas”¹⁰. Es más, el factor del cambio tiene que ser individual, pues únicamente el individuo tiene capacidad para crear nuevas formas de existencia, que después trasladará a la sociedad en su conjunto¹¹.

Una vez admitida la coincidencia del sujeto activo del cambio, con su homónimo en relación con el derecho, la pregunta inmediata que surge es ¿cuál es la razón de ser de esta mutabilidad? ¿por y para qué cambia el individuo, arrastrando con él todo el sistema jurídico y la marcha de la sociedad en la que se integra?. Creo que la respuesta está en el progreso.

Esta afirmación no quiere decir que todo cambio suponga siempre un progreso. A veces, lamentablemente es un retroceso. En todo caso la intención de quien lo propugna es aportar un avance. Coincido con Recaséns en que para

progresar el ser humano necesita dos requisitos: 1) ser capaz de aprovechar el pasado, de beneficiarse con los requisitos logrados por sus predecesores y 2) tener la capacidad de hacerse libre de lo que fue ayer, para estar en franquía de ser de otro modo, es decir, de corregir y aumentar la herencia cultural recibida¹².

Todavía podría decirse más, en el sentido de que como recuerda Gardner “la renovación de las sociedades —si es que puede lograrse— corre a cargo de los pueblos que creen en algo, se interesan en algo, defienden algo”¹³. Pero para que esa renovación surja de forma espontánea, y beneficie a la sociedad, es preciso que exista “cierto consenso”, en cuanto a lo que los individuos integrantes de ella, quieren para sí. No es necesario que este consenso sea absoluto. No podría esperarse, en modo alguno, el momento en que todos los individuos, aunque tomásemos como muestra una comunidad pequeña, se pusieran de acuerdo sobre alguna cosa, aún bien intrascendente. En una sociedad diversificada, el consenso debe existir en lo que llamamos “nivel medio de valores”¹⁴.

Pese a lo dicho, la sociología del cambio jurídico no se pregunta cómo debe ser éste, sino como es realmente. Los sociólogos del derecho se dividen entre quienes entienden que el derecho es renuente al cambio social y los que por el contrario opinan que él es, en sí mismo, un factor de cambio.

Entre los partidarios de la primera postura se manifestó en 1999 el Colegio de registradores de España por boca de su decano-presidente, Antonio Pau Pedrón. Afirmaba que los cambios sociales, y consecuentemente los producidos en las normas jurídicas, si se suceden con mucha celeridad son “síntoma de decadencia del ordenamiento jurídico, de la organización social y quizá de la sociedad misma. Por el contrario, la claridad y la estabilidad de las leyes revela una sociedad mejor organizada y más segura de su propia conducta”¹⁵.

Esta afirmación lejos de sorprender, parece absolutamente lógica, habida cuenta de que procede del representante de un colectivo cuya función más importante es la de proporcionar certeza y seguridad al tráfico jurídico¹⁶. Cualquier elemento que de modo alguno pueda perturbar o dificultar esta labor debe ser, lógicamente, evitado.

Otros autores son más partidarios del cambio. Entre ellos Cotterrell advierte incluso de la posibilidad de fomentar o aumentar el cambio social, e incluso

moldearlo, diría yo, a través del derecho¹⁷. En el intento de explicar de forma más completa su postura añade que “un estudio profundo del derecho debe tener en cuenta tanto su realidad como instrumento de gobierno, como su dependencia de condiciones sociales y culturales que escapan a su control. La autonomía del derecho emana de la sociedad en la que vive, su naturaleza y límites no pueden ser entendidos sino analizando el derecho como aspecto de la sociedad, en otras palabras, en términos de una teoría social del derecho”¹⁸. Entiendo la postura que muestra este autor, en tanto en cuanto parece querer entrelazar inescindiblemente el derecho como reflejo de la sociedad y del cambio que ésta experimenta de forma continua, pero creo que es necesario recomendar prudencia. Indudablemente el derecho y la sociedad están unidos. Es más, la existencia de uno de ellos sin tener en cuenta al otro, es poco menos que impensable, pero es necesario establecer límites.

Es necesario predeterminar hasta dónde es correcto llegar por el bien de la propia sociedad y de los valores que ésta defiende. Las preguntas que surgen son muchas. Veamos algunas de ellas: ¿está legitimada la sociedad para imponer cualquier tipo de cambio y exigir que éste sea regulado por el derecho? ¿podría esa misma sociedad imponer un cambio por la fuerza y sin contar con el derecho? ¿qué cantidad de miembros de una sociedad son necesarios para proponer un cambio?

Las respuestas a estos interrogantes no son unívocas. Hoy en día es innegable que el “roll” del cambio presenta una cara mucho más agradable a la sociedad que aquella otra postura que recomienda prudencia. No es de extrañar. La evolución de los tiempos así lo demanda. La sociedad actual avanza muy de prisa. La era informática nos desborda, las comunicaciones nos hacen sentir vértigo y en general la tendencia social no es inmovilista. Yo tampoco lo soy, pero abogo por una postura intermedia entre el cambio rápido e ininterrumpido y el inmovilismo. Creo que existen más posibilidades y más interesantes.

Soriano habla en su obra sobre *Sociología del derecho*, de una postura intermedia. Considero dice, que la relación cambio/derecho se concreta generalmente de esta manera: 1) el derecho es una variable dependiente en un marco general, pues es el reflejo de los intereses dominantes de grupos sociales y 2) el derecho tiene cierta autonomía y capacidad de cambio¹⁹.

En la misma línea no me manifiesto, como ya he dicho, en contra del cambio, pero entiendo que éste debe realizarse con cautelas. La organización de la

sociedad a través de un sistema de normas tendentes a la realización de la justicia, es un asunto demasiado importante y afecta a demasiadas personas, como para ser sometidas a los dictámenes de las “modas”. Los cambios sí deben producirse, pero cuando sean necesarios, cuando la modificación que se pretende sea beneficiosa, o al menos así se crea, y con la adecuada organización. Hacerlo de otro modo me parece oportunista e irresponsable.

En los cambios sociales, según Soriano, es importante tener en cuenta tres elementos, a saber: intensidad del cambio, zonas o esferas de actuación y ritmo de cambio. Yo creo con Brufau Prats, que también hay que atender a otros factores como el medio físico y el factor biológico de la sociedad, el factor demográfico, el científico-técnico, el económico, el axiológico, el ideológico y el polémico y conflictual, por citar algunos más²⁰.

Sea como fuere, el jurista tiene una preocupación por el cambio social distinta que la del sociólogo o que la del historiador. Los juristas tienen que asegurar la adecuada relación del cambio social con lo que ésta sociedad precisa en relación con los valores que persigue. Como dice Brufau Prats “el orden social demanda un adecuado equilibrio armónico y, a la vez, postula la conjunción de la estabilidad con el ritmo del cambio; todo ello de una manera flexible y adaptada a las variaciones que este ritmo puede presentar”²¹. Al jurista le interesa observar y conocer, pero también prever futuros problemas de convivencia, así como solucionarlos si éstos se producen. Por eso me uno a la opinión manifestada por Pérez Luño en cuanto advierte de lo que él llama el “desbordamiento de las fuentes del derecho” y cuya consecuencia es la inseguridad de los ciudadanos que no son capaces, ni siquiera, de conocer una “tromba” de leyes, que le son exigibles²².

El riesgo es grave y se concreta especialmente en la falta de seguridad de los ciudadanos en el derecho. Por eso me reafirmo en mi idea, ya manifestada en otros trabajos, de la importancia de encontrar un equilibrio adecuado entre la estabilidad y la necesidad de cambio. La sociedad no está parada y por lo tanto el derecho tampoco puede estarlo. Pero todo el entramado jurídico debe ser analizado en su conjunto, a fin de conseguir el fin último del derecho²³. Fin último que no dudo que es la justicia, a la que algunos autores como Cotta, añaden otros como la igualdad de los sujetos, la simetría de actuaciones, la reciprocidad sobre la base de la simetría derecho-deber, la atención a la proporcionalidad que implica la diferenciación y la imparcialidad²⁴. No tengo nada que objetar a este añadido.

El mundo de lo jurídico es complicado en sí mismo, y como tal, debe ser abordado. Las simplificaciones excesivas son una trampa en la cual es muy fácil caer, pero cuyas consecuencias son imprevisibles e inasumibles, por quienes tienen a su cargo el cuidado de la comunidad.

A continuación pasaremos a analizar, brevemente, cómo influyen estos cambios en el comportamiento jurídico y cómo se regulan. Para ello nos referiremos a los distintos modos de expresión del derecho en la actualidad, tratando de incidir en la importancia del cambio y el particular modo de funcionamiento del mismo, en cada uno de ellos. Trataremos de buscar un equilibrio, una armonía entre cambio social y normativo para que el derecho pueda seguir cumpliendo su función rectora de la vida del hombre en sociedad.

3) Modos de manifestación de “lo jurídico”

Bajo el rótulo, deliberadamente amplio, de “lo jurídico” queremos agrupar los distintos modos de manifestación del derecho. Siendo fieles a la afirmación de que la ley es distinta del derecho entendemos, como ya queda dicho, que ésta, la ley, es únicamente una manifestación de aquel, el derecho, mucho más completo en sí mismo.

El Derecho comprende todas las manifestaciones de lo jurídico que se producen en la sociedad. Pero no todas las relaciones del ser humano en sociedad incumben al derecho. El ser humano debe tener, tiene que tener, una esfera de vida personal en relación con la cual el derecho debe quedar al margen. En ese sentido entiendo que en la actualidad estamos asistiendo a una excesiva “juridificación” de la realidad social. Por un lado exigimos derecho a la intimidad en sus diversas manifestaciones y por otro, queremos que el derecho establezca normas que diriman, y a poder ser de la forma que más nos beneficie, todos y cada uno de los problemas que la vida real presenta constantemente. La sociedad parece buscar, aún sin ser plenamente consciente de ello, un derecho “paternalista” que aporte soluciones para todos los problemas que se le presentan. Creo que es un error, aunque muy habitual. La esfera de lo jurídico es muy amplia, pero con serlo, no es omnicompreensiva. El ser humano necesita de un espacio de decisión de sus propias acciones en el cual el derecho no debe meterse. Negar esta posibilidad sería tanto como privar a la humanidad de su derecho al ejercicio de la responsabilidad en el manejo de su propia vida. Sería cercenar la naturaleza racional del individuo que, como tal,

tiende a manifestarse guiando las riendas de su propia vida. No es deseable que el derecho lo regule “todo” sino únicamente aquello frente a lo cual tenga competencia.

Hecha esta salvedad es preciso aclarar que “lo jurídico” constituye una parcela muy amplia de las relaciones sociales. Con el fin de intentar aquilatar al máximo la extensión de la misma, procederé al estudio de los modos de manifestación del derecho.

Según el ordenamiento jurídico español el modo jerárquicamente superior de manifestación de la norma jurídica es la ley²⁵. En el lenguaje jurídico, el término ley tiene varias acepciones²⁶. En nuestros textos legales, suele emplearse en tres sentidos distintos. El amplio la entiende como norma, el estricto como derecho estatal y el técnico en cuanto norma estatal primordial. Hoy en día habría que añadir todo lo referente a las disposiciones con rango de ley, emanadas de otros entes como estados federales, comunidades autónomas, tratados internacionales, etc²⁷.

Las leyes jurídicas pueden ser estudiadas desde dos perspectivas. De un modo universal, distinguiendo entre preceptos naturales y positivos; o de un modo particular ocupándose en este caso de la individualización de cada una de las ramas del derecho. Surgiría así el derecho penal, civil, mercantil, etc.

La ley jurídica, recibe el nombre técnico de norma y se configura como un precepto de derecho establecido “normalmente” por el poder legislativo²⁸ y cuyo contenido lo constituyen un conjunto de reglas abstractas y generales, perfectamente formuladas. Su elemento formal viene determinado por la forma constitucional de declaración de voluntad del Estado²⁹.

Existen distintos tipos de leyes que a su vez están jerárquicamente organizadas. Cada país puede tener un orden relativamente distinto. En el caso español, la norma de mayor rango legal es la Constitución.

En ausencia de ley aplicable a un caso concreto es preceptivo el uso de la segunda forma de producción del derecho establecida en el Código Civil. Es la costumbre. Para que se produzca costumbre jurídica es precisa la repetición constante de actos o comportamientos avalada por la persuasión, existente en la comunidad, de que esa conducta es obligatoria. Es decir, que los demás pueden exigirla y no depende del mero arbitrio subjetivo.

No constituye costumbre, desde el punto de vista legal, la mera repetición de una forma de comportamiento. Para que ésta forma de manifestación del derecho surja, es precisa la conjunción de dos elementos. Uno extrínseco, que se concreta en la duración o reiteración en el tiempo de determinada forma de comportamiento; y otro intrínseco, que se refiere al elemento psicológico de sentirse obligado³⁰. Sólo la confluencia de ambos elementos, que en la práctica a veces resulta de difícil apreciación, produce el nacimiento de la costumbre.

Otros autores añaden a estos elementos, la racionalidad, la concordancia del uso con los principios generales del derecho, la ausencia de contradicciones con la ley, moral y orden público e incluso la aprobación expresa o tácita del uso por los órganos estatales³¹.

Llegados es este punto es conveniente distinguir entre costumbres y usos sociales. Esta necesidad se hace patente en tanto en cuanto ambas figuras se asemejan. Sin embargo los efectos que producen en el ámbito jurídico son muy distintos. Se asemejan en el sentido de que ambos tipos de comportamiento pueden ser libremente adoptados por una sociedad como modelo de conducta. Se diferencian, en la función que cumplen. Los usos tienen una finalidad reguladora, integradora e interpretativa. Mientras que la costumbre se desarrolla como fuente del derecho a la vez subsidiaria e independiente de la ley³². Además, mientras que el uso puede tener o no efectos jurídicos, la costumbre siempre los tiene, una vez probada, aunque su alcance pueda ser limitado³³.

No obstante lo dicho, en el sentido de la trascendencia jurídica que en ausencia de ley presenta la costumbre como fuente del derecho, y como modo de expresión del mismo, es preciso advertir del hecho de que no todas las costumbres tienen la misma trascendencia en derecho. Para aclarar este extremo, conviene acudir a una clasificación de los diferentes tipos de costumbres a fin de agilizar metodológicamente, la comprensión del funcionamiento jurídico de las mismas.

No existe una opinión unánime en cuanto a las clases de costumbres se refiere. Albadalejo como estudioso del tema, ofrece un amplio catálogo de posibilidades. Entre ellas establece diferencias en cuanto a la difusión territorial, clasificándolas de regionales, generales o locales; o por la materia regulada, dividiendo en este caso el ámbito de lo consuetudinario, en general o especial.

No obstante lo dicho, creo, que la clasificación más usualmente seguida de costumbre es la que se establece en función de la relación de ésta con la ley. Desde este punto de vista se puede hablar de costumbre *extra legem*, *contra legem* y *praeter legem*³⁴. Una costumbre es *contra legem* cuando establece una conducta social en oposición a lo establecido por una ley. El ordenamiento jurídico español prohíbe de forma expresa la utilización de este tipo de costumbre

La *secundum legem* no plantea problema alguno, puesto que es la que está de acuerdo con lo establecido por la ley. Y la *praeter legem*, es la que está fuera de la ley. Ni a favor ni en contra, sino que, por el contrario, regula aquellos actos no previstos por la ley. Esta es la que presenta mayor importancia desde el punto de vista legal, puesto que hace referencia a situaciones no previstas, de modo que no ha sido ni incorporada ni contradicha por la propia legislación. Su misión es completar las lagunas de la ley convirtiéndose en fuente supletoria de la misma.

La última de las fuentes del derecho reconocidas en el art.1 del Código Civil español la constituyen los principios generales del derecho. Su definición, así como su posterior determinación, ha sido una preocupación constante en el ámbito de lo jurídico. Cuando nos referimos a ellos estamos pensando en criterios o valores que ni han sido legislados, ni aparecen en el derecho consuetudinario. Según Dworkin, en la mayoría de los casos se utilizarán para referirse a todo el conjunto de estándares que no son normas, pero que han de ser observados, no porque favorezcan o aseguren una situación económica, política o social que se considere deseable, sino porque constituyen una exigencia de la justicia, la equidad o alguna otra dimensión de la moralidad³⁵. Quizá ahí es donde reside su fuerza, así como la necesidad de su utilización, que ha sido mostrada en numerosas ocasiones por la historia³⁶.

Hoy en día estos principios podrían ser considerados la base axiológica de las normas jurídicas. Existen en todas las legislaciones y, a pesar de las dificultades que su utilización entraña, creo que son perfectamente asumibles. Podrían concretarse en los célebres "*tria iura precepta*" del Derecho Romano³⁷, que se referían a vivir honestamente, dar a cada uno lo suyo y no dañar al prójimo. Sin embargo, yo concretaría un poco más mencionando, de forma expresa, otros, como el respeto por la dignidad de las personas, el deber de indemnizar los daños culposamente causados, el deber de restituir el enriquecimiento in-

justo o el ejercicio de los derechos de acuerdo con su función social, por citar sólo algunos de ellos³⁸. La entidad que trasluce la pequeña muestra ofrecida indica que un ordenamiento jurídico que quiera ser eficaz, además de válido y que sustente una intención de permanencia y estabilidad, no debe mostrarse insensible frente a ellos.

Con el breve repaso que ahora se concluye en relación con los modos de producción del derecho, especialmente referidos, aunque no exclusivamente, al ámbito del ordenamiento jurídico español, podría parecer que ley, costumbre y principios generales del derecho constituyen un “*numerus clausus*”, una lista cerrada en cuanto a las fuentes del derecho se refiere. Nada más lejos de la realidad. El art. 1 del Código Civil español, al que se ha hecho referencia en multitud de ocasiones a lo largo de este estudio, ofrece otras posibilidades, si bien les otorga un rango jerárquico inferior.

Dentro de ellas creo que es preciso conceder un papel más importante a la jurisprudencia. Su mayor o menor relevancia variará en función del hecho de que el ordenamiento de referencia sea más o menos próximo al sistema anglosajón de “*case law*”. El ordenamiento jurídico español está bastante alejado de este sistema. Otorga a la jurisprudencia la función de “complementar al ordenamiento jurídico en ausencia de ley, costumbre y principios generales del derecho”³⁹.

Resta únicamente, referirse a otros modos de producción del derecho que creo que sí pueden ser calificados de menores, aunque no por ello deban ser omitidos. Me refiero a la doctrina, la equidad, la negociación colectiva, la autonomía de la voluntad, el derecho natural o la naturaleza de las cosas, el ordenamiento jurídico comunitario (en los casos en los que exista), etc⁴⁰.

Llegados a este punto entiendo que es el momento idóneo para una recapitulación que relacione, en su justa medida, los modos de producción de lo jurídico con el cambio social. Con esta intención abordaremos la última parte de este trabajo.

4) Relaciones entre los modos de producción del derecho y el cambio social

El origen de esta reflexión que ahora concluimos, arranca de la preocupación por establecer la relación entre el derecho y el cambio social. Más concreta-

mente, se trataba de evaluar la incidencia del cambio, en cada una de las formas de producción de lo jurídico. Para ello fue preciso, en primer lugar, situar la reflexión en el cambio, como factor indisolublemente unido al desenvolvimiento de la vida del ser humano en sociedad.

A continuación, nos centramos en cada una, o al menos las más relevantes, de las formas de producción del derecho en la actualidad. Ya sólo resta el paso final, el que nos dará la razón, o por el contrario, mostrará un estrepitoso fracaso en torno a la relación que quisimos establecer entre derecho y cambio social.

Con independencia del hecho de que el juicio final sobre la cuestión propuesta corresponde a cada una de las personas que lean este trabajo, entiendo que es impensable el planteamiento de cualquier ordenamiento jurídico, válido y especialmente eficaz, que no tenga en cuenta el cambio social, así como el conjunto de relaciones temporales que lo acompañan.

Además, y una vez formulado este aserto básico, me reafirmo en la necesidad de procurar una clara armonía, así como un equilibrio estable entre ambas realidades. Es más, entiendo con Brufau que “toda política legislativa deberá tener presente que en el cambio social pueden incidir factores cuya fuerza sea incontenible para cualquier forma de control social. No tener eso en cuenta puede llevar a la creación de tensiones disfuncionales, a la formación de efectos contrarios a los fines esenciales del derecho, y a la construcción de todo un edificio jurídico cuya eficacia estará de antemano minada por los mismos presupuestos que le sirven de punto de arranque”⁴¹.

Ningún ordenamiento jurídico debe vivir de espaldas a la sociedad ni a ninguna de sus manifestaciones. No obstante, cada una de las formas de producción del derecho se mostrarán más o menos próximas o relacionadas con el cambio social. De las fuentes tradicionales que aquí se han analizado, entiendo que la menos vulnerable al cambio, es la que recoge los principios generales del derecho. Por el contrario, considero que la ley es la fuente de producción del derecho que presenta mayor vulnerabilidad.

Creo que es así por la propia esencia de lo que cada una de estas fuentes representa. Si entendemos que los principios generales del derecho constituyen la base axiológica que sirve de fundamento a las leyes de cada sociedad, es lógico pensar que su movilidad será, al menos, más lenta en la mayoría de

los casos. Excepto en las situaciones de crisis, que como tales deben ser abordadas, los valores de un pueblo tienden a perpetuarse en la conciencia de sus nacionales. Precisamente por eso adquieren el carácter de bases de sustento de las normas por las que éste se rige.

El resultado de esos principios se traslada a las normas. Éstas, por su esencia, son más mutables, puesto que tienen que descender, de forma precisa, a la situación concreta⁴². Por tanto son más vulnerables a cualquier condicionamiento externo.

La costumbre se sitúa en un punto de encuentro. No en vano se configura, en muchos casos, como el vehículo intermedio que gusta de utilizar el pueblo para trasladar sus intereses y hasta diría que sus sentimientos, a las futuras leyes que, de forma concreta e inexcusable han de regular, con carácter general e igualitario, su vida en comunidad.

La pregunta que resta por contestar se refiere a una cuestión de orden que, como casi todas las de este tipo, encierran dentro de sí consideraciones mucho más importantes. ¿Debe ir por delante el cambio social o el derecho? No puedo dar una respuesta, pero sí puedo explicar el motivo de ello. Creo que de nuevo se impone un equilibrio que tienda a adaptarse a las necesidades sociales evitando, en la medida de lo posible, los desajustes que una situación de este tipo engendra.

Si la evolución jurídica es más rápida que el cambio social y se adelanta excesivamente a éste, puede producir un efecto poco deseable que se concretaría en encauzar de forma subliminal la voluntad de la propia sociedad.

Por el contrario, si el ordenamiento jurídico está siempre por detrás del cambio social, la situación resultante tampoco es adecuada porque aparecen desfases y retrasos de la norma legal en relación con la realidad social que debe regular.

¿Cuál es entonces la solución? Me temo que repetir la necesidad de equilibrio, con ser real y adecuada, puede parecer un poco decepcionante para quien lee estas líneas. Todo jurista, tanto por su formación como especialmente por la misión que está llamado a desempeñar en la sociedad, debe proporcionar soluciones una vez detectado un problema. Yo no me desentenderé de esta obligación, aunque soy consciente de los riesgos que ello implica.

En este momento de mi particular evolución jurídica, estoy mucho más próxima a las cuestiones axiológico-jurídicas. Mi prioridad tiende hacia la búsqueda de valores y consecuente protección de los mismos. En ese orden de cosas, y siendo consciente del hecho de que existen argumentos a favor y en contra de conceder preeminencia a cualquiera de las dos posturas, me decanto por la búsqueda prioritaria de la justicia y la seguridad, frente al cambio. No quiero decir que el cambio implique injusticia. Es más, soy plenamente consciente de que se podría rebatir mi argumento afirmando que el cambio continuado es el único garante de la justicia.

Además la tendencia de la sociedad actual es claramente proclive a primar el cambio frente a la estabilidad. Consciente de todo ello me reafirmo en mi opinión. La consideración de lo que es justo o injusto es muy subjetiva. La justicia es posiblemente un bien inalcanzable. Consecuentemente, el cambio constante cara a su búsqueda podría traer como consecuencia inevitable, un rosario ininterrumpido de modificaciones. El resultado no sé si sería alcanzar o no un mayor grado de justicia. Siempre sería discutible, pero, en todo caso produciría falta de certeza y de seguridad de los individuos. Uno de los principales objetivos del derecho quedaría así absolutamente cercenado. Creo que eso no sería adecuado en ningún caso.

Por tanto, me gustaría alcanzar el equilibrio entre la estabilidad y el cambio, de forma que éste se produjera exclusivamente cuando el resultado del mismo fuese garantizar un mayor grado de justicia a los administrados. No desecho el cambio en sí mismo. Hacerlo así, no sólo sería un suicidio impropio de quien observa la sociedad en la que vive sino que, además, produciría involución más que simple estancamiento. Me manifiesto a favor de que el ordenamiento jurídico observe a la sociedad y plantee soluciones “inmediatas” a los requerimientos que, en aras al logro de la justicia y demás valores que informan el ordenamiento jurídico, ésta les demande.

La receta ni es absoluta, ni necesariamente permanente. Es más, soy consciente de que otras posiciones en torno al mismo asunto son perfectamente defendibles desde el punto de vista jurídico. También asumo que la constante evolución a la que está sometida la mente del ser humano, puede llevarme a alcanzar otra conclusión en el futuro.

Esta confesión hecha *a priori* creo que muestra, de forma inequívoca, tanto la envergadura del problema como la dificultad de llegar a una fórmula de solu-

ción inapelable. Habrá que dar tiempo al tiempo y esperar que de las mentes en constante evolución de los juristas, sensibilizadas por las legítimas demandas de la sociedad a la que están llamados a servir, surja una mejor solución.

Santiago de Compostela, 3 de julio de 2001.

Notas

¹ Como dice NÚÑEZ ENCABO, M: *El derecho, ciencia y realidad social*. Ed. Universitas, Madrid, 1993, p. 161, “lo más importante no es que unos actos objeto de normas se den en una determinada sociedad, sino que a través de las normas se haga posible la vida social de cualquier sociedad”.

² RODRÍGUEZ MOLINERO, M: *Introducción a la Ciencia del derecho*. Librería Cervantes, Salamanca, 1991, p.54.

³ Más información sobre este tema en OTERO PARGA, M: *Las fuentes del Derecho*. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2001.

⁴ Continúa diciendo, “se debe todavía añadir la siguiente observación. El derecho es un término medio entre la anarquía y el despotismo. El derecho trata de crear y mantener un equilibrio entre esas dos formas extremas de la vida social”. RECASENS SICHES, L: *Introducción al estudio del derecho*. 7ª ed, Porrúa, México, 1985, p. 119.

⁵ KANT, I: *Principios metafísicos del derecho*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1873, p. 43.

⁶ ARISTÓTELES: *Política*, VII-2 &1324, en *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1982.

⁷ MONTESQUIEU, Ch: *El espíritu de las leyes*, XI-III. Tecnos, Madrid, 1987, p. 106. Para ilustrar mejor este aserto continúa diciendo en el mismo lugar que “hay que tomar consciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad”.

⁸ Más información en OTERO PARGA, M: *Valores constitucionales*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1999, p. 65.

⁹ En el cual yo no creo a no ser como una forma de explicación del origen del derecho como necesidad social. Sin embargo grandes juristas a lo largo de la historia han defendido la existencia de este “estado”. Entre ellos ROUSSEAU, J. J: *El contrato social o principios de derecho público*. Tecnos, Madrid, 1988, p.14. En un sentido

muy distinto, aunque aludiendo al mismo tema, HOBBS, T: *Del ciudadano y Leviatán*. Tecnos, Madrid, 1993, p.123.

¹⁰ MOORE, W. E: *Cambio social*. Unión tipográfica editorial hispano-americana, México, 1966, p. 9.

¹¹ RECASÉNS SICHES, L: *Sociología*. 26ª ed, Porrúa, México, 1998, p. 273. Con esta afirmación se pretende llamar la atención sobre la importancia del ser humano individualmente considerado. Entenderlo de otro modo conduciría a una tremenda despersonalización y a una lamentable pérdida del valor intrínseco del ser humano.

¹² RECASÉNS SICHES, L: *Sociología*, op. cit, p. 266. Ambas características parecen absolutamente racionales. Sin embargo son difíciles de alcanzar. La experiencia cotidiana nos muestra continuamente gobiernos a los que su mandato no les da tiempo de avanzar, porque se pasan sus primeros años intentando deshacer todo lo que hicieron otros antes. En cuanto a la capacidad de hacerse libre, todavía es más difícil de alcanzar puesto que, en muchos casos, quien no la tiene lo desconoce, con la consecuente dificultad que ello entraña cara a la posibilidad de corregir dicha carencia.

¹³ GARDNER, J W: *Evolución constante: el individuo y la sociedad*. Libreros mexicanos unidos, México, 1965, p. 163.

¹⁴ GARDNER, J. W: *Evolución constante...*, op. cit, p. 166. El autor en una muestra creo que loable de conocimiento profundo de la sociedad, no se hace excesivas ilusiones en relación con la búsqueda de estos valores y señala la libertad y la justicia, entendiendo que forzar el consenso en las más hondas creencias sería algo intolerable. Por ello la sociedad que goza de pluralidad, procura —según entiende este autor— establecer el consenso en las profundidades medias.

¹⁵ VV.AA: *Seguridad jurídica y codificación*. Centro de estudios registrales, Madrid, 1999, p.9.

¹⁶ OTERO PARGA, M: *La experiencia jurídica del registrador*, en PUY MUÑOZ, F (coord.), *Manual de Filosofía del Derecho*. Colex, Madrid, 2000, pp.161-169.

¹⁷ COTERRELL, R: *Introducción a la sociología del derecho*. Ariel-Derecho, Barcelona, 1991, p. 56.

¹⁸ COTTERRELL, R: *Introducción...*, op. cit, p. 69.

¹⁹ SORIANO, R: *Sociología del derecho*. Ariel, Barcelona, 1997, p. 311.

²⁰ BRUFAU PRATS, J: *Introducción al derecho*. Gráficas Europa, Salamanca, 1980. pp. 146 ss. Afirma que la realidad social ni es dinamismo puro, ni estructura inerte. Es algo que se desarrolla sin parar a medida que se construye y deja ver múltiples y cambiantes interacciones recíprocas que se establecen entre los diversos elementos constitutivos del complejo tejido de la vida en sociedad.

²¹ BRUFAU PRATS, J: *Hombre, vida social y derecho*. Tecnos, Madrid, 1987, p. 77.

²² PEREZ LUÑO, A. E: *El desbordamiento de las fuentes del derecho*. Real Academia de Sevilla de Legislación y Jurisprudencia, Sevilla, 1993. Esta obra, escrita con motivo del ingreso de este jurista en la real Academia de Sevilla, es muy interesante en todo su conjunto para ilustrar la afirmación realizada. Por ello prescindiré de citar páginas concretas.

²³ OTERO PARGA, M: “Notas sobre la estabilidad en el ordenamiento jurídico”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XIII-XIV (nueva época), 1996-97, pp. 621-635.

²⁴ COTTA, S: *¿Qué es la justicia?* Rialp, Madrid, 1979, pp.139-141.

²⁵ El art. 1 del Código civil español que data de 1889 dice en su párrafo 1, “ las fuentes del ordenamiento jurídico español son la ley, la costumbre y los principios generales del derecho”. Completa esta visión el párrafo 2 del mismo artículo en cuanto señala la jerarquía normativa con las siguientes palabras: “carecerán de validez las disposiciones que contradigan otra de rango superior”.

²⁶ Ver LÓPEZ & MONTÉS, (coord.): *Derecho civil*, 3ª ed, Tirant lo blanch, Valencia, 1998, p. 99; DE CASTRO Y BRAVO, F: *Derecho civil de España*. T.I. Ed. Casa Martín, Madrid, 1942, p. 286; ESPÍN CANOVAS, D: *Manual de derecho civil español*, vol I, 5ª ed, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1975, p. 105 y ALBADALEJO, M: *Derecho civil. Introducción y parte general*, vol I, 9ª ed, Bosch, Barcelona, 1983, p. 90.

²⁷ Más información en OTERO PARGA, M: *Las fuentes del derecho*. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2001.

²⁸ Utilizamos la expresión “normalmente” para llamar la atención sobre el hecho de que en circunstancias concretas, previa y restrictivamente establecidas, otros poderes pueden tener la facultad de creación de normas. Nos referimos especialmente al poder ejecutivo que se arroga esta posibilidad haciendo uso de su poder reglamentario, mediante las figuras de decretos-ley y decretos-legislativos. Otro ejemplo de norma jurídica con fuerza de ley para las partes, que no emana del poder legislativo, la constituyen los convenios colectivos en el ámbito del derecho del trabajo.

²⁹ Más información sobre este tema en CLEMENTE DE DIEGO, F: *Instituciones de derecho civil español*, T.I, s/e, Madrid, 1959, p. 102.

³⁰ Otros autores establecen como requisitos para el nacimiento de costumbre jurídica los siguientes: 1) *inveterada consuetudo*, es decir arraigo durante tiempo en el grupo social y 2) convicción de que dicho comportamiento obliga como regla. Su nombre técnico es *opinio iuris seu necessitatis*. Entre los que prefieren esta fórmula que, como puede apreciarse, difiere más en la forma que en el fondo, se encuentran VILLORO TORANZO, M: *Introducción al estudio del derecho*. 9ª ed, Porúa, México, 1990, p.

164; ESCOBAR DE LA SERNA, L: *Introducción a las ciencias jurídicas*. Dykinson, Madrid, 1999, p. 105 y ESPÍN CANOVAS, D: *Manual de derecho civil español*, vol I, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1975, p. 125.

³¹ Para una información más completa sobre este extremo ver CASTÁN TOBEÑAS, J: *Derecho civil español, común y foral*, T.I, vol I, 12ª ed, Reus, Madrid, 1991, p. 387. También SIERRA GIL DE LA CUESTA, I (coord.), *Comentario del Código Civil*, Bosch, Barcelona, 2000, p. 347.

³² Más información en DÍEZ PICAZO, L & GULLÓN, A: *Sistema de derecho civil*, vol I, 9ª ed, Tecnos, Madrid, 1998, p. 130.

³³ En algunos casos puede ser necesario probar su existencia, ya que en relación con ella no rige el aforismo, *Iuris novit curia*.

³⁴ ALBADALEJO, M: *Derecho civil. Introducción y parte genera*, vol I, 9ª ed, Bosch, Barcelona, 1983, p. 100 y ss.

³⁵ DWORKIN, R: *Los derechos en serio*. Ariel-Derecho, Barcelona, 1984, p. 72.

³⁶ En Grecia, al lado de la ley escrita se admitió una no escrita, “*ágrafos nomos*” derivada de la naturaleza. Este concepto fue heredado por Roma en donde se acuñó la idea del derecho “*more et aequitas*”. En la Edad Media se admitieron como parte de un derecho natural, cuya finalidad fundamental era la preocupación por la integración de las lagunas.

³⁷ *Digesto*, 1-1-1-10.

³⁸ DIEZ PICAZO, L & GULLÓN, A: *Sistema de derecho civil*, op. cit, p. 141.

³⁹ Está recogido en el art 1-6 del Código Civil que dice “la jurisprudencia completará el ordenamiento jurídico con la doctrina que, de modo reiterado, establezca el Tribunal Supremo al interpretar y aplicar la ley, la costumbre y los principios generales del derecho”.

⁴⁰ Más información sobre este extremo en: OTERO PARGA, M: *Las fuentes del Derecho*, op. cit, pp. 111-123.

⁴¹ BRUFAU PRATS, J: *Hombre, vida social y derecho*. Tecnos, Madrid, 1987, pp.91-92.

⁴² Por el contenido que regulan son más variables las normas de derecho penal, financiero o laboral, frente a las de derecho mercantil, procesal o civil que se mantienen.

¿HACIA UN NUEVO MODELO MEDICO? (O DE LAS DIMENSIONES DE LO HUMANO EN LOS NUEVOS PARADIGMAS MEDICOS)

*Malín Pino de Casanova**

Escuela de Derecho
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
malin@latinmail.com

Resumen

Pareciera que el modelo bio-médico, occidental, cartesiano, reduccionista y newtoniano ha entrado en crisis. Un número cada vez mayor de personas recurre a formas de medicina distintas a aquellas del sistema médico oficial, generalizándose así una serie de representaciones, recursos e itinerarios terapéuticos que parecieran dar al acto médico, a la enfermedad, a la curación, al cuerpo, a la vida y a la muerte misma novedosos significados y sentidos. Y estas formas de medicina, que generalmente se habían inscrito dentro de sistemas conceptuales distintos a aquellos de la medicina científica occidental, emergen ahora del terreno de la propia ciencia médica sugiriendo así la conformación de un nuevo modelo conceptual, donde lo afectual y lo emocional, junto con lo científico, lo racional y lo instrumental, tienen igualmente cabida. El dolor, el amor, la soledad y el sufrimiento, y hasta la muerte misma, pues se trata en estos nuevos modelos conceptuales de aprender a morir y de ayudar a morir, integran estas nuevas visiones de la medicina. Y la psiconeuroinmunología, rama en emergencia de la medicina científica, ilustra muy pertinentemente nuestras reflexiones. A ella nos consagraremos muy especialmente en este artículo pues sus representaciones, sus categorías teóricas, sus recursos e itinerarios terapéuticos sugieren la emergencia de un nuevo modelo conceptual en la medicina, ecológico y holístico, acorde con los nuevos paradigmas emergentes en las ciencias. ¿Se trata de un retorno de lo trágico en la visión de la medicina, entendido esto como la recuperación de la dimensión humana en la mirada de la ciencia médica?

* Jurista especializada en Sociología y Filosofía e investigadora en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y en el Centro de Investigaciones Humanas (HUMANIC), Fac. de Humanidades de Universidad de Los Andes. Autora de diversos artículos publicados en revistas arbitradas e indexadas.

Palabras clave: Paradigma, modernidad, psiconeuroinmunología, modelos médicos, biomedicina, medicina ecológica y holística.

TOWARD A NEW MEDICAL MODEL? (OR OF THE DIMENSIONS OF THE HUMAN THING IN THE NEW MEDICAL PARADIGMS)

Abstract

It seemed that the occidental, cartesian, limited and newtonian bio-medical model have entered in crisis. Many people appeals to medicine forms different to those of the official medical system, being generalized this way a series of representations, resources and therapeutic itineraries that seemed to give to the medical act, to the illness, to the cure, to the body, to the life and to the death novel meanings and senses. And these medicine forms that had registered generally inside conceptual systems different to those of the occidental scientific medicine, they emerge now of the land of the medical science suggesting these way the conformation of a new conceptual model, where the afectual and the emotional thing, together with the scientific thing, the rational thing and the instrumental thing, they have equally space. The pain, the love, the solitude and the suffering, and even the death, because it is in these new conceptual models to learn how to die and helping to die, they integrate these new visions of the medicine. And the psychoneuro-immunology, branch in emergency of the scientific medicine, illustrates our reflections very pertinently. To her we will consecrate ourselves very specially in this report, considering that their representations, their theoretical categories, their resources and therapeutic itineraries suggest the emegency of a new conceptual model in the medicine, ecological and holistic, chord with the new emergent paradigms in the sciences. ¿Is it a return of the tragic thing in the vision of the medicine, or said otherwise, is it the recovery of the humam dimension in the look of the medical science?

Key words: paradigm, modernity, bio-medicine, ecological and holistic medicine, psychoneuroimmunology, conceptual medical systems.

“En los últimos trescientos años, nuestra cultura ha estado dominada por la concepción mecanicista... Hoy esta concepción va siendo eclipsada poco a poco por una visión holística y ecológica que concibe al mundo como un sistema

viviente y que insiste en la relación y dependencia recíprocas de todos los fenómenos, tratando de entender la naturaleza no sólo desde el punto de vista de las estructuras fundamentales, sino también del de los procesos dinámicos subyacentes...La visión integral de la salud es profundamente ecológica y por tanto está en armonía con la tradición hipocrática que dio origen a la medicina occidental. Es una visión que se basa en nociones científicas y que se expresa desde el punto de vista de los conceptos y símbolos que forman parte de nuestro lenguaje cotidiano. Al mismo tiempo, la nueva estructura conceptual tomará en cuenta las dimensiones espirituales de la salud y por eso estará en armonía con las concepciones de muchas tradiciones místicas”.

Frijof Capra: “El Punto Crucial”

“La enfermedad no es un ‘sin sentido’, un accidente fortuito que irrumpe en la vida de la persona, sino que implica la participación del ser humano social como totalidad compleja en su proceso de salud o de enfermedad y plantea nuevamente la participación individual y colectiva para la autodeterminación de la vida y de la salud, vistas como hechos con profundo significado existencial”.

Marianela Castés:

“Medicina alternativa (¿medicina complementaria?) como fenómeno social”.
Hacia la construcción de un nuevo modelo de salud”

1. Introducción: ¿un nuevo significado para la práctica médica?

“A Descartes no le quedó más remedio que concebir la existencia de dos terrenos o espacios: el del sujeto-alma, indivisible, incorpóreo e inmortal; y el del objeto-materia (o sea, el cuerpo), divisible, mortal y mecánico. Escindió

en el individuo lo material de lo espiritual, separando el alma del cuerpo, la mente del cerebro. Con tal proposición dejó establecidas las bases filosóficas del modelo bio-médico vigente, que terminó por explicar el fenómeno salud-enfermedad con una idea mecanicista y dualista. De ahí que la medicina, hoy día, interprete mecánicamente la enfermedad, pues la considera como tal únicamente en tanto es susceptible de medición: enfermedad concebida como desajuste de la maquinaria humana. Con estas concepciones, el médico moderno deja de lado los aspectos intangibles del ser humano: el espacio del alma, el terreno de lo meramente subjetivo. Ese fue el error de Descartes”.

Federico Ortiz Quesada "Descartes y la Medicina"

Pareciera que el modelo bio-médico, occidental, cartesiano, reduccionista y newtoniano ha entrado en crisis. Un número cada vez mayor de personas recurre a formas de medicina distintas a aquellas del sistema médico oficial, generalizándose así una serie de representaciones, recursos e itinerarios terapéuticos que parecieran dar al acto médico, a la enfermedad, a la curación, al cuerpo, a la vida y a la muerte misma novedosos significados y sentidos. Y estas formas de medicina, que generalmente se habían inscrito dentro de sistemas conceptuales distintos a aquellos de la medicina científica occidental, vinculándose a estructuras mágico-religiosas; a formas de medicina populares y tradicionales o a sistemas conceptuales racionales como aquellos de la medicina china o hindú, emergen ahora del terreno de la propia ciencia médica sugiriendo así la conformación de un nuevo modelo conceptual, donde lo afectual y lo emocional, junto con lo científico, lo racional y lo instrumental, tienen igualmente cabida.

Ahora bien, la emergencia de este novedoso sistema conceptual para interpretar la enfermedad, el sufrimiento y el dolor; el cuerpo, la salud y la curación no puede comprenderse al margen de la emergencia de una nueva sensibilidad epocal, de una nueva socialidad, de una urdimbre social novedosa cuyo rasgo fundamental pareciera el retorno de lo trágico, entendido como aquello complejo, plural y polisémico; abigarramiento de elementos y fuerzas que, constituyendo la unicidad en tensión, constituye el nuevo ethos o cimiento social. Y

esta nueva sensibilidad remite a un movimiento social generalizado que desacraliza el dogma científico (Mires, 1996). Se trata de una especie de segunda secularización que devuelve a la aventura científica las dimensiones de lo humano alumbrando así mundos novedosos donde lo arcaico, lo mítico, lo místico, lo sagrado y lo religioso retoman la escena social para conjugarse con lo científico y lo racional; con lo tecnológico y con lo instrumental.

En la medicina científica, ciertas corrientes retoman las dimensiones de lo humano, de lo afectual, de lo subjetivo, de lo emocional, para reinterpretar el acto médico, la enfermedad y la salud, la curación y el sufrimiento bajo los parámetros de la misma ciencia médica, de la biología, de la química, de la genética, dándole así al acto médico nuevos significados y distintos sentidos, desplazándolo de la enfermedad nuevamente hacia el enfermo y del tratamiento hacia la curación. El dolor, el amor, la soledad y el sufrimiento, y hasta la muerte misma, pues se trata en estos nuevos modelos conceptuales de aprender a morir y de ayudar a morir, integran estas nuevas visiones de la medicina. Y la psiconeuroinmunología, rama en emergencia de la medicina científica, ilustra muy pertinentemente nuestras reflexiones. A ella nos consagraremos muy especialmente en este artículo considerando que sus representaciones, sus categorías teóricas, sus recursos e itinerarios terapéuticos sugieren la emergencia de un nuevo modelo conceptual en la medicina, ecológico, integrador y holístico¹, acorde con los nuevos paradigmas emergentes en las ciencias.

Ahora bien, en el desarrollo de nuestras reflexiones, hemos considerado necesario referirnos a las diferentes visiones que a lo largo del tiempo han marcado a la medicina pues ello explica cómo las diferentes visiones del mundo, que en un momento dado expresan el movimiento social generalizado, han articulado la práctica médica a lo sagrado y a lo religioso, a lo científico, a lo racional y a lo instrumental. Esto para comprender cómo se fue conformando el modelo bio-médico anclado al paradigma moderno, cartesiano y newtoniano, mecanicista y reduccionista que le da origen. Si logramos comprender que dicho paradigma ha tenido su vigencia y su importancia histórica pero que ahora se desdibuja y se desestructura, podremos comprender igualmente cómo emergen otras visiones acordes a la sensibilidad social que ahora entretejemos con nuestro pensamiento y nuestros actos cotidianos conformando así un nuevo ethos o cimiento social, porque no se trata de que lo anterior desaparezca, sino más bien *“del hecho de que ciertos elementos, que han participado en*

la constitución de un mundo, se saturan. En adelante, van a metamorfosearse para permitir la emergencia de otras formas sociales” (Maffesoli, 2000:149).

2. Presentando el pensamiento (o evidencias de un cambio en la interpretación del acto médico)

Ocho de cada diez venezolanos recurren actualmente a lo que se ha dado en llamar medicina tradicional, popular, alternativa y complementaria². Más del 40% de la población abandona los servicios de las clínicas privadas y sólo se dirige a los hospitales *“cuando la salvación depende de un yeso o un bisturí”* (V. Davies, 1997). El costo de los servicios y los medicamentos, 10.000 a 20.000 Bs. por consulta con récipe de remedios que cuesta el doble, excluye de hecho a un porcentaje cada vez mayor de venezolanos del sistema médico institucional, constituyéndose así estas otras opciones en alternativas cada vez más generalizadas frente a la crisis y al colapso de nuestro sistema de salud oficial. La medicina complementaria constituye igualmente un recurso terapéutico cada vez más utilizado en la mayoría de los países industrializados. En los Estados Unidos, por ejemplo, 40% del público utiliza la medicina complementaria, la cual supera ampliamente a la medicina oficial en cuanto a la cantidad de visitas se refiere (Eisemberg y col., 1998, citados por Castés, 1999). En el Reino Unido, cerca de una cuarta parte de la población usa al menos una forma de medicina alternativa o complementaria en un momento dado. El impacto económico de la medicina complementaria es enorme si consideramos que 12 billones de dólares se gastan en ella cada año en los Estados Unidos (Castés, 1999). Hoy día, *“se comienza a ver un esfuerzo para integrar las prácticas alternativas en la corriente oficial, convirtiéndolas en prácticas complementarias. El 60% de las escuelas de medicina han comenzado a incluir en sus pensa prácticas de medicina complementaria e incluso muchos hospitales están creando programas de medicina complementaria. Organizaciones de investigación bio-médica están invirtiendo cantidades sustanciales de dinero en la investigación de estas prácticas. Por ejemplo, la Oficina de Medicina Alternativa del Instituto Nacional de Salud Pública de los Estados Unidos se ha convertido en el Centro Nacional para la Medicina Alternativa y Complementaria con un presupuesto de 50 millones de dólares. Un número del Journal of American Medical Association (1998, vol. 280) estuvo dedicado íntegramente a este tema e ilustra la calidad de la investigación científica*

que puede ser llevada a cabo y publicada en medicina complementaria” (Castés, 1999:10-11).

Estamos persuadidos de que el problema es bastante complejo. Ya no se trata, para la medicina institucional, de aceptar o no ciertas prácticas médicas “alternativas” o “complementarias” como elementos de una terapéutica compleja. Se trata para nosotros, y esto es lo que nos ha motivado a reflexión, de la elaboración de un nuevo sistema conceptual desde la propia medicina científica, donde muchos de los aspectos que conforman ciertas prácticas alternativas y complementarias se integran a la medicina científica occidental y se reinterpretan bajo sus propios parámetros, metodologías y tecnologías científicas. Así, creemos que estamos en plena elaboración de un nuevo modelo conceptual que corresponde a un cambio de episteme de proporciones tan importantes como la revolución copernicana. Así, desde la medicina científica se ha aceptado, con mayor o menor flexibilidad, se ha rechazado, con mayor o menor fuerza, otras interpretaciones del desorden biológico y otros recorridos e itinerarios terapéuticos. Desde las ciencias sociales, especialmente desde la antropología, se ha insistido y reflexionado sobre la diversidad de sistemas conceptuales legitimándoles y evidenciando sus relaciones dinámicas y contradictorias con el modelo médico oficial. Lo novedoso es que ahora el abigarramiento y la conjunción de paradigmas y de visiones se hace desde el propio paradigma científico, ocasionando así la reelaboración del viejo modelo conceptual bio-médico.

Desde la propia ciencia médica se proponen, de tal suerte, novedosas miradas para interpretar el desorden biológico, el sufrimiento, la enfermedad, la curación, la salud, el cuerpo, la vida y la muerte misma, desdibujándose así los rasgos del modelo bio-médico para dar lugar a la conformación de una visión enriquecida donde lo humano, y con ello lo afectual y lo emocional, encuentran cabida al lado de la razón racionalista y de lo científico, tecnológico e instrumental. Pretendemos en este trabajo explorar algunas de las expresiones que, a nivel tanto de las representaciones como de los recursos e itinerarios terapéuticos, ilustran la emergencia de un nuevo modelo conceptual en la medicina. Al respecto, pensamos explorar el terreno de la psiconeuro-inmunología por considerarla una excelente ilustración de lo que aquí decimos.

Y si en trabajos anteriores nos hemos referido a las formas tradicionales, populares, alternativas y complementarias de la medicina (Pino, 1996, 1997, 1999, 2000) como alternativas frente a la “crisis” del sistema oficial de salud, ahora quisiéramos contextualizar dicha crisis y significarla dentro del marco epistemológico de un deslizamiento epocal y paradigmático que se expresa en la emergencia de una nueva sensibilidad, constitutiva ella misma de un nuevo ethos o cimiento social. Porque dentro de este proceso social generalizado que desacraliza la ciencia como dogma, la medicina también es arrastrada, cuestionada y reinterpretada. Y así como ella fue la última de las ciencias en entrar a la aventura científica, positivista, newtoniana y cartesiana, así también los contornos del modelo bio-médico reduccionista, mecanicista, newtoniano y cartesiano se desdibujan con algún retardo, si consideramos que la física, la química, las matemáticas y la biología vienen sacudiendo sus visiones desde hace más o menos medio siglo.

Nos referiremos asimismo en la presente reflexión a la significación política y simbólica de estas formas emergentes de la medicina que, con sus representaciones y sus propuestas terapéuticas, van dibujando un nuevo paradigma donde lo afectual y lo emocional, conjuntamente abigarrados a lo científico, a lo tecnológico y a lo instrumental, encuentran cabida, como antaño en el modelo hipocrático. Se trata, para nosotros, del retorno de lo trágico, entendido como el abigarramiento de elementos que, lejos de encontrar una síntesis o una solución dialéctica, coexisten en una armonía tensional. Así, la medicina pareciera nuevamente inscribirse dentro de los marcos de la complejidad, rescatando así las dimensiones de lo humano.

2.a. De lo político, lo relacional y la constitución de novedosos espacios sociales: de la gestión solitaria a la gestión solidaria de los cuerpos

“Lo político propiamente dicho surge, como es sabido, donde termina la omnipotencia del dogma, sea éste religioso o ideológico”

Fernando Mires. “La Revolución que Nadie Soñó”

Estas opciones emergentes de la medicina conforman, para nosotros, novedosos espacios sociales constituidos por “*múltiples actores que recorren diferentes direcciones, produciéndose colisiones y alineamientos que no se ajustan a*

ningún plan preconcebido” (Mires, 1996:133), dando lugar a órdenes o desórdenes nuevos, no decididos de antemano, donde se descosifica, se desnaturaliza y se desbiologiza el enfermo, la enfermedad, la curación, la salud, el cuerpo, la vida y la muerte, produciéndose así otras significaciones y sentidos. En estos espacios se intenta arrancar al Estado la gestión solitaria de los cuerpos, tejiendo los propios actores sociales relaciones de pertenencia y de adhesión donde los vínculos de solidaridad y de integración constituyen elementos esenciales. Porque “las sociedades y sus grupos perduran por el sentimiento que generan de ellos mismos, y ese sentimiento nace del tiempo compartido (...). Pero esto no se puede desligar del espacio compartido, el espacio vivido en común, donde circulan las emociones, los afectos y los símbolos que permiten la identificación y donde se inscribe la memoria colectiva. (En estos espacios) cada quien se inventa distintos relatos para darle coherencia a su vida y reaparece el presenteísmo, el vivir el presente bajo las más diversas formas de agrupación (...) que ya no necesitan racionalizaciones ni legitimaciones políticas sino que se fundamentan en emociones y sentimientos compartidos” (Alzuru, 1997: 92).

Se erigen así estas opciones tradicionales, populares, alternativas y complementarias de la medicina en alternativa a una crisis profunda de la medicina institucional, crisis cuyas manifestaciones económicas, operativas e instrumentales, no son sino expresiones de procesos más profundos y complejos donde lo simbólico-cultural, en tanto que producción de significaciones y sentido, se talla un espacio indiscutible. Porque, finalmente, se trata de la desacralización del paradigma rector de la modernidad expresado en el modelo bio-médico que ve desdibujarse sus contornos.

En efecto, la solidaridad versus la soledad, característica siempre presente en las opciones que nos ocupan, va a contribuir a desestructurar el entramado simbólico de los paradigmas modernos donde se ancla, se inscribe y se nutre la medicina científica occidental con su sistema de representaciones y prácticas que, parafraseando a Jacques Attali, no es más que la organización colectiva de la gestión solitaria de los cuerpos³.

Estas otras visiones de la medicina constituyen entonces, y fundamentalmente, para nosotros una alternativa que al anclarse al terreno de lo simbólico nos remite a la esfera de la alteridad, pues esas otras interpretaciones del acto médico, del sufrimiento, de la enfermedad, del desorden biológico, del cuer-

po, de la curación, nos hablan de otra cosmovisión en proceso, de otra sensibilidad, de otra socialidad donde, de nuevo, ser con los demás en un sentimiento de comunión o eucaristía social, constituye el cimiento social (Cfr. Maffesoli, 2000). Es desde esta perspectiva, donde lo simbólico toma un espacio fundamental, que nos hemos propuesto reflexionar estas otras opciones de la medicina, en una primera aproximación (Pino, 1999), como alternativas a la crisis y al colapso del sistema médico oficial pero, sobre todo y fundamentalmente, como expresiones de la emergencia de un nuevo modelo médico acorde a una nueva sensibilidad epocal, fundamento de una nueva socialidad, de un nuevo ethos o cimiento social. Es esto lo que nos ocupará a lo largo de este artículo.

12.b. De la medicina y el retorno de lo trágico: un marco conceptual-un contexto epistemológico

“Elaborar un ‘pensamiento del vientre’; es decir, un pensamiento que pueda considerar las emociones, los afectos y los sentimientos en tanto que expresiones societales... El deseo, la pasión y el espíritu forman ‘una nueva alianza’: aquélla del materialismo y la espiritualidad, aquélla de la naturaleza y la cultura, aquélla del vientre y del intelecto. Razón sensible en tanto que remite al ‘humus’, fundamento del ser humano”.

“Lo propio de la tragedia griega es justamente lo ‘aporético’. Diferenciándose del drama, no ofrece solución. Es, por construcción, plural. Y remite, de esta manera, al simbolismo de conjugar los elementos más diversos de la realidad humana”

Michel Maffesoli: “L’Instant Eternel (Le Retour du tragique dans les Sociétés Postmodernes)”

Pretendemos mostrar, ilustrando nuestras afirmaciones con algunas novedosas visiones en el campo de la ciencia médica, tales como la psiconeuroinmunología, la emergencia de una nueva sensibilidad social creadora de espacios sociales novedosos donde se entreteje una nueva socialidad. Se trataría de la formación de un nuevo cimiento social, ethos de comunión o eucaristía social; de un deslizamiento epocal y paradigmático; del retorno de “lo arcai-

co” ahora conjugado con altísimas formas de desarrollo científico y tecnológico; de la reemergencia del sentimiento trágico de la vida desdibujando los espacios de la moderna sensibilidad dramática; de la aceptación de lo polisémico, de lo plural, de lo abigarrado. Ese es el estilo que escribe nuestra época. Y es dentro de este contexto, dentro de este estilo, dentro de esta nueva sensibilidad emergente que nos hemos propuesto reflexionar la medicina, el acto médico, la enfermedad, la curación, el cuerpo, la salud, la vida y la muerte. Pretendemos mostrar cómo ciertas formas de la medicina, y en esta ponencia nos referiremos fundamentalmente a la llamada “medicina complementaria”⁴, y dentro de ella a la psiconeuroinmunología, distintas a aquellas de la medicina oficial y cartesiana, se constituyen en alternativa frente al sistema médico institucional de una modernidad que ve desdibujar sus rasgos. Quere- mos igualmente notar que estas novedosas visiones expresan una desacralización del dogma científico, elaborándose así nuevas corrientes, nuevas maneras de ver y percibir el mundo; configurándose nuevas formas de obrar; tallándose el conocimiento ordinario y las fuerzas vitales de la sociedad un espacio primordial, emergiendo lo primigenio, lo fundante, lo instituyente, con asombrosa vitalidad frente a la razón unidimensional del Estado, del poder, de lo normativo, de lo instituido. Nos proponemos, en consecuencia, estudiar algunas representaciones y prácticas relativas a la salud y a la enfermedad, a la curación, al cuerpo, a la vida y a la muerte cuyas perspectivas son distintas a aquellas de la medicina occidental, racionalista y cartesiana, fundamentalmente aquellas formas que comienzan a emerger desde el seno mismo de la llamada ciencia médica, pero con una concepción holística y ecológica del hombre y de todos los organismos vivos⁵. Esto para mostrar cómo se constituyen alternativas cada vez más elaboradas para hacer frente a la enfermedad dentro de sistemas de pensamiento distintos a aquellos que la modernidad crepuscular nos ha presentado como los únicos válidos y legítimos. Alternati- vas económicas, muchas de ellas; políticas la mayoría, en tanto que constitu- yen nuevos espacios sociales, solidarios y colectivos; y simbólicas todas ellas, en tanto que contribuyen a desestructurar y desacralizar a la ciencia como dogma, para mostrarnos con sus representaciones y prácticas (que incluso llegan a integrar el mal, y la muerte como su forma más radical remitiéndonos así a la fatalidad del destino), que hay otras formas para enfrentar la enfermedad y el sufrimiento; la salud y la curación; el cuerpo, la vida y la muerte misma.

Así, pretendemos mostrar la emergencia de un conocimiento novedoso, donde reemerge lo arcaico para conjugarse, en trágica sinergia, con el desarrollo científico y tecnológico, dando lugar a un conocimiento médico plural y abigarrado, complejo, rico y diverso. Dentro de estas formas novedosas de conocer y, en consecuencia, de obrar, surge, desde la propia ciencia médica, un intento por constituir un nuevo modelo conceptual donde lo científico da cabida a lo afectual y a lo emocional, para así deslizarnos de una gestión solitaria de los cuerpos hacia una gestión solidaria de la vida y de la muerte, donde la enfermedad y el sufrimiento; la curación, el cuerpo y el acto médico, adquieran otros significados, y la propia muerte, tallándose un lugar, no más exorcizada, aceptada al fin, permita una vida más rica y, en consecuencia, más humana. Se trata, tal vez, de un retorno de lo trágico en la visión de la medicina, o dicho de otro modo, de la recuperación de la dimensión humana en la mirada de la ciencia médica.

3. Constitución y desdibujamiento de los paradigmas: del modelo médico hipocrático al modelo médico ecológico

“Quizás el culto a la razón es una de las pruebas más evidentes que muestra cómo la secularización de la era de la modernidad fue realizada a medias, pues en nombre de la desacralización de determinadas instancias religiosas, fueron sacralizadas supuestas instancias científicas”.

“La desacralización de la razón, o lo que es lo mismo, el regreso de la razón a la vida, es uno de los objetivos adonde apuntan los nuevos paradigmas”. Fernando Mires “La Revolución que nadie Soñó”

3.a. Del mundo de las creencias al mundo de las ideas

La medicina no es ajena, como ninguna expresión de lo humano, a la socialidad, a la sensibilidad social que escribe las diferentes épocas o procesos históricos, ni a la forma cómo los hombres entretejen los hilos que conforman el cimiento o urdimbre social, Así, referirnos a ciertas formas emergentes de la medicina como expresivas del deslizamiento del viejo modelo médico occidental, anclado al paradigma científicista, cartesiano, reduccionista y newtoniano, ha-

cia una nueva visión, hacia un nuevo modelo conceptual, ahora ecológico e integrador, supone hablar de epistemología y medicina. En efecto, creemos, dada la forma en que hemos planteado nuestro trabajo, absolutamente necesario referirnos a las condiciones epistemológicas del acto médico así como a las diferentes formas que ha adoptado la medicina a lo largo de la aventura humana. Evidentemente que no es nuestro propósito hacer en esta ponencia una historia exhaustiva de la medicina. Pero sí quisiéramos referirnos a las diferentes visiones que, algunas ligadas a lo religioso y a lo sagrado; otras, ligadas a sistemas conceptuales no occidentales; otras, a lo científico-racionalista, ha tenido la medicina. Y cómo en estas visiones los elementos de lo simbólico, de lo secreto y de lo sagrado fueron cediendo terreno a lo instrumental. Y cómo ahora pareciera que emerge un modelo novedoso donde lo sagrado y lo profano, lo simbólico y lo pagano, lo científico y lo instrumental son elementos que en “trágica sinergia”, en interesante abigarramiento, devuelven a la medicina las dimensiones de lo humano, y ¿porqué no?, de lo secreto y de lo sagrado. Nos quisiéramos referir concretamente a cuatro modelos conceptuales: el hipocrático, el religioso-medieval, el científico-cartesiano y el ecológico-holístico, todos ellos anclados a particulares cosmovisiones del mundo que los articulan y los nutren. Se trata para nosotros, de alguna manera, de hacer referencia a la premodernidad, a la modernidad y a la posmodernidad, con todas las significaciones que estos términos entrañan.

Así, pudiésemos afirmar junto con Ortiz Quesada (2001:9) que “*la modernidad consistió en la transición del mundo de las creencias al mundo de las ideas (y que) este recorrido, por lo demás rápido, se dio en el período de la revolución científica, una de las etapas más luminosas de la humanidad*”. Esta era, según el mismo Ortiz, se inicia en 1543 con Nicolás Copérnico y su obra de *Revolutionibus orbium caelestium*, y culmina con la publicación de la *Philosophiae naturalis principia matemática*, de Isaac Newton. Ahora bien, para comprender el proceso de la revolución científica, y con él el deslizamiento de la visión premoderna del mundo a aquélla de la modernidad ilustrada y positivista, es necesario referirnos al pensamiento mágico-astroológico, religioso y hermético del momento pues entonces todos vivían inmersos en ese universo, en esa manera de comprender los fenómenos de la naturaleza y era imposible delimitar el terreno de la ciencia. En efecto, “*las concepciones pitagóricas y neo-platónicas, junto con la cábala y la iatroquímica, explica-*

ban al universo, aunque todo occidente tenía al cristianismo como eje rector del pensamiento” (Ortiz Quesada, 2001:7)

En efecto, Nicolás Copérnico, el iniciador de la ruptura epistémica más trascendente de su época, ejercía una medicina orientada por los influjos astrales. Paracelso era médico, astrólogo, alquimista y demonólogo. Por un lado creía en la magia, y, por el otro, establecía las bases para la futura ciencia médica. Era lógico que muchos científicos de la época estuviesen inmersos en el mundo de lo mágico, de la misma manera que muchos científicos actuales poseen creencias religiosas.

Con la revolución científica iniciada por Copérnico *“se modificó la imagen del mundo, pues se llegó a concebir el universo como una máquina, al ser humano como un complicado mecanismo y a la enfermedad como la descomposición de la maquinaria humana. En siglo y medio de efervescencia intelectual se transformaron las ideas acerca de Dios, la tierra, el conocimiento y el hombre mismo, a través de un largo proceso resultado de la revolución astronómica que iniciaron Nicolás Copérnico, al establecer la teoría heliocéntrica; Tycho Brahe, al reemplazar la noción de orbe o esfera por la de órbita; Johannes Kepler, mediante el movimiento elíptico de los planetas; Galileo Galilei, al demostrar la falsedad de la distinción entre física celeste y física terrestre; Isaac Newton, con su teoría gravitacional. Este creativo mundo de ideas encontró, en el siglo XVII, sus bases filosóficas en Francis Bacon y René Descartes” (Ortiz Quesada, 2001:10).*

La medicina fue deslizándose poco a poco, arrastrada en estos procesos, hacia una concepción mecanicista, reduccionista, positivista y especializada que encuentra su expresión en el modelo bio-médico dominante durante el último siglo.

Ahora bien, toda esta aventura de la cosmovisión occidental, pues a ella nos estamos refiriendo, tiene sus raíces en la cultura griega ya que fueron los griegos los primeros en intentar una explicación racional del mundo, trascendiendo el universo mítico y mágico-religioso de la época. Es entonces en Grecia, entre los siglos VI y III a.c, que surge la escuela de medicina más completa del mundo antiguo. Sus logros se atribuyen a Hipócrates (460-564 a.c.) y a sus discípulos quienes elaboraron un completo tratado de medicina, el Corpus Hippocraticum, donde se expone un modelo *médico “sencillo, práctico, inte-*

gral y racional que crea las bases de la semiología, la nosología, la clínica y la terapéutica. Entendían la enfermedad como un proceso natural y multicausal, y para comprenderla y tratarla tomaban en cuenta factores personales y ambientales. Los primeros comprendían a su vez factores físicos (herencia, constitución, dieta, edad, sexo, predisposición individual) y psicológico-conductuales (creencias, pensamientos, temperamento, emociones, hábitos de vida, costumbres). Los segundos comprendían el clima, las estaciones, vientos, agua, suelos y factores socio-políticos” (Molina y González, 2000:19). El Corpus es el resultado del trabajo de una escuela que se materializó con el curso de los años. Encara los aspectos filosófico, deontológico, diagnóstico, pronóstico y terapéutico. Sostiene que el hombre no es tan sólo lo físico sino una entidad psico-física y que el médico se forma en la experiencia y en la reflexión. Propone una concepción ética de la medicina, que se refleja en el juramento hipocrático. Da importancia a la anámnesis y al examen físico así como a la percusión, la auscultación inmediata y a la historia clínica. Enuncia índices pronósticos que surgen del estudio del paciente y reconoce claramente la capacidad del organismo para combatir las enfermedades con sus propios medios. Prescribe una terapéutica prudente, buen aire y alimentos sanos, evitando el empleo desmesurado de drogas, siendo el lema supremo no ser perjudicial al enfermo. Los temas fundamentales de la medicina hipocrática: la salud como estado de equilibrio, la importancia de las influencias ambientales, la interdependencia de alma y cuerpo y el poder curativo intrínseco de la naturaleza, hacen de esta medicina un modelo conceptual complejo e integrador. Y si bien es cierto que se trata de una mirada racional, pues en el centro de la medicina hipocrática se halla la convicción de que las enfermedades no son causadas por demonios o por otras fuerzas sobrenaturales, sino que son fenómenos naturales que se pueden estudiar científicamente, la razón y la vida no se separan en esta concepción al reconocer la importancia de los afectos, de las emociones y el rol activo del paciente que, junto con el terapeuta, provoca el proceso natural de la curación. En la doctrina hipocrática hay espacio para los humores y para las pasiones, así como para la interconexión entre el alma y el cuerpo.

Ahora bien, al iniciarse el siglo IV d.c, luego de la caída de Roma, en Grecia se han producido cambios políticos y económicos muy importantes. A partir del siglo III a.c la cultura antigua ha entrado en decadencia y con ella los modelos filosóficos. Sólo existe una cosmovisión dominante: la cristiana, y es

a través de ella que se evalúa y se expurga la cultura de la antigüedad clásica. Esta visión, que se extenderá durante mil años, corresponde a la Edad Media, *“período oscuro, tenebroso, donde vuelven a imponerse las ideas mágico-religiosas, creadoras de un mundo de supersticiones y dogmas”* (Molina y González, 2000:20). Así, si el mundo antiguo era pagano y trágico, abierto a lo complejo, a la razón y a la emoción, el mundo medieval es religioso e intolerante, exorciza “el mal”, la diferencia, la disidencia, quemando en las hogueras de la inquisición todo aquello que contraviniese los dogmas de la Iglesia Católica. En efecto, *“la Inquisición se encargó durante siglos de impedir cualquier disidencia, poniendo un freno muy efectivo contra el pensamiento independiente, la ciencia y la concepción racional del mundo. En su lugar florecieron mitos, creencias irracionales y supersticiones que ensombrecieron más la vida intelectual de la época. Cuando a mediados del siglo XII se crearon las universidades, eran centros limitados por las férreas barreras del pensamiento dogmático”* (Molina y González, 2000:20). El paradigma medieval premoderno tiene entonces tres fundamentos o pilares básicos: Dios, la religión y la fe. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, está en el centro del universo y la creación. Se trata, al decir de Molina y González, de un universo sencillo, estable, seguro, egocéntrico y eterno (2000:20).

Poco a poco, y fundamentalmente a mediados del siglo 1400, una serie de procesos, económicos y culturales, van desplazando esta manera de entender el mundo. Se abre un período novedoso que conocemos como Renacimiento. *“Renacimiento de ciudades, de la cultura griega, del arte, florecimiento de ideas nuevas, donde el pensamiento libre comienza a abrirse sus espacios”* (Molina y González, 2000:22). Las verdades eternas se cuestionan y el deslizamiento a la modernidad es cada vez más notorio. Una serie de acontecimientos, de procesos, de pensadores y de sabios van creando las bases de la Revolución Científica. *“La visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción del mundo similar a una máquina; la máquina del mundo se volvió la metáfora dominante de la era moderna. Esta evolución fue el resultado de varios cambios revolucionarios en el campo de la física y de la astronomía que culminaron en las teorías de Copérnico, Galileo y Newton”* (Capra, 1992:56). Copérnico confronta la teoría aristotélica y las ideas bíblicas colocando al sol en el centro del universo y a la tierra como un simple planeta más. Sus teorías invalidaron la visión

egocéntrica expuesta por Tolomeo y descrita en la Biblia. *“A partir de ese momento, el mundo ya no fue considerado el centro del universo sino un planeta más que gira en torno a una estrella menor situada al borde de la galaxia; como consecuencia de ello el hombre fue despojado de la orgullosa convicción de creerse la figura central de la creación divina”* (Capra, 1992:56). Debemos igualmente mencionar en esta rápida mirada a Tycho Brahe, quien reemplaza la noción de órbita o esfera por la de orbe; también a Kepler, científico y místico quien trató de encontrar la armonía de las esferas mediante un estudio minucioso de las tablas astronómicas, logrando formular sus famosas leyes empíricas sobre el movimiento planetario, que confirmaron ulteriormente el sistema ideado por Copérnico y, por supuesto, a Galileo Galilei, quien funda la ciencia moderna y defiende las ideas de Copérnico y Kepler, construyendo además el primer telescopio e introduciéndolo como instrumento científico, demostrando así que el cielo no era perfecto, que la luna tenía accidentes similares a la tierra, que existían cuatro planetas más, invisibles hasta ese momento, y que el sol tenía manchas. Esto indudablemente refuta las ideas aristotélicas aceptadas por la Iglesia católica y va al encuentro asimismo de las verdades bíblicas. La iglesia se siente, en consecuencia, amenazada y se acusa a Galileo Galilei formalmente ante al Santo Oficio en 1615, exhortándolo a abandonar estas ideas “heréticas”, prohibiéndole que las enseñe o las defienda. Sin embargo, a pesar de la amenaza que sobre él se cierne, Galileo siguió trabajando en forma clandestina, convirtiéndole dicha *actitud* “*en un héroe, su metodología en un científico moderno (ya que) a partir de allí cambió la imagen de la ciencia (pues) ésta no estará más al servicio de la fe, se ha desligado tanto de los dogmas religiosos como de la aceptación acrítica del saber antiguo. (En adelante) se ocupará de la descripción objetiva de la realidad, (...), de lo que puede ser medido y pesado, de las cualidades cuantificables y mensurables de los cuerpos, donde el lenguaje matemático desplaza al natural. Esto excluye al hombre como objeto de estudio de la física y elimina también las causas finales a favor de las causas finales y eficientes*” (Molina y González, 2000:22). También debemos referirnos a Bacon, quien formula una teoría clara del procedimiento inductivo y modifica profundamente los objetivos y la naturaleza de la investigación científica ya que con él “*la ciencia comenzó a tener como fin un tipo de conocimiento que permitiera dominar y controlar la naturaleza (...) desterrando el antiguo concepto de la tierra-madre*” (Capra, 1992:58-59). Y por último, a René Descartes y a Isaac Newton, quienes completan definitivamente el cambio de

cosmovisión que desplazará el mundo hacia la modernidad, profundizando el proceso de secularización y logrando que el oscurantismo ceda el paso a las luces y que el mundo cambie de dimensión, tanto física como simbólica.

3.b. Descartes, Newton y la aventura positivista: un modelo médico reduccionista, mecanicista y racionalista (o de cómo la secularización científica se convierte en sacralización de la ciencia)

“La enseñanza del naturalismo debe convencer acerca de que el hombre es precisamente un objeto natural y no un sujeto social. Para conocerlo conviene comenzar por su cadáver, es decir, por la forma extrema de su reducción a cosa: despojado de nombre, de rol, de historia... La enseñanza del mecanicismo (se refiere) a la cosa inerte, descompuesta en aparatos descompuestos en órganos... cuerpo-máquina móvil, gastable, reparable... Curar quiere decir... corregir el síntoma para ocultar la afección, hacer callar el órgano para fingir la derrota de la enfermedad, cubrir la enfermedad para simular la salud”

Giulio Maccacaro

“Clase y Salud” en “La Salud de los Trabajadores”

1- De la visión orgánica del mundo a la metáfora del mundo máquina

Con las propuestas de Galileo comienza un salto epistémico trascendental. Como lo expresa Fritjof Capra (1992:55 y sig.), antes de 1500 en Europa, y en la mayoría del resto de civilizaciones, predominaba una visión orgánica del mundo y la estructura científica de dicha visión tenía dos columnas fundamentales: Aristóteles y la Biblia. En el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino conjuga la doctrina aristotélica de la naturaleza con la ética y la teología del Cristianismo, estableciendo la estructura conceptual que habrá de imponerse durante la Edad Media. Durante los siglos XVI y XVII, los conceptos y las estructuras medievales se sacuden produciendo cambios epistémicos monumentales. La nueva mentalidad y la nueva percepción del mundo, abiertas por Copérnico, apuntaladas por Galileo y estructuradas por Descartes y Newton,

proporcionan a la modernidad las estructuras conceptuales que habrán de caracterizar su visión durante los últimos tres siglos, constituyendo, como dice Capra (1992), las bases del paradigma que pareciera ahora desdibujarse.

Esta cosmovisión moderna a la que nos referimos desplaza la visión del universo “*como algo orgánico y vivo a una concepción del mundo similar a una máquina; convirtiendo la máquina del mundo en la metáfora dominante de la era moderna*”. Ahora bien, este proceso que entraña un cambio de episteme, comienza verdaderamente con Galileo cuando éste comienza a interesarse en la astronomía: “*Apuntando al cielo el recién inventado telescopio y aplicando su extraordinario don de observación a los fenómenos celestes, Galileo logró poner en duda la antigua cosmología y afirmar la validez científica de la hipótesis concebida por Copérnico*” (Capra, 1992:57). Galileo fue así el primero en utilizar así la experimentación científica junto con un lenguaje matemático para formular las leyes naturales. Por ello se le considera el padre de la ciencia moderna. Nos interesa destacar que con este sabio se abre la extraordinaria aventura científica con una de sus características conceptuales claves, aquélla de la objetividad. Así, todo lo que pertenece a la esfera de lo subjetivo, de las emociones y de los afectos, comienza a desterrarse del nuevo modelo conceptual: “*Desaparece la vista, el oído, el sabor, el tacto y el olfato y junto con ellos se van también la estética y el sentido ético, los valores, la calidad y la forma, esto es, todos los sentimientos, los motivos, el alma, la conciencia y el espíritu. Las experiencias de esta índole han sido desterradas del reino del discurso científico*” (Laing, citado por Capra, 1992:57).

Ahora bien, así como en Italia Galileo abría las puertas hacia la modernidad ilustrada, Bacon en Inglaterra exponía su método empírico. Con él la ciencia comienza a identificarse con el poder y no sólo con la sabiduría, como hasta entonces había sido. En efecto, con Bacon la finalidad es un conocimiento que permita controlar y dominar la naturaleza, la cual debía ser “acosada”, “sometida y obligada a servir”, “esclavizada”, “reprimida por la fuerza” puesto que la meta de un científico era “torturarla hasta arrancarle sus secretos” (Merchant, citado por Capra, 1987:58). Así, el antiguo concepto de la Tierra Madre, caro a todas las culturas antiguas, se desdibuja con las metáforas baconianas, desapareciendo por completo cuando la Revolución Científica sustituye la visión orgánica del mundo por aquélla metáfora del mundo-máquina, de la que tan difícil nos ha sido deslastrarnos. Finalmente Descartes y Newton completarán este cambio drástico que se sintetiza en el paradigma de la modernidad.

En efecto, “a Descartes se le suele considerar el fundador de la filosofía moderna. Brillante matemático, sus ideas filosóficas fueron afectadas por la nueva física y la astronomía. Rechazó los conceptos tradicionales y se propuso crear un sistema de pensamiento totalmente nuevo” (Capra, 1992:59). Con Descartes comienza el proceso de sacralización de las instancias científicas. “*Toda la ciencia, escribió, es sabiduría cierta y evidente. Rechazamos todos los conocimientos que sólo son probables y establecemos que no debe darse asentimiento sino a los que son perfectamente conocidos y de los que no cabe dudar*” (Garber, 1978, citado por Capra, 1992:60). Con Descartes se abre el proceso de sacralización de lo científico ya que las verdades de la ciencia se convierten en absolutas e incuestionables. No obstante, este pilar del pensamiento cartesiano comienza, de un tiempo a esta parte, a ser desmontado por un movimiento social generalizado que desacraliza el dogma científico y que se expresa en la emergencia y consolidación de un conocimiento novedoso, complejo y abigarrado, plural y múltiple. En efecto, en el siglo XX, la física nos muestra que no existen verdades absolutas sino nociones y aproximaciones a una realidad que continuamente nos seduce para metamorfosearse eternamente provocando así la continua revisión de las teorías y de los conceptos, ahora limitados y apenas aproximativos.

Como Galileo, Descartes pensaba que la matemática era el lenguaje de la naturaleza. Aplicando las relaciones numéricas a figuras geométricas, logró establecer una correlación entre el álgebra y la geometría y así creó una rama de las matemáticas que hoy se conoce como geometría analítica. Su pasión y su genio matemáticos se expresan en su filosofía pues con el fin de realizar su proyecto de crear una ciencia natural completa y exacta, desarrolló un nuevo método de razonamiento y lo expuso en su *Discurso del Método*. Y aunque este texto sea hoy un clásico de la filosofía, fue concebido como una introducción a la ciencia. La clave del método cartesiano se halla en la duda radical, “*poner en duda todo aquello de lo que sea posible dudar-toda la sabiduría tradicional, las impresiones de los sentidos y hasta el hecho de tener un cuerpo-hasta llegar a un punto sobre el cual no cabe albergar ninguna duda: su existencia como sujeto pensante...cogito ergo sum*” (Capra, 1992:62). El método cartesiano es analítico y consiste en dividir el pensamiento y los problemas en tantas partes como sea posible para luego disponerlos según un orden lógico. De ahí el racionalismo, que es la contribución fundamental de Descartes a la ciencia. El *Cogito* supone que la razón es más cierta que la materia, y

esto llevó a descartes a la conclusión de que ambas cosas son entes separados y distintos. De esta manera, este pensador separa la mente del cuerpo, estructurando así uno de los elementos fundamentales en los sistemas conceptuales de la civilización occidental. En lo que a esta reflexión atañe, no podemos pasar por alto como esta piedra angular del pensamiento cartesiano *“ha impedido a los médicos considerar las dimensiones psicológicas de la enfermedad y a los psicoanalistas ocuparse del cuerpo de sus pacientes”* (Capra, 1992:63). Para Descartes *“el universo material es una máquina... En la materia no hay ni vida, ni metas, ni espiritualidad. La naturaleza funciona de acuerdo con unas leyes mecánicas, y todas las cosas del mundo material pueden explicarse en términos de la disposición y del movimiento de sus partes. Esta imagen mecanicista de la naturaleza ha sido el paradigma que domina la ciencia después de Descartes, marcando la pauta de las investigaciones científicas y sugiriendo la formulación de todas las teorías sobre los fenómenos naturales, hasta que la física del siglo XX efectuó un cambio radical. Toda la elaboración de la ciencia mecanicista que tuvo lugar entre los siglos XVII y XIX- incluida la grandiosa síntesis newtoniana- fue sólo una evolución de la idea cartesiana”* (Capra, 1992:64).

Ahora bien, si Descartes dio una estructura conceptual a la ciencia del siglo XVII, quien completa la Revolución Científica es Isaac Newton desarrollando una fórmula matemática del concepto mecanicista de la naturaleza, sintetizando de esta manera el pensamiento de Copérnico, Kepler, Bacon, Galileo y Descartes. La física newtoniana, en palabras de Capra, *“logro supremo de la ciencia del siglo XVIII, estableció una teoría matemática del mundo que se convirtió en la base del pensamiento científico hasta mediados del siglo XX”* (1992:66). Este pensador logró formular las leyes generales del movimiento que rigen todos los objetos del sistema solar. Utilizó su método matemático para formular las leyes exactas del movimiento para todos los cuerpos en los que influye la ley de la gravedad. Dichas leyes son concebidas como universales y por ser válidas para todo el sistema solar confirman así la cosmovisión cartesiana. Sin embargo, pese a que el universo newtoniano era un enorme sistema mecánico regido por leyes matemáticas exactas, Newton se interesó también por las ciencias ocultas y por la sabiduría esotérica. En efecto, *“el mundo para él era un acertijo y pensaba que la clave para entenderlo podría hallarse no sólo por medio de la experimentación científica sino también en las revelaciones crípticas de la tradición esotérica”* (Capra, 1992:68). La cien-

cia para Newton aún no se había cerrado definitivamente a lo complejo y lo arcaico se abigarraba en el espíritu de este pensador a los nuevos modelos conceptuales que emergían. Así lo expresa el hecho de que *“mientras componía sus Principia (Principios matemáticos de la filosofía natural)...logró acumular un sinfín de apuntes sobre alquimia, textos apocalípticos, teorías teológicas poco ortodoxas y temas relacionados con las ciencias ocultas”* (Capra, 1992:68). Sin embargo, el proceso de secularización del mundo y del pensamiento ya estaba en plena marcha. En efecto, el concepto mecanicista de la naturaleza está en relación estrecha con el mecanicismo riguroso, con la gigantesca máquina del cosmos, causal y determinada. Todos los fenómenos tenían una causa y un efecto. *“Esta imagen de un mundo mecánico perfecto suponía la existencia de un creador externo, un dios monárquico que gobernaba el mundo desde las alturas y le imponía su ley divina... y cuando el desarrollo de la ciencia hizo cada vez más difícil creer en aquél dios, lo divino desapareció por completo de la visión científica del mundo... La base filosófica de esta secularización de la naturaleza se halla en la distinción entre espíritu y materia realizado por Descartes. A consecuencia de esta idea, el mundo comenzó a ser considerado un sistema mecánico que podía describirse objetivamente, sin tomar en cuenta al observador humano...”* (Capra, 1992:70). Las características de la cosmovisión moderna estaban perfectamente delineadas: causalidad, determinismo, naturalismo, objetividad, materialismo, autoritarismo, poder. Si el pensamiento primitivo y la antigüedad clásica fueron complejos y polisémicos, trágicos por esencia, irreductibles en su diversidad, la nueva cosmovisión va sacralizando sus visiones hasta el extremo de considerar que no hay mas verdad que la científica, convirtiendo así en dogma la razón racionalista. Y pese a que el legado de Descartes y los modelos que de él surgieron fueron útiles para constituir la aventura extraordinaria de la ciencia, los mismos han comenzado a saturarse. Muestran sus deficiencias y vivimos en la actualidad una especie de segunda secularización, suerte de movimiento social generalizado de irreverencia frente al dogma científico y cambio trascendente de mirada. Otra episteme está en proceso de elaboración.

2- El modelo bio-médico (o despojando al hombre de nombre, de rol y de historia)

La medicina, por supuesto, está inmersa en todos estos procesos a los que nos hemos referido. A tal punto, que dichos procesos están en la base de la consti-

tución de un modelo conceptual que conocemos como modelo bio-médico, resultado del paradigma cartesiano en el pensamiento y en la práctica médicos. Una vez afianzadas las ideas modernas a las que nos hemos referido, los médicos y la medicina conceptualizaron el cuerpo del hombre como una máquina y la enfermedad como lo que provocaba su alteración. La tarea médica se constituyó en una práctica reparadora del daño con el objeto de prolongar la vida del mecanismo biológico. *“Se estableció así el paradigma científico natural de la patología que concibe la enfermedad ‘como un proceso mecánico de materia y energía, cognoscible sólo a favor de los métodos de la ciencia natural y no esencialmente distinto de los movimientos que constituyen la vida fisiológica normal del ser humano’”* (Ortiz Quesada, 2001:104 y Pedro Laín Entralgo, citado por Ortiz). En dicha concepción *“el cuerpo humano es considerado como una máquina que puede analizarse desde el punto de vista de sus partes; la enfermedad es el funcionamiento defectuoso de los mecanismos biológicos que se estudian desde el punto de vista de la biología celular y molecular; la tarea del médico es intervenir, física o químicamente, para corregir las disfunciones de un mecanismo específico”* (Capra, 1992:135). Las dimensiones de lo humano fueron perdiéndose al desterrarse de la mirada médica lo afectivo y lo emocional desplazándose la atención, en este paradigma, de las personas enfermas al tratamiento de las enfermedades y desterrándose asimismo la enfermedad como un proceso vital, tan humano y tan propio al hombre; al igual que se destierra la muerte *“ese fenómeno misterioso e inevitable, a la vez tan familiar y tan extraño al hombre”* (Clarac, 1991:125). De esta manera, la muerte, hecho vital donde confluyen al mismo tiempo lo secreto y lo sagrado, va desterrándose en la visión moderna. Tal como lo expresa Ivan Illich (1975:181), en los siglos XV y XVI el médico tiene dos deberes sagrados: ayuda a curar o ayuda a morir, colaborando estrechamente con la naturaleza. La muerte y el sufrimiento se integran a los procesos vitales y tienen así un significado. Con la cultura moderna estos procesos cambian de dimensión. La medicalización de la vida transforma radicalmente estas experiencias. Se retira al sufrimiento su significación íntima y personal, transformándose el dolor en un problema técnico. El sufrimiento deja entonces de aceptarse como contrapartida de cada triunfo del hombre en su adaptación al medio convirtiéndose en una simple señal de alarma que llama una intervención exterior para acallararlo. Esta medicalización del dolor reduce la capacidad que posee todo hombre de afirmarse frente al medio o de asumir la responsabilidad de su transformación, capacidad en la cual consistiría precisamente la salud (Illich, 1975:136).

La medicina, primero articulada a lo secreto y a lo sagrado, va desplazándose así de lo simbólico a lo instrumental. Con el desarrollo de las especialidades, el desarrollo de la medicina hospitalaria y el desarrollo de la biología celular y molecular como fundamento de la medicina, se definen los rasgos de objetividad para la práctica médica, y las dimensiones de lo humano se destierran del acto médico, de los estudios de medicina y el propio acto de curar es proscrito, siendo sustituido por aquél del tratamiento, no del enfermo sino de la enfermedad. El cuerpo enfermo no es más que la sumatoria simple de sus partes, de sus órganos, de sus síntomas, despojándose así al enfermo “*de nombre, de rol y de historia*”(Maccacaro en Basaglia y al., 1978:87). La persona enferma se convierte en paciente, sometido al poder de quien detenta un saber que no se ocupa de sanar sino de gestionar estatal y solitariamente el proceso de la enfermedad, el cual es desprovisto de su dimensión simbólica al privársele de cualquier significación, salvo aquélla útil para la ciencia. La rigurosa separación entre mente y cuerpo operada por Descartes “*llevó a los médicos a concentrarse en la máquina del cuerpo y a olvidar los aspectos psicológicos, sociales y ambientales de la enfermedad... Como la perspectiva de la ciencia bio-médica se trasladó del estudio de los órganos y de sus funciones al estudio de las células y, finalmente, al de las moléculas, se fue descuidando cada vez más el fenómeno de la curación y a los médicos les resultaba más difícil tratar con la interdependencia del cuerpo y la mente*” (Capra, 1992:139). Dicho esto, debemos no obstante hacer honor a Descartes quien fue probablemente menos cartesiano que sus seguidores pues “*consideraba que la interacción de ambos, mente-cuerpo, (era) un aspecto esencial de la naturaleza humana, y comprendía perfectamente las repercusiones que esto tenía en la medicina*”. Así, a propósito de su correspondencia con una de sus discípulas, la princesa Isabel de Bohemia, cuando ésta enfermaba y le describía sus síntomas, Descartes, en tanto que médico y amigo, no vacilaba en diagnosticar que la aflicción se debía principalmente a la tensión emocional... recetándole un tratamiento de reposo y meditación, además de remedios físicos (Capra, 1992:139).

Hay que dejar claro que el desarrollo y arraigo del modelo bio-médico están estrechamente relacionados con el desarrollo de la biología celular y molecular, la cual se ha convertido en la base científica de la medicina. En efecto, todos los grandes triunfos de la ciencia médica de nuestro siglo se han apoyado en un conocimiento de los mecanismos celulares y moleculares. Así, la aparición

de medicamentos y vacunas para combatir enfermedades infecciosas, el descubrimiento de la penicilina en 1928, anunciando la era de los antibióticos, el desarrollo de la endocrinología, el descubrimiento de la cortisona *“ilustran los triunfos pero también los fracasos del enfoque bio-médico. En todos los casos, los problemas bio-médicos fueron reducidos a fenómenos moleculares con objeto de encontrar el mecanismo central del problema. Una vez entendido este mecanismo, se lo ataca por medio de un fármaco... Al reducir las funciones biológicas a sus mecanismos moleculares y a sus principios activos, los investigadores bio-médicos se han visto obligados a limitarse a ciertos aspectos... Sólo obtienen una visión parcial de los trastornos... Todos los aspectos que van más allá de esta visión se consideran intrascendentes...”* (Capra,1992:146). Igualmente, todo el desarrollo de la instrumentalización, subordina la medicina a la tecnología, desterrándose así su dimensión y su poder simbólicos.

Quisiéramos terminar esta breve mirada sobre el modelo bio-médico expresando, junto con Fritjof Capra, que *“si bien la medicina ha contribuido a erradicar varias enfermedades, esto no significa que haya restituido la salud...Considerando la salud desde un punto de vista holístico, las enfermedades físicas no son sino manifestaciones de un desequilibrio básico del organismo. Otras manifestaciones pueden tomar la forma de patologías sociales y psicológicas, y cuando los síntomas físicos de una enfermedad se suprimen eficazmente con una intervención médica, el mal puede muy bien manifestarse de otras maneras”* (Capra, 1992:148). Creemos que estos rasgos del modelo bio-médico quedan bien recogidos en el testimonio de Magdalena, a quien hemos hecho una historia de vida y quien nos ha expresado, a propósito de la enfermedad de su padre y la estadía del mismo en medio hospitalario, lo siguiente: *“El estaba allí, cosa, simple cosa descompuesta en órganos, aparatos y funciones. Humores y secreciones evacuados en el afán moderno de la purificación a ultranza que nos despoja hasta del último virus, probablemente aquél de la tristeza...Allí estaba...Penetrado, desvestido y vejado por sondas y aparatos. Excrementos y desnudez para volver así al polvo y a la raíz elemental... Porque hoy día parece que la medicina se ha atrevido a penetrar las regiones del secreto, del misterio y de los enigmas, donde se resuelven la vida y la muerte en la fatalidad del destino”* (Magdalena Robles,1997, entrevista grabada y transcrita por la autora del artículo).⁶

Considerando nuestros planteamientos precedentes, creemos que lo que entra en crisis, además de la asistencia sanitaria y del aparato institucional que la expresa, es el modelo conceptual que ha servido de base a la medicina científica. Y con este modelo conceptual entra en crisis el paradigma cartesiano-newtoniano que lo ha articulado y nutrido. Una nueva cosmovisión emerge, aun cuando los elementos de la anterior no desaparezcan, simplemente *“cier- tos elementos, habiendo participado en la constitución de un mundo, se saturan. En adelante, van a metamorfosearse permitiendo así la emergencia de otras formas sociales”* (Maffesoli, 2001:175). La extraordinaria aventura científica se sacude y se enriquece de nuevo. Un salto epistémico de proporciones insospechadas pareciera tener lugar. Y nosotros tenemos el privilegio de ser, además de actores, responsables de ese mundo que emerge. Así, la construcción de este nuevo modelo médico, cuya conformación aquí sugerimos, surge, es verdad, desde el terreno de la ciencia médica, pero es también el resultado de un movimiento social generalizado que desacraliza el dogma científico, donde los movimientos y colisiones no programados de una pluralidad de actores sociales convergen en esta formidable sacudida de la medicina, sus representaciones y sus prácticas, expresándose esto en la conformación de un novedoso sistema conceptual, ecológico, complejo e integrador donde lo afectivo y lo emocional vuelven a encontrar cabida, abigarrándose a lo científico y a lo instrumental, herencia incuestionable de la modernidad.

4. De la psiconeuroinmunología (o de la emergencia de un nuevo modelo conceptual ecológico, integrador y complejo)

“Evitar las cuestiones filosóficas y existenciales que surgen en relación con todas las enfermedades graves es un rasgo característico de la medicina moderna (...) Esta visión dieciochesca de la medicina suele impedir a los médicos ver los aspectos positivos y el significado potencial de la enfermedad. La enfermedad es como un enemigo que se ha de vencer, y los científicos persiguen el ideal utópico de erradicar, en un futuro, todas las enfermedades mediante la aplicación de la investigación bio-médica. Con una visión tan parcial es imposible que los médicos comprendan los sutiles aspectos psicológicos y espirituales de la enfermedad. Esta misma visión les impide darse cuenta (...) de que el estar totalmente libre de la enfermedad y de la lucha es prácticamente incompatible con el proceso vital”.

“El pensamiento integral concibe la salud desde el punto de vista de un proceso continuo. Mientras que la mayoría de las definiciones, entre ellas algunas recientemente propuestas por médicos holísticos, presentan la salud como un estado estático de perfecto bienestar, el concepto integral de salud implica una actividad y un cambio continuos en los que se refleja la respuesta creativa del organismo a los desafíos ambientales. Puesto que la condición de una persona siempre dependerá en gran medida de su entorno natural y social, no puede haber un nivel absoluto de salud que sea independiente de este entorno. Los cambios continuos en el organismo de una persona, relacionados con los cambios de su entorno, comprenderán naturalmente fases pasajeras de mala salud, y muchas veces será imposible trazar una línea divisoria neta entre salud y enfermedad”.

“Enfrentarse con la muerte es parte integrante de este enfoque. A los pacientes se les hace tomar conciencia de la posibilidad de que, en algún momento, pueden llegar a decidir que ya es hora de encaminarse hacia la muerte. Se les asegura que tienen todo el derecho a tomar esta decisión y se les promete que los terapeutas les prestarán los mismos cuidados y el mismo apoyo que en su lucha para recuperar la salud... La confrontación con la muerte ...toca un problema existencial fundamental que caracteriza a toda la condición humana. Por este motivo, a los pacientes se les induce con toda naturalidad a considerar su objetivo en la vida, sus razones para vivir y su relación con la totalidad del cosmos”. Fritjof Capra. “*El Punto Crucial*”

Hablar de un nuevo modelo médico supone referirse al que se desdibuja, porque lo que emerge no supone aniquilamiento de lo anterior sino abigarramiento y conjunción de formas para constituir algo novedoso, complejo, plural y múltiple donde los viejos elementos junto con los nuevos coexisten en una armonía tensional y múltiple. Con el modelo médico emergente sucede que él mismo integra visiones e interpretaciones diversas del acto médico, de la enfermedad, de la curación, de la vida y de la muerte desde la mirada, esta vez, de la medicina científica que, en el propio acto de mirarse, se transforma. Porque la realidad se construye al mirarla y reinterpretarla y decirla, ya que según Varela, Maturana, Margulis y Sagan (citados por Capra, 1996), el mundo “se alumbró” diciéndolo. Así, lo que se desdibuja es una cosmovisión mecanicista del mundo donde “*la mente se separa del cuerpo, la enfermedad*

se ve como una avería de los mecanismos biológicos, y la salud se define como la ausencia de enfermedad” (Capra, 1992: 376), para comenzar a dibujarse otra donde todos los fenómenos están interconectados y son interdependientes; donde el universo es una red dinámica de patrones de energía; donde la división del mundo en objetos y sucesos separados es una ilusión o abstracción del intelecto, donde el todo es algo más que las partes; donde el observador no está separado de lo observado sino que está inmerso en el mundo que observa modificándolo entonces con su propia mirada y dando así al traste con tantos siglos de objetividad; donde las realidades son múltiples y existen muchos significados válidos, desplazando así el concepto fuerte de verdad para dibujar la noción atenuada de certeza; donde la realidad es construida activamente y no captada pasivamente por las personas y, en consecuencia, el conocimiento es una construcción a la cual se llega por una elaboración sucesiva de modelos; donde la validez de una teoría se basa en la consistencia interna de su planteamiento y en el consenso social que se logra en torno a ella y, esto es fundamental, donde en este proceso constructivo de la realidad, entre personas y en cultura, la emoción, los afectos y la intuición son también formas válidas de conocimiento (Molina y González, 2000:27). Este cambio trascendental de episteme, esta nueva cosmovisión, repercute por supuesto en el modelo conceptual médico científico estructurando nuevas y novedosas concepciones, interpretaciones, representaciones y prácticas que permiten comprender al individuo como un organismo, como un sistema complejo, abierto y autorregulado que puede y debe ser tratado en forma integral. La mirada se desplaza de la enfermedad al enfermo, a la persona enferma, reintegrándola a su entorno natural y social. Este modelo es llamado holístico, ecológico o integrador.

De tal suerte, elementos durante mucho tiempo evacuados por el paradigma científico, cartesiano y newtoniano, y nos referimos a lo intuitivo y a lo sensible, a lo poético y a lo racional no instrumental, a lo emocional y a lo afectual, son retomados, reinterpretados y resignificados en estas nuevas visiones de la medicina. La psiconeuroinmunología nos representa pertinentemente estas nuevas miradas partiendo de que *“la respuesta inmunológica, al contrario de lo que se había planteado hace algunos años está sujeta a regulación por el sistema nervioso central y el sistema endocrino. Esta regulación se realiza por intermedio de neurohormonas a través del eje hipotálamo-pituitaria-glándulas adrenales, neuro-transmisores centrales y periféricos y*

mediadores secundarios bajo su influencia (Ader, Felten y Cohen, 1987; Besedovsky y col., 1977, 1991). El estudio de estas interacciones es el objeto de la Psiconeuroinmunología que es la ciencia transdisciplinaria que estudia las interacciones entre el comportamiento, el sistema nervioso central, el sistema endocrino y el sistema inmunológico. Sus aspectos clínicos van desde el entendimiento de los mecanismos biológicos bajo la influencia de factores psicosociales, hasta los aspectos biorregulatorios que incluyen la red compleja de interacciones generadas por los sistemas neuroendocrino e inmunológico, en el mantenimiento de la salud y en la lucha contra las enfermedades” (Castés, 1999: 4). Esta mirada, dentro del modelo médico científico integra la dimensión humana, afectiva, emocional y relacional a las explicaciones médico-biológicas, empíricas, instrumentales y experimentales. Para esta rama en emergencia, el estrés es un elemento clave en la comprensión del acto médico, de la salud, de la enfermedad y de la curación. En efecto, “no se puede hablar de psiconeuroinmunología sin hablar de estrés. Estrés es la respuesta del organismo a influencias ambientales las cuales tienden a empujar las funciones del sistema fuera de su balance normal. Un estresante es un estímulo que induce una respuesta fisiológica anormal... Es decir que el estrés ya sea por la vía neuroendocrina o por la vía autonómica conduce a la liberación de moléculas en las glándulas adrenales que tienen un efecto supresor sobre la respuesta inmune (Munck y col., 1984). Un ejemplo del funcionamiento de este mecanismo se observa en los deprimidos crónicos, en quienes se ha demostrado que la producción de GC aumenta por encima de los valores normales, lo cual puede aumentar considerablemente el riesgo de enfermedad” (Castés, 1999:7). Siguiendo a Castés (1999), todos estos hallazgos de laboratorio correlacionan con una literatura científica relativamente consistente que sugiere que individuos que experimentan cambios negativos en su vida reciente tienen un mayor riesgo de contraer una variedad de enfermedades (Cohen y Syme, 1985, citado por Castés, 1999:7). Igualmente en algunas condiciones de estrés crónico como viudez, divorcio, pobre relación marital, familiares de pacientes con Alzheimer y estrés académico se ha encontrado una disminución de parámetros inmunológicos tales como disminución de la actividad de las células “natural killer”, (esenciales en la lucha anti-tumoral), aumento del cortisol plasmático (que causa una supresión de la respuesta inmune, disminución de la respuesta de células T frente a mitógenos (esenciales en la lucha contra una diversidad de patógenos) y aumento de los títulos de anticuerpos contra el virus de Epstein Barr (evidencia de una reactivación

viral. Igualmente se ha demostrado que los viudos y viudas generalmente tienen una mayor incidencia de mortalidad por cáncer que la población en general (Verbrudge, 1979, citado por Castés, 1999:9). Observamos como se relacionan parámetros muy diversos que van desde condiciones sociales, cultura, calidad de vida, hasta emociones y afectos para tejer la humanidad socio-cultural de cada persona. La enfermedad en este novedoso sistema conceptual deja de ser *“un sin sentido, un accidente fortuito que irrumpe en la vida de la persona (para implicar) la participación del ser humano social como totalidad compleja en su proceso de salud o de enfermedad (planteando) la participación individual y colectiva para la autodeterminación de la vida y la salud, vistas como hechos con un profundo significado existencial”* (Castés, 1999: 7). No se trata de desterrar la enfermedad, sino de aprehender su significado pues ella forma parte de los procesos vitales. Incluso la muerte se incorpora en estas miradas, y el enfermo puede tomar la decisión de emprender su curación o de asumir el proceso de su muerte. A tal respecto, las terapias propuestas por los Simonton⁷ y relativas al cáncer son muy ilustrativas. Dichas terapias se basan en la noción de equilibrio dinámico, la cual se refiere a que la salud es una experiencia de bienestar provocada por un equilibrio dinámico que comprende los aspectos físicos y psicológicos del organismo, además de las interacciones con su entorno natural y social (Capra, 1987:378). Estar en equilibrio dinámico significa pasar por fases pasajeras de enfermedad que pueden servir para aprender y crecer. El enfoque de Simonton, considerado como una de las terapias holísticas por excelencia, trata de invertir la imagen generalizada del cáncer, que no corresponde a los resultados de las más recientes investigaciones, presentándolo no como un ataque desde afuera sino como un derrumbamiento interior. Así, se trata de saber cuál es la causa de la formación de las células cancerosas y cuál es la causa del debilitamiento del sistema inmunológico del cuerpo considerando en las explicaciones una compleja red de factores genéticos, bioquímicos, ambientales y psicológicos interdependientes. El estrés se coloca en el centro de sus explicaciones al amenazar cualquier función o relación que sea central para la identidad de la persona, o estableciendo una situación de la que aparentemente no se puede escapar (es lo que ellos denominan “estrés crucial”): *“Varios estudios han sugerido que estos niveles críticos de estrés suelen alcanzarse de seis a dieciocho meses antes de que el cáncer se diagnostique. Es probable que la situación genere sentimientos de desesperación, de impotencia o de pérdida de toda esperanza. A causa de estos sentimientos, una enfermedad grave o incluso la muerte*

pueden resultar aceptables, consciente o inconscientemente, como posibles soluciones” (Capra, 1992:417). La filosofía en la cual descansa este enfoque “afirma que el desarrollo del cáncer implica cierto número de procesos psicológicos y biológicos interdependientes; que estos procesos pueden ser reconocidos y comprendidos; y que la secuencia de acontecimientos que llevan a la enfermedad se puede invertir para hacer que el organismo recupere la salud... Mientras determinan el contexto de la enfermedad de un paciente, los Simonton tratan de reforzar su fe en la eficacia del tratamiento y en la fuerza de las defensas del cuerpo... Una vez suscitados los sentimientos de esperanza y de expectación, el organismo los traduce en procesos biológicos que comienzan a restaurar el equilibrio y a revitalizar el sistema inmunitario” (Capra,1992:420). Es el ser humano el que está en juego y no simplemente una enfermedad, un órgano o función, centrándose la terapia en los problemas emocionales del paciente, sin separarlos de los modelos más generales de sus vidas, incluyendo así aspectos sociales, culturales, filosóficos y espirituales. Y lo que nos parece fundamental, pues por acá comenzamos al referirnos a este enfoque, la muerte se integra como un proceso vital, aun cuando sea el último. De esta manera, “enfrentarse con la muerte es parte integrante de este enfoque. A los pacientes se les hace tomar conciencia de la posibilidad de que, en algún momento, pueden llegar a decidir que ya es hora de encaminarse hacia la muerte. Se les asegura que tienen todo el derecho a tomar esta decisión y se les promete que los terapeutas les prestarán los mismos cuidados y el mismo apoyo que en su lucha para recuperar la salud... La confrontación con la muerte ...toca un problema existencial fundamental que caracteriza a toda la condición humana. Por este motivo, a los pacientes se les induce con toda naturalidad a considerar su objetivo en la vida, sus razones para vivir y su relación con la totalidad del cosmos” (Capra, 1992:420). Las dimensiones de lo humano están nuevamente allí, donde la medicina de la modernidad las había totalmente desterrado.

La conjunción de lo afectivo, lo emocional y lo afectual junto a lo estrictamente científico se evidencia en estas líneas tomadas de Canelones y Castés (1999:8): “(se trata) de rescatar al hombre y sus realizaciones en todos sus espacios de expresión, sin prescindir del tubo de ensayo que nos pone en contacto con unidades de análisis a un nivel molecular, pero distinguiendo que un alto nivel de adrenalina o cualquier neurotransmisor en sangre nunca será equivalente a la profunda conmoción que experimenta una madre ante la

muerte de un hijo". El amor y la tristeza en esta representación de la medicina y del acto médico, se traducen en células, funciones y disfunciones biológicas, respuestas del sistema inmunológico, del sistema endocrino, del sistema nervioso central, para mostrarnos cómo biología, historia, cultura, afectos y emociones están imbricados en una urdimbre espesa y compleja.

Tal como nos lo dicen Marianela Castés, Jefe del Departamento de psiconeuroinmunología de la Escuela Vargas, Facultad de Medicina de la Universidad Central de Venezuela y Pacheco, investigador por ella citado (Castés, 1999:9), *"la psiconeuroinmunología nos lleva a considerar la salud como esa tendencia a la armonización biopsicológica que supone fuerzas, potencialidades, capacidades vitales humanas, expresiones de la dinámica biológica de ese sujeto, de su estructura y dinámica psíquica, que se han ido construyendo en su proceso muy concreto de historia vital ... que es esencialmente social, por cuanto se construye en el compartir con los otros en una multiplicidad de relaciones..."*.

Se llega además a plantear, y esto nos parece de capital importancia, dentro del contexto de estas nuevas visiones, que el organismo es autorregenerativo y autocurativo lo cual lleva a atribuir al paciente, ya no tan paciente, un rol fundamental en el proceso de su propia curación. La gestión de su cuerpo, de su enfermedad y de su curación ahora le atañen, junto con el médico, por supuesto, y dentro de un contexto relacional complejo y diverso. El acto médico adquiere así una dimensión política al constituir la medicina, vista de esta manera, un novedoso espacio relacional donde la gestión solitaria y biologizante de la vida cede paso a una gestión solidaria y compartida socialmente. Los espacios de la medicina se convierten en ocasiones de civilidad. El nuevo modelo conceptual desplaza la atención del tratamiento a la sanación, término proscrito durante el último siglo del léxico médico por considerarlo algo subjetivo, propio de curanderos, brujos y chamanes. Sanar a la persona enferma, y no tan solo tratar la enfermedad, es el reto de la medicina en este nuevo sistema conceptual.

Evidentemente que muchas de las nociones, representaciones, recorridos y recursos terapéuticos propuestos por la psiconeuroinmunología están ya presentes, y desde hace mucho tiempo, en otros sistemas conceptuales. Algunos vienen de la medicina tradicional y popular; otros de las llamadas "medicinas alternativas", que a su vez expresan sistemas conceptuales racionales

diferentes al occidental como en el caso de la medicina china o hindú. Lo novedoso es que ahora dichos elementos son acogidos por la medicina científica, o por algunas corrientes dentro de ella, quien los reinterpreta, los articula a sus experiencias científicas, los corrobora con su propia metodología y los reintegra a una novedosa cosmovisión o sistema conceptual, abigarrándose así estas representaciones y prácticas al modelo científico que pareciera así dar en estos momentos un salto epistémico fundamental. Y si dicho salto ya lo han dado la física, la biología, las matemáticas ¿porqué no habría de darlo también la medicina? El problema no consiste en negar la extraordinaria aventura de la ciencia médica, sino en observar e interpretar como ella no escapa al deslizamiento epistémico en acción desde hace mas o menos medio siglo, al quiebre epocal y paradigmático de la posmodernidad.

En el modelo conceptual que nos ocupa, el paciente deja de serlo, convirtiéndose en persona activa, interlocutor par y dialógico que decide acerca de su salud junto a su médico; y el médico deja en consecuencia de tratar la enfermedad porque en esa interacción dialógica, compleja, donde intervienen un sinnúmero de aristas, se produce el proceso de la curación o de la sanación, y en el caso de que no sea así, la enfermedad es considerada como un factor que permite crecer y aprender. Y aún en el caso extremo, pero absolutamente natural, de que el proceso mórbido sea irreversible, la misma muerte tiene un significado y el enfermo aprende a morir con un médico que le ayuda a comprender este último acto vital. La enfermedad entonces, tal como lo expresa Capra, es parte constitutiva del proceso vital hecho de etapas de salud y de otras de enfermedad. Y dentro de este proceso, lo afectual y lo emocional van a conjugarse con la ciencia y el medico comienza a prestar atención al sufrimiento, a las emociones y a las intuiciones del paciente, así como a considerar la posibilidad de la autocuración y la autoregeneración del organismo del enfermo, lo cual constituye una verdadera revolución conceptual dentro de la medicina. Como nos dice Marianela Castés, *“en base al cambio de paradigma fundamentado en la psiconeuroinmunología se están sentando las bases científicas para que la medicina oficial considere re-integrar la perspectiva del individuo como un todo en su práctica, ya que esta ha sido olvidada o perdida en algún lugar”* (Castés, 1999:15). La psiconeuroinmunología propone las bases de un nuevo modelo conceptual, proporcionando las bases para una medicina humanística que no ignore *“el papel (que) las emociones, la*

esperanza, el deseo de vivir y el poder del contacto humano y cálido juegan en el desenlace de una enfermedad” (Castés, 1999:14).

Lo anteriormente expuesto nos sugiere la emergencia de un modelo conceptual novedoso que comienza a desdibujar los rasgos del modelo bio-médico originado en el paradigma moderno, cartesiano, newtoniano y reduccionista que le ha dado su estatus de científicidad. Pensamos que las ideas presentadas muestran que la medicina no escapa al movimiento social generalizado que cuestiona el dogma científico, mecanicista y reduccionista y que supone una segunda secularización, que esta vez desacraliza la ciencia, un salto epistémico fundamental. Y estos cambios profundos en el sistema conceptual de la medicina expresan a su vez cambios profundos en las maneras de percibir el mundo significando así el deslizamiento hacia otra cosmovisión. En esto estamos plenamente identificados con Fernando Mires (1996) cuando plantea que estamos inmersos en un proceso de revolución paradigmática, la cual se inscribe dentro de un proceso de “quiebre epocal” que él bautiza como una “revolución que nadie soñó”. Y afortunadamente, pues como dice el propio Mires, el mundo lo creamos y construimos con nuestras acciones cotidianas al no ser ya observadores de una realidad objetiva sino protagonistas de un mundo que nosotros mismos alumbramos.

Los grandes proyectos ceden lugar a nuestras acciones cotidianas, las de todos los actores sociales, quienes en nuestros movimientos diarios, en nuestras colisiones, en nuestro errar (entendido en sus dos acepciones: aquella de vagabundear y aquélla de equivocarse), vamos constituyendo espacios de civilidad donde nos relacionamos diferentemente. Podríamos pensar en la constitución de novedosas esferas relacionales, y por ende políticas, donde lo delegativo pareciera dar paso a lo participativo y donde la gestión solitaria, instrumental, fría e institucional del cuerpo y del sufrimiento, de la salud y de la curación, y hasta de la misma muerte, se abren a una gestión distinta, solidaria y afectual.

Notas

¹ Lo holístico y lo ecológico son aquí utilizados en el sentido que a dichas nociones acuerda Fritjof Capra: “*Los términos ‘holístico’ y ‘ecológico’ difieren ligeramente en sus significados (...) Una visión holística de, por ejemplo, una bicicleta, significa verla como un todo funcional y entender consecuentemente la interdependencia de sus partes. Una visión ecológica incluiría esto, pero añadiría la percepción de cómo la bicicleta se inserta en su entorno natural y social (...) El sentido en que uso el*

término ' ecológico ' está asociado con una escuela filosófica específica, es más, con un movimiento de base conocido como ' ecología profunda ' (...) La ecología profunda no separa a los humanos -ni a ninguna otra cosa- del entorno natural. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes" (Capra, 1998: 28-29).

² El término de Medicina complementaria ha sido utilizado por Marianela Castés y por el Departamento de Psico-neuro-inmunología de la Escuela Vargas que ella dirige en la Universidad Central de Venezuela, para referirse a una serie de representaciones, recorridos e itinerarios terapéuticos que, inscribiéndose dentro de una nueva visión de la práctica médica donde lo afectual y lo emotivo no están excluidos, no excluyen ellos tampoco los recorridos e itinerarios propios a la medicina estrictamente científica y racional correspondiente al modelo médico occidental.

³ La frase original de Jacques Attali (1975:7) es "esta sociedad es la organización colectiva de la destrucción solitaria del tiempo".

⁴ Que para nosotros no es complementaria pues expresa más bien, tal como ya lo dijimos, la elaboración de un nuevo modelo conceptual.

⁵ Es lo que Marianela Castés (1999) denomina "medicina complementaria". Cfr. supra. p. 5.

⁶ La entrevistada es profesora en una universidad nacional y, por supuesto, el nombre es ficticio.

⁷ Se trata de un método relativamente nuevo para tratar el cáncer. La estructura conceptual y la terapia respectiva han sido desarrolladas por el oncólogo-radiólogo Carl Simonton y la psico-terapeuta Stéphanie Matthews en los Estados Unidos, teniendo repercusiones trascendentales para muchos campos de la salud y de la curación. Los Simonton consideran sus investigaciones como un estudio experimental. Escogen con mucha atención a sus pacientes pues quieren llegar, con un reducido número de personas, altamente motivadas, a la comprensión de la dinámica básica del cáncer. Hasta ahora, el tiempo medio de supervivencia de sus pacientes es el doble con respecto al de los pacientes de los mejores institutos oncológicos y tres veces mayor con respecto al promedio nacional en los Estados Unidos.

Referencias Bibliohemerográficas

ACHARD, Pierre y otros (1980). *Discurso biológico y orden social*. México: Nueva Imagen.

ADER, R.; FELTEN, D.L. y COHEN, N. (1991). *Psychoneuroimmunology* (2nd. Edn.). New York:New York Academic Press.

ALZURU, Pedro (1999). *Elogio del hombre ordinario*. (Una indagación de la noción de sujeto en Michel Maffesoli). Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

ASTIN, J. A. (1998). *Why patients use alternative medicine: results of a national study*. J. Am. Med. Assn

ATTALI, Jacques (1975). *La parole et l'outil*. Paris: PUF.

BALANDIER, Georges (1999). *El desorden. Las teorías del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad y el movimiento*. Barcelona, España: Gedisa. Título del original en francés: *Le Désordre*. Fayard, 1998, Paris.

BASAGLIA, Franco y otros(1980). *La salud de los trabajadores*. México: Nueva Imagen.

BAUDRILLARD, Jean (1995). *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.

BESEDOVSKY, H. y SORKIN, E. (1977). *Network of immune-neuroendocrine interactions*. Clin and Exp. Immunol., 27, 1-12.

CAPRA, Fritjof (1992). *El Punto Crucial*. Buenos Aires: Troquel.

CAPRA, Fritjof (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama. Título de la edición original en inglés: *The web of life*. Anchor Books, New York, 1996.

CASTES BOSCAN, Marianela (1999). "*Medicina alternativa (¿Medicina Complementaria?) como fenómeno social. Hacia la construcción de un nuevo modelo de salud*". Ponencia mimeografiada. Porlamar, Venezuela: International Forum for Social Sciences in Health. V Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina.

CASTES, M. y POCINO, M. (1999). *Bases Científicas de la Psico-neuro-inmunología*. Libro de Ponencias del II curso teórico-práctico de aplicación clínica y social de la Psiconeuroinmunología. Escuela de Medicina José María Vargas. Caracas.

CASTES, M. y CANELONES, P. (1999). *Psiconeuroinmunología en la salud y la enfermedad: modelo el cáncer*. II curso teórico-práctico de aplicación clínica y social de la Psiconeuroinmunología. Escuela de Medicina José María Vargas. Caracas.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1991). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.

COHEN, S. and SYME, S. L. (1985). *Social support and health*. New York: Academic Press.

DAVIES, Vanessa (1997). "*Cuando el brujo se convierte en médico de cabecera*". El Nacional. Caracas.

GARBER, Daniel (1978). 'Science and Certainty in Descartes'. In Hooker, Michael, ed. Descartes. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

EISENBERG, D. M. And al (1993). *Unconventional medicine in the United States*. New England: J. Medicine.

ILLICH, Ivan (1975). *Némésis Médicale (L'expropriation de la Santé)*. Paris: Seuil.

LAING, R.D. (1972). 'Metanoia: Some Experiences at Kingsley Hall'. In Ruitenbeek, H. M., ed. *Going Crazy: The Radical Therapy of R. D. Laing and Others*. New York: Bantam.

MAFFESOLI, Michel (2000). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.

MARTINEZ MIGUELEZ, M. (1999). *Un enfoque paradigmático de la medicina*. Libro de ponencias del II curso teórico-práctico de aplicación clínica y social de la psiconeuroinmunología. Caracas, Escuela de Medicina José María Vargas.

MATURANA, Humberto (1995). *La democracia es una obra de arte*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1987). *The Tree of Knowledge*. Boston: Shambala.

MENDEZ, María (1996). "Cuando se escucha a la gente: una clínica para intervenciones quirúrgicas espirituales". Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología. Mérida, Venezuela: GISAC-ULA.No. 13.

MERCHANT, Carolyn (1980). *The Death of Nature*. New York: Harper and Row.

MIRES, Fernando (1996). *La revolución que nadie soñó. O la otra posmodernidad*. Caracas: Editorial Nueva Imagen.

MOLINA, Tivizay y GONZALEZ, Heriberto (2000). *Medicina holística*. Un enfoque de la medicina acorde con el paradigma emergente de la ciencia. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones.

MORIN, Edgar (1984). *Sociologie*. Paris: Fayard.

MUNCK, A., GUYRE, P.M., and HOLBROOK, N. J. (1984). *Physiological functions of glucocorticoides in stress and their relation to pharmacological actions*. *Wendocrine Reviews*, 5, 25-44.

ORTIZ QUESADA, Federico (2001). *Descartes y la Medicina*. México: McGraw Hill Interamericana.

PINO, Malín.(1981). *Structure sanitaire vénézuélienne et dynamique de rapports sociaux*. Mémoire de Troisième Cycle. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

PINO, Malín (1996). ¿BIO-MEDICINA versus MEDICINA SOCIO-MEDICA? (Los textos legales venezolanos frente a la diversidad de sistemas médicos). Investigación realizada para el Consejo de desarrollo científico, humanístico y tecnológico (CDCHT). Universidad de los Andes: Mérida-Venezuela. 1996-2000.

PINO, Malín (2000). “*De la medicina popular en Venezuela como alternativa al Sistema de Salud de una modernidad en crisis*”. Revista Fermentum. Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC). Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela. No. 28. Septiembre-Diciembre 2000.

PINO, Malín (1999). “*Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)*”. En ESTETICA. Revista del grupo de Investigaciones Estéticas (GIE). Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. No. 4, en prensa.

SAFRANSKI, Rudiger (2000). *El mal (o el drama de la libertad)*. Barcelona, España: Tusquets Editores. Título original: Das Böse oder das Dramader Freiheit. Carl Hanser Verlag. Munich, Viena, 1997.

SIMONTON, O. Carl, MATTHEWS-SIMONTON, Stéphanie, and CREIGHTON, James (1978). *Getting Well Again*. Los Angeles: Tarcher.

VERBRUGGE, L. M. (1979). *Marital status and health*. Journal of marriage and family, 41, 267-285.

VILLARROEL, Gladys (1999). “*Historias de vida*”. Caracas: PSICO-PRISMA. No. 2. AVEPSO.

WETZEL, M.S. and al. (1998). Courses involving complementary and alternative medicine at United States medical schools. J. Am. Assoc.

DERECHO Y MORAL UNA NECESIDAD RECÍPROCA

*José Antonio Ramos Pascua**

Departamento de Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad de Salamanca
ascua@usal.es

Resumen

El problema de la relación entre el Derecho y la moral es muy complejo y se ha estudiado ampliamente desde diversos ángulos. Aquí se enfoca desde una perspectiva funcional, examinando el papel que desempeña el Derecho respecto a la moral y el que cumple la moral respecto al Derecho. Se intenta demostrar, impugnando con ello una de las tesis básicas del positivismo jurídico, que ambos órdenes normativos se necesitan imperiosamente, de modo que su relación es verdaderamente necesaria y no sólo contingente como sostiene esa corriente de pensamiento.

Palabras clave: Derecho. Moral. Conexiones entre Derecho y moral. Función moral del Derecho. Positivismo jurídico.

LAW AND MORALS A RECIPROCAL NECESSITY

Abstract

The problem with the relationship between law and morality is a complex one, and it has been studied from several angles. In this article I approach the above mentioned relationship through a functional perspective, examining the role law plays with respect to morality and morality with respect to law. What I try to show, refuting one of the basic thesis traditionally held by legal positivism, is that both normative orders are in an imperious need of each other in such a way that makes their relationship truthfully necessary and not just a contingent one, as legal positivism sustains.

* Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca. España. Autor de diversos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

Key words: Law. Morality. Necessary relations between law and morality. Moral function of Law. Legal positivism.

1. El Derecho como garante de la libertad externa

Puede afirmarse que el Derecho instaura las condiciones que hacen posible la moralidad. El orden, la paz en las relaciones sociales, la libertad externa del hombre, son condiciones previas e indispensables de la vida moral que al Derecho corresponde implantar. Es evidente que no puede florecer la moralidad en el caos de una lucha descarnada e incesante por la supervivencia. Pues bien, es el Derecho el que asegura el curso pacífico de la convivencia humana, a través de su ordenación general y cierta de las relaciones sociales. Es el Derecho, como magistralmente explicó Kant, el que asegura la libertad externa, sin la cual la moralidad no es concebible siquiera.

Recordemos la importancia que tiene la libertad en el pensamiento ético kantiano. Para Kant el hombre es libre porque puede orientar su comportamiento a partir de la razón. Y esto es precisamente lo que le confiere la dignidad de persona frente a las cosas, zarandeadas por la ley de la causalidad. De ahí la estrecha relación que media entre libertad y moralidad en el pensamiento de Kant. La libertad, afirma en el prólogo a su *Crítica de la razón práctica*, es la condición de la ley moral, la *ratio essendi* de la ley moral. En efecto, sin libertad no hay acción moral o inmoral posible. Quien obra forzado no es responsable de sus actos, ni para bien ni para mal.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el hombre ha de vivir en sociedad; y la sociedad con otros hombres inevitablemente limitará su libertad, pues sus actos entrarán en colisión con los actos de los otros. ¿Cómo seguir siendo libre en esas circunstancias? Gracias al Derecho.

Si los hombres se condujeran siempre conforme a la razón, es decir, moralmente, el Derecho no sería necesario, porque la razón es algo objetivo y común a todos. Por eso, la libertad de cada uno, que es sometimiento a la razón, no conduciría a decisiones o actos incompatibles con los de los otros, sino a una convivencia perfectamente armónica. Pero como de hecho los hombres no atienden siempre a su razón sino muchas veces a sus inclinaciones, pasiones o sentimientos, frecuentemente irracionales y/o perversos, el Derecho viene a ser un parapeto imprescindible.

El comportamiento real de los seres humanos, que, como digo, no siempre se atiene a la razón ni, por consiguiente, a la ley moral, con frecuencia supone un obstáculo a la libertad de los demás o, mejor dicho, al ejercicio de esa libertad. La libertad misma, la libertad interna del hombre es inviolable, porque depende de su voluntad de obrar racionalmente. Pero su ejercicio, la libertad externa, la libertad de hacer o no hacer según el propio parecer, puede impedirse u obstaculizarse; lo cual no es pequeño obstáculo, porque impide la realización exterior de la libertad interna, impide la realización de la conducta racional, impide, en definitiva, la realización externa de la moralidad.

La función del Derecho, importantísima en la ética kantiana, es precisamente la de hacer posible el ejercicio de la libertad, asegurar la libertad externa, restringiendo el arbitrio brutal de quienes no obran racional o moralmente. Por eso Kant concibe el Derecho como una ley general de la libertad, es decir, como un conjunto de restricciones que permiten conciliar la máxima libertad de cada uno con la máxima libertad de todos los demás. No deja de ser paradójico que para maximizar la libertad sea necesario restringirla o limitarla. En realidad, se trata sólo de impedir la libertad desmedida de quienes, con sus excesos, coartan la libertad legítima de los otros.

Eliminar los impedimentos de la libertad es tarea que se encomienda al Derecho, por ser tarea que muchas veces requiere el recurso a la fuerza; y dado que precisamente la posibilidad de imponerse por la fuerza es uno de los rasgos característicos del Derecho.

Al establecer las condiciones que hacen posible externamente la libertad, el Derecho abre la puerta a la posibilidad de que también internamente el hombre sea libre, es decir, racional o moral. En verdad, un modelo de vida ajustado a la ley moral que uno concibiera en su interior, pero que no pudiera poner en práctica por no disponer de libertad externa, sería un modelo frustrado o truncado, un modelo que se desecharía pronto como se sacuden de la cabeza las quimeras o fantasías irrealizables.

De ahí el enorme valor ético del Derecho, verdadero instrumento al servicio de la moralidad. En cuanto garante de la libertad externa, su cumplimiento constituye un imperativo de la razón, una exigencia moral.¹

Dicho de otro modo: la moral, a modo de contraprestación funcional por el aseguramiento del orden, de la paz, de la libertad externa, que el Derecho hace

posible, respalda vigorosamente al Derecho reconociendo la existencia de un deber moral de obedecerlo. Se reconoce así el valor ético del Derecho, su irrenunciable dimensión moral.

2. El fundamento moral del deber jurídico

Si observamos la moral social, las convicciones ético-políticas dominantes en nuestras sociedades occidentales, constataremos de inmediato la efectiva presencia de la convicción o creencia más o menos generalizada en el deber moral de obedecer el Derecho. Este es un hecho sin duda relevante para una teoría funcional o sociológica, interesada en determinar la operatividad real de los distintos sistemas sociales.

Es cierto, por otra parte, que algunos autores niegan justificación a esa creencia en el deber moral de obedecer el Derecho. Surge así una interesante discusión de moralidad crítica en la que aquí no podemos detenernos. Baste saber que se ha considerado necesario aportar razones complementarias tendentes a fundamentar o justificar dicho deber. Además de las nada despreciables razones extraíbles de la doctrina de Kant y mencionadas antes, podemos citar, entre otras, las dos siguientes: la que se apoya en el deber “de juego limpio” y la que se apoya en el deber natural de justicia.

La primera, parte de la idea de que la cooperación social que el Derecho hace posible beneficia a todos. Y puesto que cada uno acepta el beneficio derivado de la obediencia al Derecho de sus conciudadanos, cada uno tiene a su vez el deber “de juego limpio” de apoyar con su obediencia el sistema jurídico que se lo proporciona.

La segunda razón parte de la idea de que todos tienen el deber moral de ser justos y de respaldar las instituciones justas. Consecuentemente, si el Derecho es justo, todos tienen el deber moral de obedecerlo².

Puede objetarse, entre otras cosas, que ésta última razón no ofrece en realidad un verdadero fundamento del deber moral de obedecer el Derecho, puesto que el deber se condiciona a la coincidencia del Derecho con la moral (en este caso, con el valor moral de la justicia). Luego, lo que en el fondo se está fundamentando es el deber moral de obedecer las exigencias morales; lo cual no necesita fundamento.

Interesa más saber si la moral puede fundamentar el deber de obedecer las normas jurídicas por sí mismas, por su propia juridicidad y no por su hipotética moralidad. Interesa determinar, en otras palabras, si la obligación jurídica, la obligación que impone el Derecho de cumplir las normas jurídicas, se apoya de algún modo en la moral.

Sobre este tema también se ha discutido mucho últimamente. En la actualidad apenas se discute la idea de que la obligación jurídica no puede concebirse como simple compulsión coactiva. No puede concebirse como la probabilidad de sufrir un mal en caso de que se infrinja una norma jurídica. La coacción, la fuerza desnuda, no puede generar verdaderas obligaciones (en el sentido de “tener una obligación”; no en el sentido de “verse obligado”). Ya dijo Rousseau en el capt. III del libro I de su gran obra, *El contrato social*, que ceder a la fuerza puede ser un acto de necesidad o de prudencia, pero nunca un deber.

¿Qué es entonces el deber o la obligación jurídica? Según la doctrina de H. L. A. Hart, afirmar que una persona tiene una obligación jurídica significa que es correcto y apropiado, que está perfectamente justificado, exigirle, incluso por la fuerza, la realización de la conducta que le impone una norma jurídica. ¿Y por qué está justificado? Porque las normas jurídicas son modelos de conducta aceptados como vinculantes por los miembros del grupo social al que pertenecen.³

¿Y por qué razón se aceptan las normas jurídicas como pautas de conducta vinculantes? Las razones, vendría a decir Hart, pueden ser múltiples; pero parece más bien, como intentaré demostrar a continuación, que la razón fundamental tiene que ser de índole moral. Se acepta o interioriza el sistema jurídico como conjunto de normas vinculantes, porque se reconoce su legitimidad o autoridad moral. La aceptación no puede dejar de ser reflejo de una inequívoca adhesión ético-política al sistema jurídico.

Como digo, Hart, fiel al positivismo jurídico, cuyo dogma principal es que no existen vínculos necesarios sino sólo contingentes entre el Derecho y la moral, se opuso a la conclusión que acabamos de formular. Llegó a reconocer que la aceptación de algo como Derecho, o lo que sería lo mismo, el reconocimiento de autoridades jurídicas legitimadas para dictar y aplicar normas, no puede producirse sin motivo alguno. Tiene que haber alguna justificación de

por qué un producto de la voluntad humana, como la ley por ejemplo, puede convertirse para jueces y ciudadanos en una razón para la acción. Lo que no acepta Hart es que esa justificación tenga que hallarse forzosamente en la creencia en la legitimación moral de la legislatura.

Puede ser, vendría a decir el profesor de Oxford, que jueces y ciudadanos acepten la obligatoriedad de la ley por razones que nada tengan que ver con la creencia en la legitimación moral de la autoridad cuyos dictados identifica y aplica como Derecho. Habrá quienes acepten por inercia o respeto a la tradición, o bien por miedo al castigo que amenaza a los infractores, o bien por un cálculo egoísta de intereses a largo plazo, y habrá también quienes acepten porque reconozcan la existencia de una obligación moral⁴.

La argumentación anterior no parece del todo convincente. La aceptación de la autoridad o legitimidad de legisladores y jueces, así como de las normas por ellos dictadas o aplicadas, no puede justificarse satisfactoriamente por referencia a cualquier motivo imaginable.

Del miedo, por ejemplo, no puede surgir una verdadera aceptación de la autoridad del Derecho, sino sólo un sometimiento externo y, todo lo más, alguna simulación de respeto; pero no la necesaria actitud interna de adhesión reflexiva al orden jurídico que permite justificar las decisiones que afectan a otros o las críticas lanzadas contra quienes se apartan de lo jurídicamente exigido.

Lo mismo cabe decir de cualquier otra razón prudencial, o del cálculo egoísta de intereses. Un juez que aceptara la autoridad del orden jurídico por tales motivos no tendría ninguna justificación aceptable para sus resoluciones. Puede que de hecho se ajuste a las exigencias del Derecho por mero cálculo de interés, pero no puede apelar a su propio interés para justificar que otro, el afectado por sus decisiones, deba hacer algo.⁵ Eso sólo puede justificarse apelando, en último término, a razones morales, a los valores morales implicados en el Derecho.

Tampoco la inercia es una razón admisible. Es indudable que habrá individuos, seguramente la mayoría, que nunca se detendrán a reflexionar sobre los motivos de su aceptación del Derecho como orden vinculante de normas, pero eso no significa que la inercia pueda servir como razón justificatoria de dicha aceptación. Si reflexionaran sobre el tema, no les resultaría difícil advertir el fundamento moral implícito en su actitud.

El error de Hart, como agudamente advierte Delgado Pinto, consiste en confundir las razones explicativas con las razones justificatorias. Las razones explicativas, los motivos subjetivos del obrar, son irrelevantes a la hora de justificar conductas. Un juez, por ejemplo, no podría basarse en ellas (en el interés, el miedo, la inercia, el respeto a la tradición, etc.) para justificar intersubjetivamente una conducta, la suya, que afecta a los derechos y deberes de otras personas. Sólo una razón moral podría ofrecerle una justificación coherente.⁶

De nuevo llegamos a la conclusión de que la aceptación de las normas jurídicas como pautas de conducta vinculantes, o lo que vendría a ser lo mismo: la obligatoriedad propiamente jurídica, tiene en último término un fundamento moral. Se apoya en la adhesión de los obligados a los valores morales implicados en el Derecho.⁷

Si aceptamos que el Derecho se apoya en último término en la moral, tendremos además una cierta base para reconocer que existe un deber moral de obedecer el Derecho. No sólo por ser justo, sino sólo por ser Derecho.

Al fundamentar, en último término, la obligación de cumplir el Derecho, la moral legitima o justifica el sistema jurídico aportándole un elemento que le resulta de vital importancia: estabilidad. Ciertamente, ningún orden jurídico podría sobrevivir durante mucho tiempo si sus normas fueran cumplidas, no por convicción, no por su aceptación como modelos de conducta vinculantes, sino únicamente por miedo a las sanciones. Luego, del mismo modo que afirmábamos antes que el Derecho, al garantizar la paz, el orden, la libertad externa, hace posible la moralidad, tenemos que asumir ahora la afirmación inversa. También la moral, al fundamentar el deber de cumplir el Derecho lo legitima y le proporciona la necesaria estabilidad que hace posible su mantenimiento. En otras palabras: la moral hace al sistema jurídico viable.

3.- El respaldo de las exigencias morales por parte del Derecho

A continuación sostendremos que, del mismo modo que la moral respalda o ratifica las exigencias del Derecho fundamentando el deber de obedecer las normas jurídicas, el Derecho respalda las exigencias morales incorporándolas de diversas formas en las propias normas jurídicas. Hace aquí su aparición otra importante función moral del Derecho que conviene examinar con más detalle.

El respaldo de las exigencias morales por parte del Derecho es fácilmente constatable. Basta una ojeada a la legislación de cualquier país para descubrir numerosas remisiones explícitas e implícitas del Derecho a la moral. Pensemos, por ejemplo, en el artículo 1.3 del Código civil español, que condiciona la operatividad jurídica de la costumbre al hecho de “que no sea contraria a la moral”, o en el artículo 1255 del mismo cuerpo legal, que permite a los contratantes establecer los pactos que tengan por conveniente “siempre que no sean contrarios a las leyes, a la moral, ni al orden público”. Nótese que se trata de artículos que supeditan la producción de Derecho (la costumbre y los negocios jurídicos son dos importantes fuentes de Derecho) a su moralidad.

Las remisiones implícitas son mucho más numerosas. En ellas cabe incluir todas las referencias que hacen las leyes positivas a modelos de comportamiento que se consideran moralmente valiosos, tales como los frecuentes requerimientos de buena fe, diligencia propia de un buen padre de familia, buenas costumbres, buena conducta, ética profesional, etc.⁸

Más evidente aún es la amplia coincidencia de contenido que media entre las exigencias jurídicas y las morales. La mayor parte de las conductas antijurídicas, como el robo, el homicidio, la violación, las injurias y calumnias, la omisión del deber de socorro, etc., también están condenadas por la moral. Es obvio que, compartiendo el Derecho y la moral el mismo objetivo de preservar e impulsar la vida humana en sociedad, la coincidencia entre sus respectivas regulaciones tenía por necesidad que ser muy amplia.⁹

3.1. El necesario contenido moral mínimo del Derecho

Algunos autores positivistas creyeron ingenuamente que el Derecho, en cuanto expresión de la voluntad del soberano, podía tener cualquier contenido, sin limitación material alguna. Hoy pocos se atreverían a defender una tesis tan radical. Más bien tiende a aceptarse que, dada la naturaleza humana, su vulnerabilidad, sus limitaciones, sus necesidades, existen ciertas condiciones o prerequisites normativos de la vida social, sin los cuales ésta sería inviable. Se trata de normas que tanto el Derecho como la moral tienen que incluir de forma inexorable en sus respectivas regulaciones si es que pretenden ser mínimamente eficaces y hacer posible la supervivencia de los seres humanos. Me refiero a normas tales como las que restringen el uso de la violencia e imponen ciertas abstenciones mutuas entre los hombres, las que protegen al-

guna forma de propiedad, las que exigen el cumplimiento de las promesas y pactos, etc.¹⁰

Si el Derecho y la moral no pueden dejar de coincidir en el establecimiento de esas normas necesarias para el mantenimiento de la vida humana y por ello casi idénticas en todas las sociedades, ¿no tendremos aquí una relación igualmente necesaria entre ambos órdenes normativos, que aportará al Derecho una incuestionable legitimidad o carga moral, haciendo moralmente obligatoria su obediencia?

Hart lo pone en duda porque, según advierte, sería perfectamente posible que el Derecho no extendiera los efectos benéficos de esas normas vitales a todos los miembros del grupo social, sino que excluyera a algunos o a muchos (piénsese en las sociedades esclavistas, cuyo Derecho excluía a los esclavos de la protección de esas normas básicas que prohíben la violencia arbitraria o protegen la propiedad); con lo cual sería un Derecho injusto o inmoral sin dejar de respetar ese inevitable contenido mínimo de Derecho Natural.¹¹

La objeción de Hart es pertinente. Muestra que el Derecho, pese a su estrecha vinculación con la moral, podría ser injusto y contener disposiciones inmorales. De ahí parece deducirse que la vinculación no es necesaria sino contingente, o de una necesidad irrelevante, puesto que no excluye la posibilidad del conflicto entre Derecho y moral.

Ahora bien, si consideramos que también la moral, o mejor ciertas morales sociales, como el propio Hart sugiere en algún momento, podrían excluir a determinados individuos de la protección de sus normas, tendremos que admitir que tales morales estarían en perfecta sintonía con los sistemas jurídicos que realizaran esa misma discriminación. Luego, la injusticia que pueda percibirse desde una moral más elevada, una moral esclarecida o crítica, no es algo que pueda poner en entredicho la necesaria conexión entre el Derecho y la moral socialmente dominante.

En este punto, podríamos suscribir las palabras del mismo Hart en el artículo antes citado (p. 79), al afirmar que la conexión entre el Derecho y las exigencias morales o los principios de justicia es “tan poco arbitraria y tan necesaria como la conexión entre el Derecho y las sanciones, y la respuesta a la pregunta de si esa necesidad es lógica (parte del significado del Derecho) o sólo fáctica o causal puede abandonarse sin peligro como pasatiempo inocente para filósofos”.

En definitiva, y dejando para otro momento ese pasatiempo no tan inocente, la doctrina del contenido mínimo del Derecho Natural demuestra que el orden jurídico tiene que coincidir necesariamente con el moral en amplios sectores de su regulación si es que quiere garantizar el mantenimiento de las condiciones que hacen posible la vida humana en sociedad.

3.2. La moralidad de la estructura formal del Derecho

Lon L. Fuller, expresa una idea semejante a la expuesta en el apartado anterior cuando afirma que, dado el tipo de empresa que se acomete con el Derecho, la empresa de sujetar la conducta humana al gobierno de leyes, necesariamente tiene que estar impregnada de moralidad, pues de otro modo resultaría imposible culminarla con éxito. En efecto, analizando la estructura interna del Derecho, Fuller advierte que incluso sus elementos aparentemente sólo formales, como la generalidad de las leyes, la necesidad de que no sean retroactivas o de imposible cumplimiento, la necesidad de que sean claras, estables, públicas, coherentes, respetadas por las autoridades, etc., introducen en el orden jurídico al menos la semilla de la justicia, constituyendo una especie de “moral interna del Derecho”.¹²

Pocos han puesto en duda esa idea básica de Fuller según la cual el respeto a las exigencias de la por él llamada moral interna del Derecho es imprescindible para la viabilidad o simple existencia de cualquier sistema jurídico. Pero son muchos los que han discutido que dicha moral lo sea realmente.

Sostienen que las exigencias de generalidad, claridad, coherencia, no imposibilidad, irretroactividad, imperio de la ley, estabilidad y publicidad del Derecho, exigencias que no pueden soslayar las autoridades jurídicas, como límites implícitos pero infranqueables a su capacidad de creación o aplicación normativa, no son verdaderas exigencias morales. Lo que Fuller presenta como las exigencias morales que hacen posible el Derecho son en realidad, se dice, exigencias puramente lógicas o procedimentales, máximas de eficacia, reglas de buena técnica jurídica, pero neutras moralmente.

Cabría imaginar, se argumenta, un Derecho perfectamente claro, coherente, general, estable, etc. y sin embargo profundamente inmoral en cuanto al contenido concreto de sus normas.

Pero esta crítica no es tan definitiva como parece a primera vista. El hecho de que hipotéticamente pudiera existir (aunque la experiencia no nos ofrece ejem-

plo alguno en la realidad histórica) un orden jurídico perfectamente ajustado a los requisitos de la moral interna del Derecho y sin embargo inicuo, no demuestra que tales requisitos carezcan de valor moral; porque también podría ocurrir que en un mismo Derecho convivieran normas justas con otras injustas o inmorales, y no por ello las normas justas perderían su valor moral. Una cosa es que la moral interna del Derecho no pueda garantizar la completa corrección moral del contenido del Derecho, lo cual debe admitirse, y otra muy distinta que no tenga carácter o valor moral en absoluto, que lo tiene.

El carácter meramente formal o procedimental de la moral interna del Derecho tampoco es razón suficiente para negarle cualidad moral. De lo contrario, habría que negar esa misma cualidad a todas las éticas procedimentales, como las defendidas por J. Rawls y J. Habermas.¹³

En mi opinión, es indudable que la moral interna del Derecho, pese a su carácter procedimental, contiene verdaderas exigencias morales. La exigencia de generalidad de las normas, por ejemplo, aunque obviamente es una exigencia formal, implica la necesidad de que las normas se dirijan a todos por igual, y esa exigencia de igualdad de trato por parte del Derecho lleva implícita en sí misma la idea de justicia, el valor jurídico por excelencia, que es también un valor moral, y por tanto un punto de encuentro constante y casi inexorable entre Derecho y moral, pues pertenece a la propia naturaleza del Derecho la pretensión de ofrecer una ordenación justa de las relaciones sociales.

Algo parecido puede decirse respecto a los restantes elementos de la moral interna del Derecho. Todos ellos albergan dentro de sí valores morales, básicamente el de la justicia.

Por otra parte, si un legislador dictara conscientemente leyes incomprensibles o completamente contradictorias o de imposible cumplimiento, pocos vacilarían en calificar su conducta como inmoral, pues, además de que sus propósitos difícilmente podrían no ser perversos, estaría causando voluntariamente daños injustos a los ciudadanos.

Cuando el tristemente célebre emperador Calígula publicaba sus disposiciones a tal altura y con letra tan minúscula que hacía imposible su lectura (violando de hecho el principio de publicidad), con el sádico propósito de que los obligados sufrieran la angustia de no saber a qué atenerse para salvar su vida, obraba sin duda inhumana y moralmente.

Es cierto que también sería posible perseguir objetivos moralmente valiosos violando alguno de los requisitos de la moral interna del Derecho: por ejemplo, dictando una ley retroactiva para reparar una injusticia. Pero lo que se da aquí en realidad es el resultado de la elección del mal menor entre dos males. Se optaría por una inmoralidad más o menos leve para reparar otra mayor.

En conclusión, parece difícil negar que los requisitos de la moral interna del Derecho respondan a exigencias de justicia, y por eso mismo debe reconocérseles una muy significativa dimensión moral. Dimensión derivada en último término del hecho de que el fenómeno jurídico sea él mismo una realidad de carácter moral, pues sus normas, a diferencia de por ejemplo las del ajedrez, con las que algún autor las ha comparado, se orientan a la protección de los bienes humanos más básicos, satisfaciendo así las más urgentes demandas de moralidad.

Otra evidencia que parece ratificar la intuición de Fuller sobre la presencia subterránea o implícita de la moral en la estructura interna del Derecho nos la ofrece el propio lenguaje jurídico, profusamente salpicado de términos característicos del lenguaje moral, tales como deber u obligación, responsabilidad, culpa, buena o mala fe, arrepentimiento, intención, etc.¹⁴

Aún se advierte mejor la significación moral del Derecho observando el funcionamiento de ciertos ingredientes muy relevantes del mismo: los principios jurídicos.

3.3. La moralidad de los principios jurídicos

Como ha destacado R. Dworkin, el Derecho no está integrado sólo por normas, sino también por principios, que controlan la aplicación de esas mismas normas, entre otras cosas porque inspiran o rigen su interpretación. Pues bien, gran parte de esos principios o valores que presiden la vida del Derecho y constituyen la atmósfera en que el Derecho respira y colma sus lagunas, son expresión de las convicciones ético-políticas imperantes en la sociedad de que se trate. Están, en cuanto principios de justicia que son, profundamente enraizados en la moral social. O, como afirma Dworkin, los principios, en la medida en que fundamentan los derechos y los deberes de las personas “son siempre principios morales por su forma”.¹⁵ En otro lugar afirma que son “exigencias de la justicia, de la equidad o de alguna otra dimensión de la moralidad”.¹⁶

Por poner un ejemplo que concrete lo anterior, podemos mencionar el art. 1.1 de la Constitución española vigente, que destaca ciertos principios como valores superiores del ordenamiento jurídico: la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político.¹⁷ Estos valores o principios no son simples flores retóricas que adornan el frontispicio de la Ley Fundamental. Pueden servir de base a los jueces, especialmente a los que integran el Tribunal Constitucional, para resolver conflictos jurídicos. También vinculan a los legisladores, que deben respetar dichos principios a la hora de crear nuevas leyes, bajo amenaza de inconstitucionalidad si los contradicen. Son, pues, aspiraciones ético-políticas que marcan el rumbo del Derecho.

La doctrina de Dworkin más arriba sintetizada, que ha encontrado eco en otras afines o complementarias, como la de R. Alexy,¹⁸ ha sido objeto de numerosas críticas. Las principales, en lo que afecta al tema que aquí nos interesa, se pueden reducir a dos: la que reconoce la significación o carga moral de los principios pero niega que sean elementos pertenecientes al Derecho, y la que reconoce la cualidad jurídica de los principios pero niega que necesariamente hayan de tener carácter o valor moral.

Aunque son críticas que parecen contradictorias entre sí, ambas proceden de las filas del positivismo jurídico y ambas tienen un mismo objetivo: descartar la idea de que pueda producirse una verdadera conexión necesaria entre el Derecho y la moral a través de los principios. Se trata una vez más de defender a toda costa el dogma sagrado de esa corriente de pensamiento.

Como digo, la primera crítica rechaza el carácter jurídico de los principios. No me refiero a los principios explícitamente incorporados a la legislación, de cuya juridicidad nadie duda, sino a los que están implícitos, de forma no siempre clara, en el Derecho explícito. Según este primer punto de vista, los principios pretendidamente implícitos en el Derecho serían en realidad máximas morales, o de otro tipo, de carácter extrasistemático, es decir, no pertenecientes al sistema jurídico. Podrían penetrar en el ordenamiento cuando los legisladores los utilizaran como puntos de referencia orientadores de su labor de creación de Derecho o cuando los jueces, ejerciendo su inevitable margen de discrecionalidad, se apoyaran en ellos para resolver los llamados casos difíciles, los casos para los que el Derecho no tiene prevista una solución clara.

Lo anterior equivale a sostener que dichos principios no vinculan a los jueces. Los jueces podrán apoyarse en ellos, e incluso será conveniente que lo hagan,

para evitar que su discrecionalidad se convierta en pura arbitrariedad y conseguir que sus decisiones se mantengan dentro de ciertos parámetros socialmente aceptables. Pero no tendrán obligación jurídica de hacerlo, puesto que los principios ético-políticos no forman parte del Derecho positivo.¹⁹

En mi opinión, no es posible responder de una manera concluyente a la cuestión de la pertenencia o no pertenencia al Derecho de los principios ético-políticos en los que implícitamente se apoya, pues la respuesta dependerá de lo más o menos amplia o restringida que sea la concepción del Derecho de la que se parta. La respuesta que finalmente se ofrezca dependerá de razones estratégicas orientadas a la preparación de una mejor defensa de la concepción previamente adoptada.

Con todo, creo que hay buenas razones para reconocer carácter de verdadero Derecho a los principios ético-políticos que le sirven de base. Razones funcionales, especialmente. La mayor parte de los autores reconoce que los principios jurídicos desempeñan importantes funciones en la vida del Derecho. Básicamente, una función integradora de sus lagunas, una función interpretativa del significado de sus normas y una función orientadora o programática que marca el rumbo futuro del orden jurídico. Si los principios orientan y justifican tantas decisiones jurídicas, ¿tiene lógica negarles carácter jurídico? ¿Cómo excluir del mundo del Derecho a lo que representa un papel tan central en la práctica jurídica?

En cualquier caso, esta es una discusión poco relevante a los efectos que aquí nos interesan, pues aunque se impusiera la idea de que los principios, pese a su importante función jurídica, no forman parte del Derecho, sería inevitable reconocer que, dado su carácter moral o ético-político (al menos de muchos de ellos, pues hay también principios que nada tienen que ver con la moral), y dado que los legisladores y los jueces recurren constantemente a ellos, siendo elementos casi imprescindibles para la argumentación jurídica, ejemplifican de forma muy clara el fenómeno que pretendíamos destacar: el fenómeno de la conexión o relación íntima entre el Derecho y la moral.

Más relevante es la segunda crítica, la que discute el valor moral de los principios. Ha sido Hart quien más insistente y agudamente ha planteado esta objeción.²⁰ Hart reconoce que los principios ético-políticos subyacentes a un orden jurídico justo serán moralmente valiosos, pero alega que no ocurriría lo

mismo si el orden jurídico fuera inicuo, pues entonces los principios en los que se asentara seguramente participarían de idéntica iniquidad. El Derecho sudafricano de la época del apartheid, por ejemplo, tendría como uno de sus principios implícitos el de que los negros son menos dignos de respeto que los blancos, y obviamente este es un principio de dudosa talla moral.

De aquí se deduce que la penetración de la moral en el Derecho a través de los principios que enlazan el sistema jurídico con las otras esferas del sistema social, no se produce siempre. Luego, la conexión entre Derecho y moral que en este punto tiene lugar no será necesaria sino sólo posible o contingente.

Frente a la objeción anterior cabrían varias respuestas que aquí reduciremos a tres. La más fuerte consiste en suscribir la vieja tesis iusnaturalista según la cual el Derecho inicuo no es verdadero Derecho. Aunque se trata de una tesis un tanto desprestigiada en la actualidad, no se le puede negar el valor de su enérgico compromiso moral que rechaza tajantemente cualquier contemporización con el Derecho inicuo. Pero es que además tiene un fondo incuestionable de buen sentido.

¿Tendría sentido considerar verdadero Derecho al conjunto de reglas injustas impuesto por un régimen tiránico, que no pretende contar con la adhesión de los obligados sino que se impone por la fuerza y que, por no respetar, no respeta ni siquiera las exigencias mínimas de legalidad, esos requisitos de pura lógica jurídica que algunos denominan “moral interna del Derecho”? Tal conjunto de reglas carece de los rasgos, no ya sólo materiales sino incluso formales, más elementales del Derecho. Denominarlo, pese a todo, “Derecho” sería tanto como hacer un uso impreciso o impropio y nada matizado del lenguaje.

La segunda respuesta distingue entre diferentes niveles o estratos en la relación del Derecho con la moral. Por razón de esa diversidad de estratos, podría ocurrir que fuera compatible un cierto desajuste entre ambos órdenes normativos en el nivel más superficial o visible de su relación con una amplia concordancia en otros niveles más profundos.

En otras palabras, el Derecho podría contener algunas normas injustas sin que por ello quebrara la corrección moral de sus instituciones, de las que emanan sus principios ético-políticos más básicos. Si las injusticias llegaran a ser tan graves que contaminaran o anularan todo el fondo moral de las instituciones

jurídicas y también de sus principios básicos, sería inevitable acogerse de nuevo a la respuesta precedente, negándole carácter de auténtico Derecho.

La tercera respuesta se conforma con afirmar que la conexión entre el Derecho y la moral es necesaria al menos en un sentido débil, aunque reconoce que quizá no lo sea en un sentido fuerte.²¹ Es una conexión necesaria en sentido débil porque todo Derecho concuerda con o extrae sus principios de alguna moral, casi siempre la moral social o la moral del grupo socialmente dominante, una moral que puede ser criticable desde la perspectiva de otra moral más elevada, esclarecida o sensible.

Si el Derecho estuviera conectado siempre con esta otra “moral correcta”, entonces la conexión sería necesaria en sentido fuerte, pero debe reconocerse que no todos los órdenes jurídicos se ajustan a la moral que consideraríamos más elevada, ni podrían hacerlo, pues no existe un acuerdo compartido por todos sobre las exigencias de esa moral superior.

Habría que añadir que la conexión necesaria entre el Derecho y la moral que, siguiendo la distinción de Alexy antes citada, hemos llamado débil, no es en absoluto débil enfocada desde el punto de vista de quienes aceptan la moral social, pues para ellos no hay diferencia alguna entre la moral correcta y la moral social que han interiorizado. Cuando se distingue entre moral social por un lado y moral crítica o correcta por otro parece deslizarse implícitamente la falsa idea de que la moral social es incorrecta o no es verdadera moral. Pero para quienes la aceptan, la moral social es tan correcta como lo es la moral crítica para quienes no aceptan la moral social.

4. Conclusión: la necesidad del vínculo Derecho-Moral

Lo dicho antes sobre los principios basta a nuestros propósitos de poner de relieve el casi incondicional respaldo o ratificación que el Derecho otorga a la moral. Naturalmente, dicho respaldo puede también entenderse, contemplado a la inversa, como un servicio que la moral presta al Derecho, en la medida en que lo configura, operando como su principal fuente material o de contenido, y al hacerlo determina su orientación o marca su rumbo.

¿Cuáles son, en definitiva, las aportaciones que hace el Derecho a la moral en el intercambio funcional que media entre ambos, en cuanto subsistemas del sistema social? El Derecho hace posible la moralidad, al asegurar la libertad

externa. Asimismo, refuerza, respalda o ratifica las exigencias morales garantizando, al menos en gran medida, su realización, eficacia o cumplimiento generalizado.²² Por supuesto que no respalda todas las exigencias morales, sino sólo aquellas que tengan relevancia de cara al mantenimiento de la convivencia humana pacífica, que constituye la función última del Derecho. Adicionalmente, y entre otras cosas, el Derecho desempeña con su respaldo una función de pedagogía moral. Al imponer vigorosamente al menos un *mínimum* ético, remodela la conciencia moral de los ciudadanos e inculca en ellos hábitos de recto obrar.²³

De todo lo anterior se infiere que la relación entre el Derecho y la moral es sumamente estrecha. Su recíproco intercambio funcional es tan absolutamente imprescindible que no puede dudarse del carácter necesario, y no sólo contingente como sostiene el positivismo jurídico, de dicha relación.

Cuando se intenta determinar el concepto de Derecho desde un punto de vista estructural, resulta en alguna medida comprensible que se presente escindido o separado de otras estructuras normativas afines y relacionadas pero distintas, como la moral. Pero cuando se trata de esclarecer lo que el Derecho es desde el punto de vista funcional, como engranaje de una maquinaria más compleja, el sistema social, no parece razonable ni casi posible prescindir de sus relaciones con otros engranajes de esa misma maquinaria, como la política, la economía o la moral. Frente al positivismo jurídico debe afirmarse que el Derecho no puede operar en el vacío al margen de valores, creencias, intereses sociales, etc.

También es cierto que las relaciones entre el Derecho y la moral, aunque necesarias, no tienen por qué ser siempre fluidas, apacibles e idílicas. Las fricciones o conflictos pueden llegar a ser tan corrientes como las averías de ciertas maquinarias, lo cual no excluye en absoluto la necesidad del intercambio funcional antes expuesto.

El contexto general o común de las relaciones entre el Derecho y la moral es el de su convergencia. El conflicto, si alguna vez se produce, representará una disfunción pasajera, un desequilibrio momentáneo, una crisis de crecimiento del sistema social, que más o menos rápidamente será corregida hasta lograr un nuevo equilibrio, cuyo destino será verse de nuevo amenazado más adelante por una ulterior crisis. Vistas así las cosas, debe reconocerse a los conflictos una cierta función positiva, al operar de hecho como fuerzas impulsoras del

proceso de desarrollo del sistema social en general y de los propios subsistemas jurídico y moral, que se ven directamente implicados.

En definitiva, los conflictos entre el Derecho y la moral deben contemplarse como una manifestación más, sin duda dolorosa, de la evolución constante de la vida social, que inevitablemente provoca desequilibrios entre sus diversos órdenes, y no como una prueba de la accidentalidad, en el sentido de contingencia, de las relaciones entre aquellos dos grandes órdenes normativos de la conducta humana.

Notas

¹ La fundamentación kantiana del valor ético del Derecho ha sido bien subrayada, entre otros, por F. GONZALEZ VICEN, *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, Secr. de Publ. de la Univ., 1952, pp. 33-54.

² La primera razón la aportan, entre otros, H. L. A. Hart, “¿Hay derechos naturales?” en *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, trad. de G. R. Carrió, Buenos Aires, Depalma, 1962, pp. pp. 81-82 y J. RAWLS, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, en *Law and Philosophy*, Nueva York, 1964, p. 2. La segunda razón la apunta el mismo J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad. de M. D. González, México-Madrid, F.C.E., 1979, pp. 374 y ss. Sobre el tema véase J. M. PEREZ BERMEJO, *Contrato social y obediencia al Derecho en el pensamiento de John Rawls*, Granada, Comares, 1997, pp. 221 y ss.

³ H. L. A. HART, *El concepto de Derecho*, trad. de G. R. Carrió, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1963, pp. 102 y ss. En realidad, Hart considera suficiente para la existencia de un sistema jurídico la aceptación de sus últimos criterios de validez por parte de los jueces o funcionarios del sistema. Los ciudadanos sólo tendrían que obedecer, aunque normalmente hagan más que eso. En lo sucesivo, prescindiremos de esta limitación, que por lo demás no parece del todo satisfactoria.

⁴ H. L. A. HART, “Commands and Authoritative Legal Reasons”, en *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 256-7 y 264-5.

⁵ J. C. BAYON MOHINO, *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 738.

⁶ J. DELGADO PINTO, “El deber jurídico y la obligación de obedecer al Derecho”, en *Obligatoriedad y Derecho. Actas de las XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, Oviedo, Serv. de Pub. de la Univ. de Oviedo, 1991, pp. 36-7. Sostiene algo parecido en “La obligatoriedad del Derecho y la insuficiencia tanto del positivismo jurídico como del iusnaturalismo” en *Revista de ciencias sociales* (Chile, Univ. de Valparaíso), n° 41, 1996, p. 116, donde llega a la siguiente conclusión: “Dado el tipo de exigencia

que formula quien imputa a otro un deber jurídico, sólo un principio moral puede ser la premisa de que ha de partir el razonamiento que fundamente tal exigencia”.

⁷ He desarrollado este punto de vista en mi trabajo *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H. L. A. Hart*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 194-200.

El reconocimiento del fundamento moral del deber jurídico o del discurso jurídico tiende a ser cada vez más amplio entre los estudiosos. Incluso un autor que parecía situado en las coordenadas del positivismo jurídico hartiano como C. S. NINO, *Derecho, moral y política*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 193, sostiene que “el Derecho visto desde el punto de vista interno está esencialmente conectado a ciertos principios ideales de justicia y moralidad social, que constituyen la fuente de las razones justificatorias en el razonamiento jurídico”. Aquí parece resonar algún eco de la influyente obra de R. ALEXYY, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, trad. de M. Atienza e I. Espejo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, esp. pp. 34, 38 y ss., 206 y ss., 272 y ss., donde se demuestra convincentemente que el discurso jurídico es un caso especial del discurso práctico, en la medida en que las discusiones jurídicas, como las morales, se refieren a lo que se debe hacer o dejar de hacer y comparten también idénticas pretensiones de corrección.

⁸ Entre quienes subrayan la significación moral de estas cláusulas generales, cabe citar a A. MONTORO BALLESTEROS, “Sobre las relaciones y las funciones recíprocas entre Derecho y Moral”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XII (n. e.), 1995, pp. 200 y 212-3: “Ante la dificultad de precisar lo que la Moral social vigente exige en cada situación, el Derecho no tiene más remedio que recurrir a tales cláusulas generales o *standards*, que operan como pautas de conducta, como *criterios metódicos*, para indicar el tipo de comportamiento exigido en cada caso concreto”. Lo anterior permite al Prof. Montoro hablar de una “función metódica de la Moral en el Derecho” (p. 212).

⁹ Como explica D. LLOYD, *The Idea of Law. A Repressive Evil or Social Necessity?*, Penguin Books, 1991 (8ª reimpresión), p. 57 (Hay traducción al español de R. Aguilar y M. Barat, Madrid, Civitas, 1985), no es difícil comprender la razón de la existencia de un amplio territorio común al Derecho y a la moral. Dado que ambos órdenes normativos se dedican a establecer pautas de conducta sin las que difícilmente podría sobrevivir la sociedad humana, en muchos de sus preceptos básicos, el Derecho y la moral se refuerzan y complementan mutuamente como parte que son de la fábrica de la vida social.

¹⁰ Es la doctrina del “contenido mínimo del Derecho Natural”, formulada, curiosamente, por un autor positivista, aunque moderado: H. L. A. HART, *El concepto de Derecho*, op. cit., pp. 239 y ss. Naturalmente, la doctrina tiene raíces más antiguas. El propio Hart parece haberla extraído del pensamiento de Th. Hobbes y D. Hume.

¹¹ Cfr. H. L. A. HART, “Positivism and the Separation of Law and Morals”, en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 81. Hay traducción de G. R. CARRIO, en *Derecho y Moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires, Depalma, 1962. Sobre el tema del contenido mínimo del Derecho Natural, véase B. RIVAYA, “Teorías sobre la teoría del contenido mínimo del Derecho Natural”, en *Bol. de la Fac. de Derecho de la UNED*, vol. 15, 2000, pp. 39-66.

¹² Tendríamos aquí “una versión procesal del Derecho Natural”, como dice el mismo L. L. FULLER, *La moral interna del Derecho*, trad. de F. Navarro, México, F. Trillas, 1967, p. 110. Un profundo análisis reciente de la concepción de Fuller puede verse en la obra de R. ESCUDERO ALDAY, *Positivismo y moral interna del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

¹³ Cfr. R. ESCUDERO ALDAY, *Positivismo y moral interna del Derecho*, op. cit., pp. 330-1. Aun sin abandonar la perspectiva positivista que niega la existencia de una conexión necesaria entre Derecho y moral, reconoce R. Escudero que en todo sistema jurídico que pretenda ser considerado como tal, concurren al menos tres dimensiones de moralidad derivadas de la llamada moral interna del Derecho: 1) la producción de una dimensión formal de justicia, 2) la limitación del poder y 3) el reconocimiento de la autonomía del sujeto (p. 541). Véanse en general las pp. 418-548.

¹⁴ Cfr. F. J. LAPORTA, “Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo”, en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1989, vol. 3, p. 221.

¹⁵ Cfr. *Los derechos en serio*, trad. de M. Guastavino, Barcelona, Ariel, 1984, p. 469.

¹⁶ *ibid.*, p. 72.

¹⁷ Una declaración aún más amplia de valores superiores del ordenamiento jurídico aparece en el artículo 2 de la reciente Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, que bajo esa misma categoría conceptual incluye “la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad social y en general, la preeminencia de los derechos humanos, la ética y el pluralismo político”. El ejemplo es en este caso aún más ilustrativo, porque se menciona explícitamente la ética o moral como valor fundamental del orden jurídico-político.

¹⁸ R. ALEXY, *El concepto y la validez del Derecho*, trad. de J. Malem, Barcelona, Gedisa, 1994, esp. pp. 73-85; “Zum Begriff des Rechtsprinzips”, en *Rechtstheorie*, vol. 1, 1979, pp. 59-87; “Sistema jurídico, principios jurídicos y razón práctica”, trad. de M. Atienza, en *Doxa*, vol. 5, 1988, pp. 139-151.

¹⁹ A. GARCIA FIGUEROA, *Principios y positivismo jurídico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, defendiendo la posición positivista frente a los ataques procedentes del principialismo, parece suscribir una concepción semejante.

²⁰ Especialmente en su trabajo “Legal Duty and Obligation”, en *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 150-3. Véase también H. L. A. HART, “El nuevo desafío al positivismo jurídico”, trad. de L. Hierro,

F. Laporta y J. R. de Páramo, en *Sistema*, vol. 36, 1980, pp. 17-18. Todavía en el "Postscript" (pp. 269-72) añadido póstumamente a la última edición de su obra principal, *The Concept of Law*, insiste Hart con renovados bríos en la misma objeción.

²¹ Utilizo aquí una distinción de R. ALEXY, *El concepto y la validez del Derecho*, op. cit., p. 79: "Hay que distinguir entre dos versiones de la tesis de la conexión necesaria entre Derecho y moral: una débil y otra fuerte. En su versión débil, este tesis dice que existe una relación necesaria entre el Derecho y *alguna* moral. Según la versión fuerte, existe una conexión necesaria entre el Derecho y la moral *correcta*".

²² Como afirma J. DELGADO PINTO, "Función del Derecho y pluralismo ético-político", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. 17 (1974), p. 342, "la ética sólo logra su plena realización cuando adquiere vigencia objetiva y general informando el orden de la sociedad".

²³ Como bien dice A. MONTORO BALLESTEROS, "El Derecho como sistema normativo: notas sobre su naturaleza preceptiva y su función educadora", en *Funciones y fines del Derecho. Estudios en honor del Prof. M. Hurtado Bautista*, Murcia, Secr. de Pub. de la Univ. de Murcia, 1992, p. 211: "El orden de la vida social regulado por el Derecho se convierte en molde de la virtud de todo verdadero ciudadano". De aquí se deduce que el Derecho contribuye a configurar la moral social, al igual que la moral social contribuye a configurar el orden jurídico empapándolo de sus valores y principios.

ÉTICA Y CONDICIÓN HUMANA

Margarita Belandria*

Centro de Investigaciones Jurídicas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
belan@ula.ve

Resumen

El contenido de este trabajo es un análisis del imperativo categórico que propone Eugenio Trías en su obra “Ética y condición humana”. Dicho análisis se hace en confrontación con el imperativo categórico kantiano, para demostrar que el imperativo de Trías carece de la universalidad y necesidad que este autor supone.

Palabras clave: ética, imperativo categórico, objetividad, universalidad, incondicionalidad, naturaleza humana.

ETHICS AND HUMAN CONDITION

Abstract

The content of this work is an analysis of the categorical imperative that Eugenio Trías proposes in his work “Ethics and human condition”. This analysis is made in confrontation with the kantian categorical imperative, to demonstrate that the imperative of Trías do not have the universality and necessity that this author supposes.

Key words: ethics, categorical imperative, objectivity, universality, unconditionality, human nature.

* Magíster en Filosofía. Profesora de las Cátedras de Lógica Jurídica y Filosofía del Derecho, Escuela de Derecho e Investigadora del Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Los Andes. Autora de diversos artículos publicados en revistas arbitradas e indexadas. Coordina el “Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad”. Proyectos: “Contribuciones al estudio del sujeto y sus implicaciones ético-jurídicas”, “La nueva teoría del derecho natural: un estudio de John Finnis”, financiados por el CDCHT.

El filósofo y escritor Eugenio Trías, profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España ha publicado numerosos textos filosóficos. En 1995 recibió el Premio Internacional Nietzsche. En esta oportunidad nos ocupamos de su libro “*Ética y condición humana*”, en el cual mediante una perspectiva lúdica promueve otro punto de vista en torno al eterno problema de la filosofía y el ser del hombre, temas estos que han sido objeto de discusión y análisis y que han tenido diversas explicaciones a través de la historia del pensamiento que tiene su punto de partida en la doctrina socrática. Pues es a partir de Sócrates en contraposición con la sofística griega que la reflexión filosófica comienza a centrarse en el hombre y en los diversos fenómenos de la vida humana. Surgen esenciales preguntas acerca de qué es la verdad, qué es la belleza, qué es el bien, qué es la justicia, qué es el hombre. Las doctrinas platónica y aristotélica mediante un uso lógico-racional del pensamiento, descubierto ya por los presocráticos, plantean e intentan responder a tan acuciantes inquietudes. Con ellos la filosofía alcanza su madurez y el estatus que aún hoy proyecta a pesar de los repetidos y serios embates de demolición a que es sometida cada cierto tiempo.

Sin pretender abarcar la enjundiosa temática que esplende de la obra de Eugenio Trías, podemos hacer, sin embargo, un esbozo centrado fundamentalmente en lo ético, y en confrontación con el punto de vista kantiano.

Eugenio Trías intenta ubicarse en una posición intermedia entre la tradición filosófica y lo nuevo (¿lo “postmoderno”?) —aunque algunos autores lo ubican cercano más bien a lo último—. No obstante, podemos considerar su pensamiento de algún modo inserto en la tradición, aunque en oposición y hasta en beligerante discusión con ella. Parte de supuestos ya enraizados en la filosofía tradicional: la razón crítica, el uso práctico de la razón, la dualidad del sujeto humano, y otros conceptos duros en la filosofía dominante. Pero se propone, sin disolverla en lo irracional, someter a esa razón filosófica a un diálogo constante y continuo con sus propias sombras: la sin razón, el pensamiento mágico, lo sagrado, lo pasional, lo religioso, lo siniestro, etc. (p.21). En sus propias palabras, es “un intento de vivificar las tradiciones del criticismo ilustrado”. Y pareciera querer rescatar para el conocimiento filosófico aquello que Kant descartó mediante la *Crítica de la Razón Pura*, al demostrar que la razón humana es finita, tiene sus límites, y que hay cosas que ella no puede conocer, y sólo le es dado pensar. Trías está consciente de eso, de la distinción

que hace Kant entre *conocimiento* y *pensamiento*, pues éste último está liberado de los requisitos del anterior; el *conocimiento* para ser tal debe poder demostrar su posibilidad, racional o empíricamente. Pensar —dice Kant—, se puede pensar lo que sea siempre que la razón no entre en contradicción consigo misma. Podemos suponer que Trías se mueve en ese terreno, en ese que es sólo pensable. Ello le permite proponer lo que él denomina la *filosofía del límite*, que se deja interpretar como algo que huye de la discursividad racional para instaurar la emoción en el pensamiento, darle rango de “razón” al sentir, la cual se torna lúdica, movediza, inasible, ofreciendo así un perfil paradójico en la medida en que se ofrece como un pensar no instalado aún en el acervo común de la cultura filosófica.

Para Trías, la *filosofía del límite* pertenece a esa “razón ilustrada y crítica que se fortalece en el diálogo con sus propias sombras”, y a esa filosofía le corresponde lo que él llama “la razón fronteriza”. Afirma que “frente a una razón dogmática que se impone mediante la exclusión de sus sombras, o frente a las propuestas “postmodernas” de disolución de la razón, propongo una razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. Esa razón fronteriza se expande en forma transversal por todos los ámbitos que son específicos de la filosofía: tiene cosas que decir en el ámbito de la estética, de la religión, pero también en el terreno de la ética...”(p.12). ¿En el terreno de la ética? Trías quiere creer en algo. Su antinihilismo lo lleva a pensar otra racionalidad emergente que, además, no se sabe de qué manera, garantiza una reflexión sobre nuestra propia condición humana, nos permite esclarecer *qué somos*, nos permite responder la eterna interrogante acerca de *qué es el hombre*, “ese perpetuo enigma que constituye lo que somos” (p.20). Ahora bien, en estricta lógica esto no suena. ¿Cómo saber lo que somos si “somos un perpetuo enigma”? ¿Es, pues, posible desde la “filosofía del límite” una ética? ¿pero, qué ética? ¿una ética individual?.

Su ética se inspira en los principios platónicos y aristotélicos, y principalmente en el sistema kantiano pero sin las consecuencias y la rigurosidad de éste. El imperativo categórico de Trías, que él considera —aunque sin demostrarlo— como el “único” dotado de universalidad e incondicionalidad (y por lo tanto de legitimidad), dice “*obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta o de acción a tu propia condición humana*”, pero él concibe “la inteligencia pasional” como lo específico de la condición humana (p.15). Esa

“inteligencia pasional” de que habla Trías, vendría a ser lo mismo que Kant concibe como *entendimiento práctico*, es decir, un uso de la razón práctica empírica al servicio de la inclinación sensible (pasiones), que le dice al sujeto de qué manera proceder para alcanzar un fin cualquiera. Ese uso de la razón empírica práctica se despliega mediante imperativos hipotéticos: si quieres tener buena salud, haz esto y esto, sigue tales prescripciones; si quieres ser rico, atesora, guarda, no despilfarres, etc., si quieres ir de un punto a otro por la vía más corta, sigue la línea recta; si quieres tener un título sin estudiar, sin esforzarte, búscalo por cualquier vía ¡falsificalo!, y además el entendimiento práctico le dirá cómo hacerlo. Como el entendimiento práctico (“o inteligencia pasional”) está al servicio de las inclinaciones sensibles del sujeto, él es de naturaleza *amoral*, le puede servir al hombre para lo bueno y para lo malo (en el sentido ético de la palabra). En esta región del pensamiento —la de los imperativos hipotéticos— el resultado será bueno si concuerda con las afeciones del sujeto y malo en el caso contrario. La obligatoriedad de esta clase de imperativo es relativa: el hombre puede liberarse de ella con solo renunciar a sus propósitos. De ahí no puede surgir una ética universal y necesaria, válida para todos los seres humanos.

Ahora bien, el imperativo categórico kantiano —que es la fórmula a través de la cual se expresa la ley moral para el hombre por la posibilidad que tiene éste de eludirla, dada su dualidad sensible-inteligible— dice: “*obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal*”. Este imperativo es, para Kant, absoluto, incondicionado, porque es un principio sintético a priori, es decir, pertenece a la estructura racional originaria del sujeto, y ello le da la característica esencial de universalidad y necesidad. Y como no está subordinado a condiciones de ninguna índole, es irrenunciable. Ahora bien, sólo lo que es universal y necesario puede ser objetivo, y sólo lo que es objetivo puede ser válido para todo ser racional. El imperativo categórico kantiano exige un “deber ser”, que hace posible, en virtud de la condición racional del hombre, que su voluntad pueda llegar a ser determinada por la ley moral.

El nuevo imperativo categórico de Trías podría entonces traducirse al mandato “sé como eres” (que sería como —en *El Principito*—ordenarle al sol que se oculte cuando ya se está ocultando), pues la naturaleza humana, según Trías, es fronteriza, “centáurica”. De ello derivan importantes consecuencias. Como la naturaleza humana es “centáurica”, entonces, según ese “imperativo”, el

hombre está facultado para actuar como él ya es, como animal y como hombre. En cualquier caso es correcto lo que haga. Allí no está implicado un *deber ser*. No habría un predominio de la razón sobre lo pasional —ideal ético que se proyecta en esa línea filosófica que va desde Platón, Aristóteles, los Estoicos, hasta Kant—; no tendría que medirse la máxima de la acción con ese imperativo categórico, pues este nuevo “imperativo” lo que es, es universalmente permisivo. Por lo tanto se inscribe dentro de lo que podría considerarse una ética material (si es que puede considerarse ético), por consiguiente empírica, y como lo empírico es particular y contingente y de él no pueden extraerse leyes universales, entonces no es válido para todo ser racional, desde el punto de vista kantiano. Pues Kant piensa que si ha de haber una ley obligatoria, ésta tiene que ser universal y necesaria, de lo contrario carecería de legitimidad, pues con el mismo derecho con que se impone una podría imponerse otra totalmente opuesta.

No es un imperativo porque no implica un *deber ser*, pues a nadie se le puede mandar a ser como es. Un mandato es algo que es posible pero que su destinatario está en la posibilidad de resistirse a su cumplimiento. El imperativo ético es una constricción del arbitrio: dejar de hacer algo que place por algo que a lo mejor no place pero que nuestra condición racional (o conciencia moral —*la voz de la conciencia* que admite Trías—) lo exige. El sujeto práctico kantiano posee esa condición dual: sensible e inteligible (fenómeno—nómeno). Pero en este caso lo inteligible (racional) puede domeñar lo sensible, porque en la sensibilidad del sujeto hay un sentimiento —el sentimiento de respeto— que es el nexo entre lo sensible y lo racional, cuya única finalidad es la de estar al servicio de la razón práctica pura, y es la condición de posibilidad de que la voluntad pueda llegar a ser determinada por la ley moral.

A pesar de admitir, aunque no expresamente, la dualidad de la naturaleza humana, Trías pareciera querer borrar ese nexo que en Kant une lo racional con lo sensible, y hacer *uno* al sujeto, “permitiendo una invasión de la razón por la *carne*”, pero entonces un sujeto así ya no sería ni siquiera centáurico, metáfora que evoca un símbolo donde la cabeza humana (la inteligencia —*el logos*—) domina a la bestia.

La formulación del imperativo categórico de Trías y su modo lúdico y metafórico con que aborda la temática filosófica, permite remitir su pensamiento —en parte— hacia lo que hoy anda en la cresta de la ola: el llamado

postmodernismo. Esta afirmación tiene su base en lo que él mismo expresa en *La superación de la metafísica y el pensamiento del límite* (en G. Vattimo: “La secularización de la filosofía...” Gedisa, Barcelona, 1992, p. 283):

“Si algo caracteriza la situación actual es la unánime repulsa de la metafísica (...) Tal es el punto de partida de toda reflexión filosófica que hoy pueda llevarse a cabo (...) toda la filosofía contemporánea parece unánime en esa necesidad de abrir brechas en otra dirección y dar por clausurado el intento de la metafísica”.

Esta declaración es grave, pues habría que clausurar la historia, y al hacerlo, las brechas de que habla podrían llevarnos a los mismos territorios explorados; o escaparse y conducir a situaciones que podrían interpretarse como consistentes en un pensamiento fragmentario, que desconfía radicalmente del valor de la ciencia, niega valores esenciales, promueve el pensamiento sin fundamentos (la “deconstrucción”), y defiende el sentimiento sobre la razón, el deseo sobre el deber, la estética sobre la ética, lo particular sobre lo universal, la ambigüedad sobre lo claro y distinto, el eclecticismo sobre el sistema, etc., que son parte de las características que se le han atribuido al así llamado “postmodernismo”.

Lo examinado hasta aquí pone sobre relieve que la obra de Eugenio Trías — de indiscutible solvencia literaria— es edificante en el sentido de que mueve a la reflexión profunda, a deslastrar el pensamiento de dogmas y prejuicios ancestrales y convoca a una discusión que pudiera conducir más bien a un replanteo y un genuino esclarecimiento del pensar y de la existencia humana. El optimismo de Eugenio Trías pone en mi memoria a nuestro magnífico J.L.Borges en *Otro poema de los dones*: “Gracias quiero dar al divino laberinto de los efectos y de las cusas por la diversidad de las criaturas que forman este singular universo, por la razón, que no dejará de soñar con un plano del laberinto...”

BIBLIOGRAFÍA

Trías, Eugenio:

Ética y condición Humana. Ediciones Península. Barcelona (España), 2000.

Trías, Eugenio: *La superación de la metafísica y el pensamiento del límite*, en G. Vattimo: “La secularización de la filosofía...” Gedisa, Barcelona, 1992.

Kant, Immanuel:

Crítica de la Razón Práctica. Trad. De Manuel García Morente. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1997.

Kant, Immanuel:

Metafísica de las Costumbres. Trad. De Adela Cortina. Editorial Tecnos. Madrid, 1989.

Rosales, Alberto:

El fin de la filosofía. Ediciones FAHE. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, 2000.

Rosales Alberto:

Siete ensayos sobre Kant. Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, 1993.

Sanabria, José Rubén:

Ética y postmodernidad. Revista Dikaiosyne No. 6. Ediciones del Grupo Logos. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, 2001.

EL RETORNO DE LA DIOSA¹

Rowena Hill*

Escuela de Letras
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela

Resumen

Con un enfoque mítico y poético la autora se propone aclarar un tema relativo a la feminidad: el “retorno de la diosa”. Sostiene que especialmente en Occidente se habla de ello sin que muchas veces se tenga certitud de lo que esa expresión significa. Para algunas personas representa una moda del feminismo radical o del New Age, es decir, algo que no es necesario tomar en serio; mientras otras reaccionan con un arrebatado de fervor casi automático e igualmente superficial. Sostiene la autora que tener una conciencia clara de esa realidad puede iluminar nuestro camino a través de las complejidades y frustraciones de la vida actual y ayudar profundamente en el crecimiento espiritual.

Palabras clave: feminidad, divinidad, arquetipo, tradición, espiritualidad.

THE RETURN OF THE GODDESS

Abstract

With a mythical and poetic focus, the author attempts to explain a theme related to femininity: the “return of the goddess”. She sustains that, especially in the West, this expression is used often without being certain what it means. For some persons, it represents a form of radical feminism or New Age, that is, something it is not necessary to take seriously, while others react with a fit of almost automatic and also superficial fervor. The author expresses that being clearly conscious of this reality can light our way

¹ Ponencia presentada en el “Ciclo de Charlas La Mujer en la Historia”, actividad periódica del *Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad*. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. ULA.

* Poeta, articulista, antologista, traductora literaria del inglés y Profesora de Literatura Inglesa en la Escuela de Letras de la Universidad de los Andes.

through the complexities and frustrations of current life and aid spiritual growth profoundly.

Key words: femininity, divinity, archetype, tradition, spirituality.

El tema de la presencia en el mundo de hoy de la antigua y eterna diosa madre es tan inmenso que aquí no hay sino rozar algunos aspectos que me parecen especialmente importantes. Más bien, espero que podamos dialogar luego sobre las ideas que tengan ustedes al respecto; y hablar también de experiencias reales, prácticas, como la que tuvimos un grupo que celebró hace unos días un rito matriarcal para Halloween.

Hoy en día, en Occidente, se está hablando en todas partes del “retorno de la diosa”, sin que muchas veces quien escucha esta expresión se pregunte con exactitud qué significa. Para algunas personas representa una moda del feminismo radical o del New Age, es decir, algo que no es necesario tomar en serio; mientras otras reaccionan con un arrebato de fervor casi automático e igualmente superficial. Tener una conciencia clara, en cambio, de la realidad de Ella nos puede iluminar nuestro camino a través de las complejidades y frustraciones de la vida actual y ayudarnos profundamente en nuestro crecimiento espiritual.

Dejando a un lado por el momento la cuestión más difícil del sentido y del modo en que la diosa existe y suponiéndonos creyentes, o con disposición a creer en Ella, ¿quién es Ella y cómo podemos imaginarla, visualizarla, nombrarla? Ella es todas las figuras divinas femeninas que se han adorado a lo largo de la historia de la humanidad y tiene todos sus nombres. Es también la imagen de Ella que crece en la mente y en el corazón de cada persona a raíz de sus experiencias en la vida y de sus esfuerzos por entenderla. Para algunos, esta imagen es una creación o inspiración personal, como se aprecia en las obras de algunos artistas contemporáneos; por ejemplo, aquí en Venezuela, se encuentran visiones de aspectos de Ella en los cuadros de Mario Abreu, Pájaro, Lucrecia Chávez, Haydee Pino, Antonio Eduardo Dagnino. Para otras personas la imagen que asumen interiormente puede ser la de una diosa que pertenece a una religión determinada o un compuesto de elementos de varias tradiciones distintas. Lo importante es la relación que la persona logra establecer en su interior con esta imagen como fuente de entendimiento, poder y orden vital.

En este continente como en todo el mundo católico la forma más visible de la diosa es la Virgen María, madre del hijo de Dios y encarnación de ternura y piedad. Encarnación también, desgraciadamente, de sumisión al hombre, por lo menos en la concepción de la Iglesia y sus devotos convencionales, aunque para mucha gente, para los pobres sobre todo, representa más bien una madre total en su poder y compasión, a quien hasta su hijo divino vino a obedecer.

Históricamente la Iglesia reprimió, para sustituirlas con su dios y con esta imagen de hembra obediente, pura y luminosa, a otras figuras femeninas divinas mucho más poderosas, más completas, con raíces en la antigua noche del tiempo y de la tierra. Estas diosas tenían los aspectos de las fases de la luna y de los ciclos de fertilidad de la tierra: primero frescas y virginales, luego amantes apasionadas y envolventes y por último hondamente sabias pero también tenebrosas, mortíferas, lo que corresponde a la luna negra y al invierno del ciclo de la naturaleza y de la vida humana que Ellas regían. (En la mitología griega, por ejemplo, estas tres fases pueden ser representadas por Artemisa, Afrodita y Hécate).

El culto a Maria Lionza, que ha surgido de manera espontánea y arrolladora en este país, responde a la necesidad de colmar la ausencia de esa figura más completa, madre luminosa y oscura al mismo tiempo, bella y peligrosa, que conecta a sus devotos además con la tradición autóctona.

En otras tradiciones, es decir fuera de Occidente, las diosas no han sido reprimidas. En la India, por ejemplo, nunca ha cesado su culto a todos los niveles, desde la propiciación de las diosas de las pestes, específicas de cada pueblito, hasta los rezos populares y cultos a diosas más universales de la fortuna y las alabanzas de un gran místico como Ramakrishna. Kali, según el concepto de sus devotos verdaderos, representa el entero espectro de los poderes divinos femeninos, destructivos como iluminadores. La Tara budista es una figura de gran altura espiritual y el bodhisattva de la compasión tiene, según la tradición china y japonesa, forma femenina. Con la facilidad de las comunicaciones en el mundo de hoy, podemos, si queremos, identificarnos con estas tradiciones y adquirir a través de ellas una visión profunda, capaz de tocarnos y hasta cambiarnos en lo más esencial de nuestro ser, de lo divino femenino.

No puedo dejar de mencionar en este lugar, también por la influencia que tuvo en mí personalmente, uno de los primeros occidentales que propició una nue-

va realización de la presencia de la diosa, el gran poeta inglés Robert Graves. Despertó un nuevo interés en Ella no sólo con sus estudios históricos de la Gran Madre de Europa y el mundo mediterráneo, sino también con su insistencia en la relación esencial del poeta con su musa, representante particular de la diosa triple, que inspira sus poemas y domina su vida con sus mandatos. Cito a Graves: “El poeta está enamorado de la Diosa Blanca, de la Verdad; se le parte el corazón de anhelo y amor por Ella. Ella es la Diosa de las flores, Olwen, pero es también Blodeuwedd, la lechuza de ojos incandescentes y grito funesto, con su sucio nido en el hoyo de un árbol seco...” Es decir, de nuevo, la personificación de todos los contrastes vitales.

Probablemente esta obsesión les parezca a la mayoría de los lectores de Graves una excentricidad y la lateralización de una metáfora, pero para algunos su visión empezaba a abrir las puertas a una fuerza capaz de transformar el mundo. Para Graves, como para muchos pensadores —sobre todo, quizás, las feministas— que lo han seguido, el retorno de la diosa con su sabiduría intuitiva, lunar, respetuosa de la naturaleza, representa la única esperanza para la renovación de este mundo sometido a la voluntad de dominio, monocorde y violenta, que ha imperado durante toda la época patriarcal.

Nos toca ahora, en nombre de la razón, volver a la pregunta: ¿en qué dimensión podemos responsablemente afirmar la existencia de la diosa y la realidad de su retorno? No hace mucho que yo habría dudado de la necesidad de insistir en el respeto de la razón en este contexto, considerándola más bien un obstáculo al contacto vivencial con las divinidades; pero mientras tanto han surgido condiciones que me parecen imponerlo. La explosión de lo que se llama “New Age”, un conjunto de creencias en todo lo exótico y sobrenatural, a lo cual se llama con gran facilidad “espiritual”, representa para mí una traición a las alturas del desarrollo espiritual logrado en las grandes tradiciones, mientras al mismo tiempo, a nivel personal de los practicantes, comporta un peligro de regresión psicológica a niveles pre-egoicos y prerracionales, justo en el momento en que se sienten más “avanzados” respecto a los comunes mortales.

La razón —y hablo de la razón verdadera, la capacidad para el uso libre y objetivo del intelecto— es nuestra herencia cultural y nos protege contra las disoluciones y fanatismos de nuestra época. Existen instrumentos que permiten respetarla plenamente, sin por eso dejar de penetrar en la dimensión de las

imágenes vivas que tanto conocimiento y tanta posibilidad de relación nos ofrecen. Estos instrumentos son, para mí, la teoría de los arquetipos de Jung y la luz que sobre ella arroja la hipótesis de la causalidad formativa, desarrollada por el científico inglés Rupert Sheldrake, según la cual la realidad posee una dimensión invisible, hasta ahora poco reconocida pero perfectamente real, constituida por “campos morfogenéticos”, campos de potencia formal, por cuya acción todas las cosas, físicas como mentales, son llevadas hacia la realización de sus formas específicas.

Todas las cosas que existen y viven, dice la hipótesis, poseen resonancias, vibraciones específicas, que las conectan con los campos apropiados a su desarrollo. También nuestro sistema nervioso posee vibraciones que nos conectan con los campos de la memoria, sea remota y general como personal e inmediata, por obra de esta “resonancia mórfica”.

Con respecto a la dimensión que nos interesa, la de las presencias divinas, voy a permitirme citar un ensayo que escribí hace un par de años (y que está publicado en el libro de Juan Liscano sobre Nuevas tecnologías y capitalismo salvaje):

En el nivel de la experiencia humana, la misma hipótesis nos permite concebir una esfera de fuerzas supraindividuales conectadas con nuestra psiquis. Cada vez que experimentamos una emoción poderosa o nos sentimos en presencia de fuerzas que tradicionalmente han sido llamadas dioses o espíritus, nos encontramos bajo la influencia de un arquetipo; y vimos ya que un arquetipo no es otra cosa, según el lenguaje de Sheldrake, que un campo mórfico.

A los arquetipos podemos aplicarles también las observaciones de Sheldrake acerca del atavismo en la biología en general, a la luz de la atemporalidad de los campos: pueden desaparecer los seres que los expresaron, pero los campos mismos, una vez que aparecieron en la vida del universo, no pueden destruirse. Si por alguna razón —por ejemplo una mutación genética o una presión ambiental fuera del común— algún sistema vivo se pone en resonancia con los campos de un tipo ancestral o extinto, entonces estos campos podrían volver a expresarse y las estructuras arcaicas podrían reaparecer de repente.

Actualmente vemos cómo, ante la disolución de formas de organización social y del pensamiento y la amenaza muy real de desastre ecológico, vuelven a imponerse arquetipos antiguos, aparentemente dejados atrás en algunos de los

colectivos donde resurgen. Las “vibraciones” de miedos, deseos e ímpetus de superación en nuestra psiquis podrían corresponder a situaciones de otros tiempos en que los “dioses” intervenían para aliviar, castigar o guiar a nuestros antepasados. Los dioses y las diosas (como todos los campos) están siempre presentes.

Los conceptos de arquetipo y campo mórfico, aceptables para nuestra inteligencia, nos pueden liberar del conflicto entre nuestra razón y nuestras intuiciones e imaginación y concedernos el espacio para entregarnos, sin caer en la locura, a la posesión por estas antiguas fuerzas, buscando la sabiduría y el poder de sanar que les son propios.

Es por supuesto la diosa, la fuerza que principalmente se reafirma como respuesta a las necesidades de esta época caótica y autodestructiva. Definir a la diosa como arquetipo o campo mórfico, quizá no suena muy romántico, pero no equivale a reducirla a metáfora, menos a superstición de ignorantes. Significa reconocerle una realidad mental supraindividual, un ámbito al cual podemos entregarnos sabiendo que es parte de nuestra herencia como seres humanos y nos conecta con lo más profundo de nuestro pasado mientras nos gula hacia el futuro.

La forma de esta entrega, como decíamos antes, depende de cada una y cada uno ser la respuesta a una llamada, más allá del yo, hacia la fuerza profunda que reside en uno mismo, quizás una plegaria o una inspiración poética. Para empezar a entrever la diosa es bueno, por ejemplo, estar atentos todas las veces que alguien señala la belleza y variedad de lo femenino, hacer el esfuerzo por concebir al poder que crea y mantiene el mundo no como Él sino como Ella; y participar también en celebraciones de sus poderes tan variados.

No es difícil hoy en día encontrar información sobre la diosa histórica, sus ritos y misterios y la posibilidad para las mujeres de hoy de encontrar en estos patrones una manera de dar forma y sentido a sus vidas, adaptándolos a sus propias necesidades y condiciones. En la doncella, en la iniciación al amor y a las responsabilidades de la vida, en la maternidad, en la vejez, mientras acompañamos a alguien que se acerca a la muerte o buscamos la inspiración para un cuadro o un poema, podemos reforzar nuestro intento personal de cumplimiento y comprensión, apoyándonos en los poderes espirituales que emanan de cada fase del ciclo eterno de la diosa. En cualquier momento podemos invocar su protección y celebrar nuestros ritos en nombre de Ella

para ayudar a que recobre fuerza en este mundo tan necesitado de su presencia.

Por último quisiera sugerir que, aunque en Ella encontraremos siempre un apoyo íntimo contra la opresión masculina, me parece que lo más importante según el “espíritu de la poca” es, sin referencia a oposiciones, pedirle ayuda en nuestra realización como mujeres, sea colectiva como individual e independiente, y en el desarrollo de esa compasión profunda hacia todos los seres que es su característica más alta.

SUGERENCIAS PARA LA REFORMA RADICAL DE LA ADMINISTRACIÓN DE LA AUTONOMÍA UNIVERSITARIA

Roque Carrión W*.
Facultad de Derecho
Universidad de Carabobo
Mérida – Venezuela
rcw1@telcel.net.ve

Resumen

El autor expone sus reflexiones acerca de la situación actual de la Universidad en muchos países del mundo, y aporta soluciones para rescatar su natural esencia.

Palabras clave: Universidad, autonomía, academia, administración.

PROPOSITIONS FOR THE RADICAL REFORMATION OF THE ADMINISTRATION OF THE UNIVERSITY AUTONOMY

Abstract

The author exposes his reflections about the current situation of the University in many countries of the world, and it contributes solutions to rescue his natural essence.

Key words: University, autonomy, academy, administration.

Las propuestas que siguen a continuación son producto de una larga experiencia de vida académica de cuarenta años realizada en universidades nacionales y privadas en Venezuela, Perú, México, Argentina, Chile, Costa Rica, Francia, Italia España y otros países del mundo. Esta experiencia se alimenta de un constante contacto con otros académicos de los mencionados países.

* Abogado. Doctor en Filosofía. Profesor-Investigador Titular Jubilado de la Universidad de Carabobo. Valencia – Venezuela.

En América Latina, las universidades nacionales públicas (y las privadas) han desarrollado sus actividades desde hace por lo menos cincuenta años bajo el criterio de una autonomía en su organización interna y frente a los poderes públicos nacionales. Tal autonomía se desarrolló fundamentalmente, orientada a la organización administrativa, configurando en la práctica un poder administrativo hegemónico y creando así una distancia artificial entre la administración y la academia.

Esta distorsión que se observa a diario en dichas universidades nacionales y privadas de América Latina propició, inevitablemente, luchas intestinas para conseguir el poder de la administración desde la cual gerenciar los recursos económicos otorgados por el Estado e influir desmedidamente en la efectiva vida académica intelectual de los profesores. La división siempre momentánea y renovada cada 3 ó 4 años entre profesores administradores y profesores académicos (entendiéndose por esto a los profesores ocupados sólo de sus actividades intelectuales de enseñanza, investigación publicación y extensión), consolidó una manera de conducir la autonomía en la que los protagonistas han sido los miembros docentes que conforman el poder administrativo.

En cada país de América Latina esta vida distorsionada de la autonomía universitaria se ha expresado con sus peculiares idiosincrasias. Si bien entre los años finales de los cincuenta y todo el decenio de los sesenta las universidades fueron por antonomasia los centro del conocimiento, la educación y la crítica racional de la vida política de las naciones (algo parecido a lo que hoy se anuncia como “sociedad civil”), y por ello las universidades se constituyeron como la “conciencia de la nación”, hoy, a principios del siglo XXI, en general, todas ellas han caído en el marasmo de la sobrevivencia, banalizando al extremo sus funciones rectoras de la inteligencia, la ciencia y la cultura de sus respectivas comunidades.

Hoy las universidades públicas se han vinculado con extrema dependencia a las políticas públicas de los gobiernos de turno de las repúblicas, y ello determina una actitud en general asumida por las autoridades administrativas, desprendida de su fundamental objetivo racional crítico. En este contexto, el trabajo intelectual de los profesores e investigadores pasa desapercibido entre los propios miembros del claustro y de la sociedad. El protagonismo se centra en la actividad “política” de la administración de la autonomía, es decir, en los profesores que momentáneamente —y algunos por largos períodos de su vida

universitaria— ejercen funciones de administradores. (Rector, vicerrectores, secretarios, decanos, directores, etc.).

La “gerencia” administrativa de la academia trastocó a tal punto la vida universitaria que, en muchas universidades, las necesidades académicas, es decir, las exigencias propias del trabajo intelectual de los profesores, están determinadas por objetivos “políticos” administrativos. Así, la selección de profesores e investigadores es un asunto que es “manejado” por la administración, relegando a un segundo plano la injerencia y oportunidad de la opinión de los interesados. En este contexto, los profesores son apreciados como meros “funcionarios” que ocupan un puesto y no como los protagonistas de la vida académica universitaria. Y por supuesto, los administradores son los jefes con el mismo poder de un alto dignatario de la Administración Pública.

En este “ambiente político-administrativo” los momentáneos administradores, y entre ellos, especialmente el profesor-rector y el profesor-decano se comporta y es apreciado como el “Patrón” que decide sobre la vida laboral de sus “empleados”, los profesores que llevan a cabo la tarea intelectual académica. Todos nos vemos como “funcionarios” y no como colegas, como pares, en aquello que nos distingue: el pensar crítico.

La administración de la academia se excedió así en sus facultades y objetivos. Las “autoridades administrativas” se autoasignaron prerrogativas propias de los que recrean y producen el conocimiento: los profesores. Una de esas máximas expresiones de “usurpación” de las funciones del trabajo intelectual académico de los profesores ha sido la intervención y decisión de lo que “se debe hacer” con los temas y líneas de conocimiento, lo que revela cuán profundo y cuán común es la mediatización de la vida intelectual académica. Este hecho revela muy claramente lo que quiero señalar: la vida intelectual académica, la responsabilidad de la reproducción y creación del conocimiento debe estar en directa relación con lo que efectivamente hacen los profesores y estudiantes. Y en ellos reside la calidad de la enseñanza y conocimientos que viven en el claustro. Las universidades son lo que son sus profesores y estudiantes, y la “excelencia académica” es producto de lo que efectivamente sucede como trabajo intelectual.

De esta confusión de funciones deriva también la práctica de disponer, administrativamente, acciones académicas paralelas sin control ni concierto con los directos responsables. Así, se crean “cátedras libres”, se implementan

“materias”, se publican libros y revistas que no son producto de un consistente, diario, coherente y crítico trabajo intelectual de los que hacen vida académica en el claustro, bajo el erróneo expediente de hacer “extensión universitaria”.

Un efecto desastroso para el cumplimiento de los fines propios de la Universidad ha sido la progresiva “desintelectualización” del trabajo intelectual de la vida académica universitaria. El profesor universitario ha venido convirtiéndose en una “jornalero de las ideas, preocupado solamente con sus habilidades mentales rentables” (Cf. Richard Hofstadter: *El antiintelectualismo en la vida norteamericana*. Tecnos. Madrid, 1969).

En este contexto, todas las expresiones de la vida académica universitaria fueron modificadas en sus objetivos y alcances, despreocupándose de buscar una respuesta válida al principal obstáculo para el desarrollo de una educación universitaria sana, profunda, culta y crítica. El obstáculo fue, y hoy es aún más grave, la masificación de la educación. Este mal, que se agrava en la segunda parte del siglo XX, llevó a las universidades a bajar progresivamente las naturales exigencias de la adquisición de una cultura y profesión universitarias. El resultado de este deterioro fue la banalización de los estudios universitarios. La masificación y banalización de los estudios universitarios son la expresión más cabal de un, en primer lugar, problema político, es decir, de organización y formas de vida de la sociedad. Las universidades latinoamericanas nunca jamás intentaron responder —en el nivel de una respuesta propia— a estos gravísimos obstáculos. Algunas universidades latinoamericanas se han extendido a una mayor población de estudiantes, mediatizando los objetivos en función de las “exigencias del mercado”, propiciando carreras cortas o “extendiendo sus servicios”, ofreciendo programas de estudios en lenguas, artes u oficios, y en general, en lo que se ha dado en llamar “estudios culturales”.

En consonancia con este nuevo espíritu universitario, los estudios de postgrado adquirieron modalidades y exigencias ad-hoc, con el objetivo de cumplir con los requisitos del mercado o de las propias universidades. Los denominados “estudios de maestría y doctorado” se convirtieron en “pasantías” de fin de semana o en simulacros de exigencias administrativas para lograr los “ansiosos títulos”. Las tesis se convirtieron en ejercicios de “cómo hacer una tesis”, cuyo objetivo es demostrar el “conocimiento” de los pasos de un denominado

“método científico”. Hasta las mejores mentes y voluntades del mundo universitario participaron en este drama. De este modo, en general, el derecho humano a la educación se convirtió en el más banal “derecho al título”, independientemente de toda prueba de madurez intelectual, seriedad y crítica del conocimiento.

El equivocado desarrollo histórico de la administración de la autonomía universitaria, cuyos rasgos esenciales he señalado, produjo una nefasta experiencia para la vida universitaria en América Latina. Esta práctica anquilosada — y por ello “natural” — de la conducción de la Universidad debe revertirse radicalmente, y para ello propongo concebir la estructura organizacional en dos grandes unidades:

- La estructura académica.
- La estructura administrativa.

Para la primera, la *estructura académica* debe estar regida por un Rector, cuya actividad, en tanto que es un profesor activo, se concentra en su tarea de autoridad de la vida académica de la Universidad tanto interna como externamente (representación). Siendo una autoridad académica, no puede cargársele de actividades que desvirtúen su principal función.

La segunda, la *estructura administrativa*, deberá estar regida por un Presidente de la Universidad, cargo que recaerá en un profesional calificado, no docente ni profesor en actividad. Dicho cargo se obtendrá por medio de concurso público nacional.

En este nuevo y auténtico espíritu universitario, la vida académica se desarrolla en la concreta acción del profesor-investigador y del estudiante. De este modo se repone en su papel protagónico al profesor y estudiante universitarios. Todas las instancias académicas se estructuran sobre la base de la directa acción del profesor, y en su caso, del estudiante. No hay otra autoridad académica que la que se basa en la autoridad de cada uno de los profesores. Esto exigirá una reformulación de la organización académica: decanato, directores, etc. Siguiendo el mismo principio: no hay autoridad administrativa que se imponga sobre la autoridad académica, que la ejercen los profesores. Así, toda la vida académica se desarrollará a partir de las propias acciones de los que ejercen esa vida: los profesores. Lo que los profesores hacen como trabajo intelectual es lo que califica a cada Universidad. En este sentido, por ejemplo,

no existe la noción de extensión universitaria, de lo que no hace la universidad. La Universidad no debe ser, como ahora, un centro de “gerencia” de actividades que no son generadas por los profesores, atribuyéndose así funciones propias de otros entes públicos o privados.

En suma, la Universidad debe retomar sus perdidos objetivos de ser centro del conocimiento crítico, fundamental y aplicado, que generan los protagonistas de la vida universitaria. El Estado reconoce estos centros dotándolos de una autonomía de organización de su propia vida académica.

Todo lo dicho hasta ahora se entiende dentro de una determinada concepción y tradición universitaria. La concepción y tradición de las universidades que se expresó en el espíritu del “Grito de Córdoba” de 1918. Esa tradición se distorsionó en los términos en que he brevemente descrito.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Lección XV

Ludwing Feuerbach¹

Traducido del alemán por Eduardo Vásquez*.

Lección XV: Kant

Por consiguiente, Kant procede⁽¹⁾. Su filosofía es propiamente, como la de Descartes, dualismo. Pero el espíritu ya no es el sí mismo simple, abstracto, que tiene frente a sí mismo su opuesto como materia externa, sino más completamente es *espíritu profundizado dentro de sí mismo*. Por consiguiente, en Kant, el dualismo se presenta en el espíritu mismo, y las formas de esta oposición son *intuición* y *pensar*. La intuición sin pensamiento es *ciega* y vacío el pensamiento sin intuición. El pensar sin intuición no significa otra cosa que él es *carente de objeto*; sólo por la intuición es puesto un *objeto real*. Pero la intuición sólo pone la *existencia* de un objeto, su *determinación* proviene sólo del pensar (la intuición me entrega la materia (*Stoff*), lo múltiple; el pensar, la forma, el concepto). Diferencia y enlace se encuentran sólo en el entendimiento; sin pensamiento el objeto de la intuición no es para mí un objeto determinado. La intuición me entrega simplemente lo múltiple y únicamente el pensar vincula lo múltiple a una unidad determinada, a un concepto. Por ejemplo, el Sol ha secado con su calor a este arroyuelo, vinculo, por tanto, la manifestación de la sequedad con el calor de los rayos solares, los pongo en una conexión, una *relación*, en la que para mí son objetos el Sol como *causa*, la sequedad como efecto, pero esta *vinculación es pensamiento*, es *juicio*, yo me pienso ambos objetos en relación de causalidad entre sí, los *subsumo* bajo el concepto del cambio de la causa y del efecto. Asimismo, cuando veo una flor con colores rojos; en este caso, la flor, es objeto para mí como sujeto, al cual el color rojo es inherente como predicado. Por consiguiente, vinculo en

¹ Ludwing Feuerbach (1804-1872) preparaba estas lecciones para la Cátedra en la que él iba a suceder a Hegel, pero nunca las llegó a dictar por su declaración de ateísmo. Estas lecciones fueron publicadas en 1974 por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Los textos fueron preparados por Carlo Ascheri y Erich Thies (N. del T.).

* Doctor en Filosofía. Profesor Titular Jubilado de la Universidad Simón Bolívar, Caracas. Autor de numerosos libros, artículos, ensayos y traducciones.

este caso lo diverso de la intuición por medio del concepto de sujeto y predicado. Tales formas de juicios, tales conceptos, se llaman categorías. Estos conceptos no surgen, pues, de la experiencia, sino que más bien son los principios de ellas, las condiciones que son presupuestos de la experiencia que la hacen posible; son por eso conceptos *a prióricos*, conceptos que tienen su origen en el entendimiento mismo. Pero la categoría es sólo una manera o forma determinada como vínculo lo múltiple y como, por tanto, lo sensible se convierte en objeto para mi conciencia. Por tanto, la categoría presupone la unidad originariamente sintética vinculante de la apercepción (es decir, la autoconciencia). “El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones; todo lo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el yo pienso”, de otro modo, las representaciones no serían mías, no pertenecerían a una y la misma conciencia; sólo porque puedo concebir lo diverso de las representaciones en una conciencia, las llamo a todas *mis* representaciones, pues de otro modo yo tendría un yo tan múltiple y distinto como representaciones tengo de las que me soy consciente. “La ley y el principio supremos bajo los que se encuentran las categorías como modos de enlace, es la unidad de la autoconciencia”. “La unidad sintética de la apercepción es, por tanto, el punto supremo de la filosofía, incluso esa facultad es el entendimiento mismo, el cual no tiene más función que traer a la unidad de la autoconciencia lo diverso de las representaciones dadas”. Kant hace el audaz aforismo siguiente: “El entendimiento no saca sus leyes (*a priori*) de la naturaleza, sino se las prescribe a ésta”. “Los principios fundamentales de la posibilidad de la experiencia son asimismo leyes de la naturaleza”, pero ya que pensamos según leyes necesarias del pensamiento, según se nos organizan los objetos como fenómenos, entonces en la naturaleza sólo se manifiesta nuestra naturaleza, pues lo que la naturaleza es en sí, no lo sabemos, espacio y tiempo sólo son modos como se *nos* dan las cosas.

Las categorías, aunque independientes de la experiencia, no tienen, sin embargo, más ámbito de validez que la experiencia. Sólo tienen realidad en la aplicación a la experiencia (Sólo mediante intuición sensible son dados objetos reales, pero no tenemos más intuición que la sensible). Sobre los límites de la experiencia posible se extienden ellas *trascendentemente*, llegan a ser meros seres de pensamiento vacío, no se refieren a ningún objeto real. Ellas abarcan sólo a lo finito. Pero la razón no se satisface con eso. Ella es el fundamento de las ideas, las cuales son necesarias y no se dejan confirmar ni

refutar por la experiencia, porque sus objetos se encuentran por encima de toda experiencia. Pues la idea pasa a lo incondicionado, a lo infinito; pero, precisamente por eso, ella es *sólo idea*. Pero en cambio, las ideas tienen el primado sobre la razón teórica, pues ella se refiere a la *voluntad* que es *auto determinante*, mientras que la teórica es determinada por los objetos ⁽²⁾; ella produce objetos. En la relación práctica, como condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente, se admite la posibilidad de estas ideas. Por tanto, Kant traslada la realidad a la razón teórica. Pero esta discrepancia es superada (*aufgehoben*), como la discrepancia entre pensamiento e intuición. La filosofía kantiana es la filosofía de la *discrepancia*. La filosofía Kantiana llevaba dentro de ella la necesidad de un desarrollo que solucionara estas contradicciones. Kant estaba todavía atrapado, limitado, en el pedantismo de su tiempo. Con el auge y el cambio universales que tomó la literatura alemana hacia el fin del siglo 18, también tenía que ser liberada la filosofía de las cadenas y limitaciones en las que todavía fluctúa la razón en Kant. El mismo espíritu que producía en la poesía a un Schiller, a un Goethe era el que llamaba a la existencia a un Fichte y a sus sucesores. Muchos que tomaron su indignancia como límites de..., que lamentaron la tendencia que tomaba la filosofía contra el siglo XVIII ya estaba implicada en Kant, lamentaron que una filosofía *trascendente* que sobrepasaba los límites de la humanidad quisiera mantenerse en alturas que daban vértigos. Sólo que si se reprocha esta trascendencia de la filosofía tiene que reprocharse también la de la poesía. Tampoco la poesía se satisfacía con tocar la flauta rústica del idilio nostálgico y anhelante, con vivir en una aldehuela en feliz pobreza y estrechez, o con condimentar el alimento en el círculo de confiados hermanos con gorros y chanzas de filisteos, o como *Magister morum* (maestro de las costumbres) recomendar a las mujeres doctrina de vida y virtud. Ella lograba unas exigencias entusiastas y trascendentes, las exigencias más altas y últimas que se hacían valer, una tendencia *puramente ideal*, que sólo se deja limitar por la *idea del arte*. *Fausto*, *Wallenstein*, *Tasso*, etc., son figuras recias y tan trascendentes que se elevan por encima de los estrechos límites de la vida y la experiencia comunes. Lo absoluto, lo infinito, sólo esto y nada menos que esto, anhela la poesía en su modo de concebir. En la filosofía, Kant ya había dado un enorme paso, ya que convertía en objeto de la filosofía, no el objeto (aquello que es pensado), sino el *pensar* mismo, la razón, e investigaba los *principios* mismos, la posibilidad de la experiencia, que se erguía por encima de la empiria. Pero la filosofía separó todavía en Kant una cierta moderación y limitación.

El se evadía de la especulación en la moral. Pero, en la moral, separada de la especulación, de la idea de lo infinito, aferrarse a Dios y satisfacerse en él, es justa y exactamente el signo de la ineptitud. Por consiguiente, el resultado de la filosofía kantiana es un resultado vulgar. Se encuentra en él la conclusión de la vulgaridad. Lo que aflige, lo que Dios es, si es que él es, sobre este sutil problema pueden romperse la cabeza los filósofos, me atengo únicamente a lo que debo hacer. Lo principal es la acción correcta. Trae bendición y paz en el hogar. Permanecer en la tierra y más cerca de ti, esta es mi divisa. Pero este límite que Kant deja permanecer en la especulación, fue una afrenta para la humanidad, una mácula a la que no podía dejar asentarse, ya que el espíritu que anhelaba lo infinito tenía que encontrarse más sensible, como ya lo era Kant, y en el fondo, también lo era el espíritu mismo que ponía el límite y luego quería superarlo de nuevo. ¿Qué es un espíritu al cual una cosa produce *oposición* y pone límites? Sólo *ser espíritu* es *ser*, es verdadera realidad: ¿Cómo puede algo ser impenetrable para el espíritu? ¿Qué es entonces la *cosa en sí* que Kant pone como límite de la razón? La cosa en sí es la cosa *pensada* sin sus cualidades, sus referencias a mí; es sólo una *idea* fija de ti mismo; tú trasladas la realidad fuera de ti, donde ella no pertenece; hay que encontrarla sólo en ti. La *verdadera cosa en sí*, el verdadero ser en sí es sólo el ser para sí, el ser que se mantiene sólo *a sí mismo*, pero este ser que no es para ningún otro, no es ningún objeto, ningún pasivo, sino sólo *relación consigo mismo*, (este ser absolutamente indeclinable, inconjugable) es *conciencia de sí mismo*. El hombre que planteó *así* la kantiana cosa en sí y le arrojó el guante, que tomó el límite de la razón como una afrenta para toda la humanidad, que lo tomó en sus hombros como una afrenta personal y puso su vida animosa y valerosa para liberar a la inteligencia de esa injuria, era, como lo llamó Jacobi, el *Mesías* de la razón especulativa —*Fichte*—, y no podía ser otro, siendo, como él lo era, cabeza y carácter decididos, *incondicionados, sin miramientos, fogosos* y límpidos. El principio de su filosofía es el *espíritu*; el *espíritu como yo* = autoconciencia. En Kant ya está expresada la unidad trascendental de la autoconciencia como el punto supremo de la filosofía. Fichte realizó este pensamiento, lo convirtió en *principio real*. Así, pues, *el yo* es el principio de su filosofía. ¿Pero *qué es el yo?*

Expliquémoslo. Yo pienso *cosas determinadas*, pero pensándolas yo me *diferencio* de las cosas, las pienso *como cosas*, como objeto, ¿y cómo qué me diferencio de ellas?, *como lo que* piensa. Pero este diferenciar es pensar, pues

diferenciándome de las cosas, yo me pienso como aquello que las piensa; por tanto, yo pienso al *pensar* y por eso *soy consciente de mí*, soy consciente como de lo que piensa. Por consiguiente, esto es el yo: no el pensar en el objeto, sino *el pensar que se retrotrae en sí mismo*, el pensarse a sí mismo. Así pues, el yo es *sujeto-objeto*. *Él es lo que está opuesto (Gegenstand)* —y así es objeto (*Objekt*)—, pero él es objeto (*Gegenstand*) *de sí mismo*, él es sujeto y subjetividad y sólo *por eso yo que es objeto para sí mismo*. El yo es la unidad de *lo pensante y lo pensado*, de la subjetividad y de la objetividad, unidad del pensar y de la intuición, pues *saberse a sí mismo* y pensar es el *ser* del yo, el yo no es, sí él no piensa. Tu yo se realiza exclusivamente por el retrotraerse de tu pensar a sí mismo, pero un pensar, con el cual es dado *inmediatamente* la existencia de su objeto, es *intuición*. Kant dice: sólo por la intuición de un objeto es dada la existencia —con el saberse así mismo y pensar es dada inmediatamente su existencia—; por tanto, el yo es una intuición (pensante), una intuición intelectual. Por consiguiente, la autoconciencia es el ser del espíritu y su verdad, el único ser real, la fuerza absoluta, la realidad absoluta. Pues sólo actividad es realidad. Pero la autoconciencia es ser, es la actividad *más intensa*, pues ella es *sólo por sí misma*: “El yo se pone a sí mismo”; él es sólo porque *él se piensa*, su ser es uno con su actividad.

Ello se aclara también más precisamente: la *verdadera* cosa en sí es el *espíritu*: Kant dice: sólo conocemos lo que una cosa es *para nosotros*, no lo que ella es en sí, o mejor, lo que ella es en relación *a nosotros*, pero no lo que ella es en *relación a sí misma*. Fichte toma a *las cosas* en esta *relación a sí*; la relación *a sí* es una *categoría* que sólo corresponde al espíritu, y sólo en *este sentido* puede comprenderse cuando Fichte niega la *realidad* de las *cosas en sí*; cualquier otro sentido es sin sentido, no entendimiento. Autoconciencia es sólo *ser en sí*, relación a sí misma. El espíritu es también *estar opuesto (Gegenstand)*, objeto (*Objekt*), pero sólo objeto *de sí mismo*. Las dos protodeterminaciones de todo ser, relación a otro y relación a sí, son por tanto, *idénticos* en el espíritu, pues, lo otro, lo objetivo, aquello para lo cual él es, es él mismo. Justamente por eso el espíritu es *ilimitado, infinito*, pues él no tiene nada externo a sus límites, sino él mismo sería algo *externo*, una *cosa*. Él se determina y limita a sí mismo y justamente en esta *autolimitación* surge la cosa. Es así que yo no me pienso, sino que pienso a otro y además de *fixar algo*, mi actividad ilimitada pone un *límite*; sólo entonces surge el objeto.

Ello aclara además que sería una mala objeción, una mala incompreensión, que el espíritu tenga que ser algo, un objeto, una cosa, *si no él es nada*. Pues él es *más* que una cosa, más que algo, y cuando lo piensas como algo, lo colocas en la *categoría de las cosas*, y por consiguiente, sólo tienes una *representación* del espíritu, una imagen. ¿Pero no puedo convertir en objeto de mi pensar al espíritu de otro hombre, como el psicólogo? El espíritu es algo distinto de las propiedades y particularidades psicológicas a las que tú, como observador de los hombres, conviertes en objeto. Todo hombre puede *pensar dentro de sí* a la conciencia, aprehender el *yo puro*, cuando él separa el espíritu de la manifestación, abstraído de sí, como este yo determinado, el cual se llama Cayo o Sempronio; el *yo es naturaleza universal*; tú y yo, ambos presuponemos como *fundamento nuestro el yo mismo*, el yo en su verdad y esencia.

Notas:

1) (Al margen:) Kant comienza su investigación con la pregunta: ¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Juicios sintéticos tales como donde yo vinculo un predicado a un sujeto, el cual no está contenido en el concepto del sujeto, y por tanto, no puede ser encontrado por análisis del sujeto, donde, por consiguiente, añado a un sujeto algo distinto de él. Un juicio tal es, por ejemplo: Todos los cuerpos son pesados. En el concepto de cuerpo se encuentra extensión, magnitud, pero no el peso. Conozco el *peso* por la impresión que el cuerpo manifiesta a mi sentir. Pero es un juicio *a priorico*, es decir, un juicio de universalidad y necesidad. Yace en el juicio que todos los cuerpos son pesados y que lo que es cuerpo es necesariamente pesado. Universalidad y necesidad no provienen de la experiencia. Ella solamente dice: que así y frecuentemente así algo ha ocurrido y no que ello tiene que ser, y justamente por eso no le pertenece la categoría *todo*, sino solamente la categoría *algunos*. No he comprobado a *todos* los cuerpos ¿Cómo llego pues, a juicios independientes de la experiencia? Más precisamente, son juicios sintéticos tales aquellos en los que vinculo un predicado al concepto, al objeto del pensar y de la experiencia posibles o reales, como, por ejemplo, el peso. Él es un predicado que conozco por la experiencia. El concepto de cuerpo es un concepto geométrico, independiente de la experiencia, pero el peso es un producto de la experiencia ¿Cómo llego, por tanto, a vincular una intuición sensible con un concepto, a vincular un *objeto de la experiencia*, y a expresar y considerar ese vínculo como *universal* y necesario, ya que la experiencia sólo suministra *algunos*? Todas las proposiciones matemáticas son sintéticas.

¿Cómo llego, pues a eso? Sólo así: que *a priori*, independientemente de toda experiencia determinada, conceptos e intuiciones originales, están en nosotros. Estas intuiciones son espacio y tiempo. No son substancias, *no son cosas*, ni tampoco conceptos sacados de la experiencia; la matemática, una ciencia *a priori*, presupone la existencia de una intuición *a priori*. *Tengo que intuir todo en espacio y tiempo*. Ellas son formas necesaria y universales de nuestra intuición; pero sólo son formas de *nuestra* sensibilidad, *receptividad*, la manera como somos afectados por las cosas. Pero, justamente, hay también conceptos puros originales en nosotros, el entendimiento es un principio *autoactivo*, creador de conceptos inmanentes, una *mónada* que crea y saca todo de sí, no es ningún mendigo que ha admitido un trozo de la experiencia; él vive de su patrimonio. Y sólo por eso tenemos entonces juicios *a priori*, porque hay en nosotros un concepto *a priori* que produce principios. Pero todo verdadero conocimiento es un conocimiento *sintético* que proviene, por tanto, del *enlace entre pensar e intuición*. Lo profundo en Kant es esta unidad entre pensamiento e intuición y el entendimiento como autoactivo (?), pero Kant separa como dos componentes *particulares* pensamiento e intuición y los pone en oposición.

2) (Al margen:) La voluntad es la facultad de producir objetos que corresponden a las representaciones.