
Pensamiento Filosófico en Contextos Jurídicos

Diego Zambrano Álvarez



TRIBUNAL CONTENCIOSO
ELECTORAL DEL ECUADOR

Diego Zambrano Álvarez, Doctor Phd. en Filosofía y Lógica (Cambridge International University) Doctor Phd (c) en Derecho Constitucional (Universidad de Buenos Aires) Licenciado y Abogado (Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Diploma Superior y Magíster en Derecho Constitucional (Universidad Andina Simón Bolívar), Máster Oficial en Psicopedagogía (Universidad de Barcelona). Diplomatura Superior en Derecho Humanos (International University for Global Studies y el Centro UNESCO). Estudios de postgrado en ciencias políticas (Universidad de Chile). Docente universitario, en las áreas de Derecho Constitucional, Teoría del derecho y Derecho político, autor de cinco obras jurídicas y más de cuarenta artículos publicados en revistas jurídicas especializadas a nivel nacional e internacional. Actualmente, Profesor Titular y Coordinador de Investigación de la Carrera de Derecho de la Universidad Internacional del Ecuador (UIDE) y Director de Investigación Contencioso Electoral, en el Tribunal Contencioso Electoral.

Pensamiento Filosófico en Contextos Jurídicos

Diego Zambrano Álvarez



TRIBUNAL CONTENCIOSO
ELECTORAL DEL ECUADOR

REPÚBLICA DEL ECUADOR
TRIBUNAL CONTENCIOSO ELECTORAL

Dr. Arturo Cabrera Peñaherrera

JUEZ PRESIDENTE

Dr. Ángel Torres Maldonado

JUEZ VICEPRESIDENTE

Dra. Patricia Guaicha Rivera

JUEZA PRINCIPAL

Dr. Joaquín Viteri Llanga

JUEZ PRINCIPAL

Dr. Fernando Muñoz Benítez

JUEZ PRINCIPAL

Ab. Alex Guerra Troya

SECRETARIO GENERAL

LOS CONTENIDOS DE ESTA OBRA SON RESPONSABILIDAD EXCLUSIVA DEL
AUTOR Y NO REPRESENTAN NINGUNA POSICIÓN INSTITUCIONAL

AUTOR

Ab. Msc. Diego Zambrano Álvarez, Ph. D.

Corrección de Estilo:

Dirección de Investigación Contencioso Electoral.

Dirección de Comunicación Social

Lcdo. Francisco Tomalá Medina

Diseño y diagramación:

Ing. Jorge Gallegos Vaca

© Derechos Reservados TCE 2019

ISBN: 978-9942-22-458-3

Tomo I: Octubre 2019

Quito, Ecuador

El Profesor Diego Zambrano Álvarez, Ph.D. mediante Carta Compromiso Declaración de Propiedad Intelectual para autores y Cesión de Derechos sobre publicaciones, cede los Derechos de reproducción total o parcial de ésta contribución a favor del Tribunal Contencioso Electoral.

Presentación

Desde la perspectiva aristotélica existen al menos dos tipos de objetos de estudio científico: los que se refieren a la materialidad del mundo circundante y los que se relacionan con los objetos de estudio inmateriales o ideales, que son aquellos que sin contar con corporalidad configuran el artificio de la existencia humana. El idealismo alemán, representado por Hegel como su máximo exponente, nos habla de una realidad dialéctica en la que es la idea la que impulsa el desarrollo de la historia. Esta metodología será retomada por el marxismo para explicar la historia desde su materialidad, planteando como tesis central qué son las relaciones de trabajo y, como tal, de transformación de la materia, determinando la configuración de elementos idearios que configuran la existencia humana y que son fundamentales al momento de interpretar el mundo y darle sentido a la vida, en lo personal y en lo colectivo.

Cada época presenta un pensamiento dominante que configura y explica las distintas manifestaciones humanas, desde las formas de producción hacia las esferas de lo intangible. Así, la Filosofía estructura la mente colectiva, de tal manera que es capaz de condicionar superestructuras como: el arte, la moral, la política y, evidentemente, el Derecho que es una disciplina que bebe de todas las anteriores.

El presente texto trata de evidenciar la forma en la que la Filosofía, desde sus distintas perspectivas, aporta

decididamente en la configuración de un pensamiento jurídico, que no puede ser explicado por sí mismo, sino a partir de las variables independientes que determinan su fisonomía.

La obra parte de un recuento de la historia de la filosofía occidental tratando de contextualizar el surgimiento de modelos de pensamiento hegemónicos, que van creando un sistema de valores morales que son llevados a los ámbitos de la teoría política y que alcanzan juridicidad cuando los sectores sociales dominantes logran que su particular forma de entender el orden, el bienestar y el progreso lleguen a establecerse como norma jurídica, provista de poder coercitivo.

No es posible comprender a profundidad los sistemas jurídicos contemporáneos, los sistemas internacionales de derechos humanos, el constitucionalismo, ni el actual estado de derecho sin partir de su matriz; es decir, del pensamiento propio del liberalismo, del contractualismo; los mismos que no surgieron espontáneamente sino que son el resultado de una evolución filosófica, cuyos orígenes pueden encontrarse en: el clasismo griego, el en republicanismo romano, en el predominio del catolicismo escolástico, el renacimiento, la ilustración, la modernidad y la contemporaneidad.

Resultaría un despropósito tratar de comprender la metodología jurídica de los sistemas jurídicos de tradición romano-germánica o civil law, sin comprender el pensamiento racionalista, en su contexto filosófico e histórico. Lo mismo ha de decirse con los sistemas jurídicos del common law, respecto del empirismo ilustrado o de la idea de dignidad humana, sin adentrarnos en los imperativos hipotéticos e imperativos categóricos de

Immanuel Kant y su filosofía moral universalista, que se extiende hasta el derecho internacional y a toda la filosofía jurídica postkantiana, de innegable preponderancia durante el siglo XX.

De esta manera, resulta indispensable comprender la forma en la que cada individuo se concibe a sí mismo, cómo concibe a la sociedad y cómo el derecho actúa para regularla.

Sin perjuicio de dedicar capítulos extensos y complejos a la filosofía moral, de la que se deriva la filosofía política, a partir de la cual se ha de configurar la filosofía del derecho; el autor explora otros aspectos como la filosofía analítica en la que el objeto principal de estudio será el lenguaje, que no es otra cosa que la manifestación sensible de lo que ocurre con anterioridad en la mente de quien emite el razonamiento, el mismo que ha sido estudiado de tal manera que nos permite analizarlo bajo parámetros de corrección/incorrección lógico formal; así como formular razonamientos a partir de proposiciones verdaderas, sustentadas en conceptos interrelacionados de manera coherente.

Lo expuesto hasta aquí, contribuye a la comprensión del fenómeno jurídico a partir del hecho nada cuestionable que las prescripciones normativas son esencialmente dialógicas; es decir, no puede existir precepto jurídico que no fuere expuesto por medio del lenguaje, emitido por una decisión de autoridad. Así, las normas jurídicas y las decisiones jurisdiccionales, por expresarse lingüísticamente deben ser analizadas desde su corrección lógica; lo que le daría validez formal al enunciado, así como desde su eficacia en cuanto a la capacidad de persuadir a sus destinatarios, para que además de comprenderla generen los estímulos necesarios para que procedan a obediencias, más allá de la

necesidad de explorar por qué la autoridad decide, cómo lo hace y no de otra manera.

La necesidad de persuadir y explicar discursivamente una decisión de autoridad no puede estar desprovista de un sentido estético, no necesariamente identificado con lo bello, sino con la necesidad de transmitir ideas sobre distintas abstracciones y que ellas puedan ser comprensible por los demás. El orden, el uso intencional del lenguaje, no solamente utilizado para comunicar, sino para crear realidades inmateriales, entre las que se encuentran las jurídicas, al igual que el arte necesitan de una filosofía que permita su comprensión y que guíen la intencionalidad hacia un propósito determinado.

Desde la perspectiva discursiva, las teorías de la argumentación jurídica se alimentan de las fuentes de la lógica formal, de la filosofía del lenguaje y de la filosofía de la mente para desarrollar su objeto de estudio, tal como lo entendería el positivismo jurídico y el realismo jurídico en sus versiones escandinava y estadounidense; y que ha derivado en los distintos métodos de interpretación y aplicación de las normas jurídicas y de las reglas jurisprudenciales, momento en que el Derecho se manifiesta como ciencia práctica, pero esencialmente condicionado por más de una ciencia teórica.

Al final de la obra, el autor incorpora ensayos jurídicos en sentido estricto, con los que evidencia la manera en la que los distintos marcos teóricos, utilizados a lo largo de la obra, deben ser empleados como un marco de referencia obligatoria para quien aspire a profundizar en el pensamiento *ius* filosófico, a fin de entenderlo a cabalidad. Esto le permite al autor, realizar afirmaciones y citar conceptos y autores sin necesidad de detenerse en

explicar su pensamiento, bajo el entendido que el lector puede remitirse al momento de la obra en la que tal o cual corriente de pensamiento son descritos y analizados.

Esta publicación se configura así como una fuente de consulta accesible, pedagógica y sistematizada, sin dejar de lado la visión propositiva y crítica que se entrelaza con una visión descriptiva de las distintas perspectivas filosóficas, y que explican los innegables puntos de contacto con las ciencias jurídicas.

Dr. Arturo Cabrera Peñaherrera
Presidente Tribunal Contencioso Electoral

Índice

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Introducción a la temática	3
1. Presocráticos, sofistas y Sócrates. Factores económicos, sociopolíticos y culturales que favorecieron el inicio de la Filosofía.	4
2. La mayéutica o método socrático de enseñanza.	9
3. El Idealismo de Platón. El mito de la caverna.	12
4. Platón, teoría de las ideas y proyecto filosófico.	15
5. Aristóteles: La autosuficiencia de la “physis”.	22
6. Aristóteles y las posibilidades de cambio.	26
7. Los Siglos IV - Siglo II a.C. Conducta moral en epicúreos, estoicos y escépticos. Similitudes y diferencias.	29
8. Los siglos I - VII y el papel de la gracia en la ética de San Agustín.	39
9. Los siglos VIII - XIII. La acusación de panteísta la obra de Escoto Eriúgena.	43

ÍNDICE

10. La crisis de la escolástica: Ockham y el valor de la intuición. 46
11. Los siglos XV – XVI. Galileo Galilei y su importancia para la historia de la Filosofía. 48
12. Descartes y la característica esencial del racionalismo. 52
13. El racionalismo: Spinoza, Leibniz y las razones que apoyaba Spinoza para defender a la democracia como el mejor sistema de gobierno. 58
14. El siglo XVIII. Locke y la separación de poderes. ... 60
15. El empirismo inglés: Berkeley, Hume, lo propiamente universal y el término o idea. 67
16. La Ilustración: Rousseau y la lucha contra la desigualdad entre los hombres. 71
17. La Ilustración: la relación que guarda el dogmatismo en el sentido de Kant y los límites de la razón humana. 79
18. Referente al idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel. El espíritu absoluto y el espíritu finito. 83
19. Filosofía historicista y social. Materialismo histórico, relativismo histórico y la defensa de Marx. 87
20. El pensamiento nihilista: Nietzsche frente a la metafísica de una existencia ultraterrena. 92
21. Fenomenología y racio-vitalismo. Ortega y la vida humana como obra de arte. 99

SEGUNDA PARTE

LÓGICA ARISTOTÉLICA

Introducción a la temática	105
1. La lógica y la importancia de su estudio.	106
2. El primer acto del entendimiento humano.	110
3. La teoría de los predicables.	115
4. Las características más relevantes de los conceptos	118
5. La segunda operación de entendimiento. Propiedades de la oración.	121
6. Propositiones hipotéticas implicativas.	126
7. La tercera operación de entendimiento. La importancia del lenguaje dentro de la lógica.	130
8. Los elementos de la deducción simbólica.	135
9. La lógica de la tercera operación de entendimiento. Causas por las que puede fallar un razonamiento.	139
10. Falacias del lenguaje común.	145

TERCERA PARTE

FILOSOFÍA DE LA MENTE

Introducción a la temática	157
1. El materialismo de la identidad. Análisis del concepto de estado mental propuesto por Armstrong.	158
2. El Monismo Anómalo. El principal argumento de Davidson en favor del anomalismo de lo mental. ..	162
3. Materialismo eliminativo. Una de las bases del materialismo eliminativo de Quine.	165
4. Internismo intencional. Análisis de los argumentos en favor de la naturaleza amplia de los contenidos materiales.	168
5. Internismo Intencional. Diferencia entre Internismo y Externismo en la filosofía de la mente.	172
6. Externismo Intencional. Algunas consecuencias existenciales del externismo intencional.	175
7. Intencionalidad y significado. El interés ontológico del conocimiento intencional.	177
8. Naturalización de la intencionalidad. Relación existente entre las emociones y la naturalización de la intencionalidad.	180
9. Razones y acción. La acción intencional como elemento fundamental en la elaboración de la postura de Lawson.	182

10. Teorías causales de la acción. Algunos fundamentos teóricos de las teorías causales de la acción. 186
11. La causalidad mental, la causación mental identificada por Kim que involucra la postura funcionalista computacionalismo. 190

CUARTA PARTE

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

- Introducción a la temática** 199
1. Teorías semánticas del significado. El Atomismo lógico de Bertrand Russell. 201
 2. Teorías intencionalistas del significado y el problema de la intersubjetividad. 203
 3. El significado de una Teoría del significado. 205
 4. Teorías pragmáticas del significado. 208
 5. Significado y uso del lenguaje. Criterios utilizados para establecer normas referentes al significado y uso del lenguaje. 212
 6. Teoría de los actos del habla. 216
 7. Las últimas teorías del acto del habla. 219
 8. Teorías intersubjetivas del significado. La intersubjetividad de Husserl o “Teoría Monadológica”. 223
 9. El concepto de racionalidad comunicativa. 225

10. Algunas posiciones críticas. Teoría pragmática del significado. 231

QUINTA PARTE

FILOSOFÍA ESTÉTICA

Introducción a la temática	239
1. Psicología estética. Definición y objetivo de estudio.	240
2. La apreciación estética de los entornos naturales. ..	242
3. Teorías del arte. Una superficial clasificación.	247
4. La experiencia estética. ¿Todo lo artístico es estético?	254
5. La experiencia estética y sus propiedades.	257
6. La obra de arte. La tesis del objeto único.	260
7. La representación pictórica.	264
8. La representación pictórica y la interpretar de imágenes y cosas.	268
9. El valor de la representación pictórica, ¿Cómo transponer el ver?.	270
10. La expresión de la emoción y las relaciones existentes entre el arte y las emociones.	273
11. Arte, ficción y verdad. ¿Hay verdad en la ficción?..	278

12. Relaciones entre ética y estética.	282
13. Diferencia entre la ética y estética.	288

SEXTA PARTE

FILOSOFÍA ÉTICA

Introducción a la temática	297
1. La posición categorial de la ética. Diferencia entre la ética material y ética formal.	299
2. La subjetividad de los valores. La objetividad un problema irreal.	306
3. El significado de bueno en contextos morales.	309
4. Referente a la universalización. La segunda fase de la universalización, su objetivo y razón.	315
5. El objeto de la ética y la diferencia entre problemas éticos y morales.	321
6. El utilitarismo. La idea de lo útil y conveniente para los individuos y para la sociedad.	328
7. El consecuencialismo y deontología. La divergencia inevitable entre la deontología y el consecuencialismo.	335
8. Algunos elementos para una moral práctica.	340
9. El determinismo, responsabilidad y elección. La regla estricta de la responsabilidad.	350

10. Religión, Derecho y Política.
Las fronteras teológicas de la ética. 359

SÉPTIMA PARTE

FILOSOFÍA POLÍTICA

Introducción a la temática 371

1. El trasfondo filosófico y el significado de la
semántica política. 372

2. El ciudadano y la organización política. ¿Qué puede
aportar la sostenibilidad a la organización política?. 378

3. Los valores y la moralidad. La comprensión y
función de los valores biosociales. 386

4. La ideología sociopolítica. 394

5. La contienda y la negociación.
Las clases de poder social. 398

6. Referente a la gobernanza pública y la utilidad de
la gobernanza y el control social. 404

7. Los insumos tecnológicos de la política. El papel de
la psicología política en las nuevas sociedades. 412

8. La visión de una democracia integral en la teoría
de Mario Bunge y la insuficiencia de la democracia
política formal. 420

Bibliografía. 433

ANEXOS

PRIMERA PARTE

**CONSTITUCIONALISMO ANDINO DE LA
CONTRA-CONQUISTA: ANÁLISIS FILOSÓFICO Y
CONTRADICCIONES INTERNAS**

1. Introducción.	459
2. Constitución ideológica.	461
3. Constitución política y diseños institucionales.	474
4. Conclusiones.	489
5. Referencias Bibliográficas.	491

SEGUNDA PARTE

**POSTMODERNIDAD Y SISTEMA POLÍTICO PARA
AMÉRICA LATINA**

1. Introducción.	495
2. Posmodernidad, contexto político y sistema de partidos.	497
3. Ciudadanía y campaña electoral.	509
4. Un giro arquitectónico institucional para América Latina.	516
5. Conclusiones.	521
6. Referencias Bibliográficas.	522

TERCERA PARTE
POLÍTICA DE INCLUSIÓN EN
EDUCACIÓN SUPERIOR

1. Introducción a la temática.	525
2. Democracia y Estado Social.	526
3. Educación Superior: Dos Caminos hacia la Libertad.	531
4. Inclusión educativa, calidad y evaluación.	537
5. Ampliación de la cobertura a través de la expansión.	543
6. La inclusión desde la perspectiva del estudiante.	552
7. La inclusión desde la perspectiva del docente universitario.	557
8. Reflexiones finales.	563
9. Referencias Bibliográficas.	566



PRIMERA PARTE



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Introducción a la temática

La historia de la Filosofía o de las ideas abarca un área tan vasta como compleja, en cuanto depende de la perspectiva cultural desde la que se aborde. Siglos de pensamiento y millones de tradiciones culturales torna imposible abordar nuestro tema de estudio en un solo texto y mucho menos en un solo equipo de investigación. Conociendo estos límites, el presente acápite centra su esfuerzo en lo que podría denominarse la cultura occidental y más propiamente el pensamiento europeo, sin perjuicio que en determinadas ocasiones hagamos referencia a tradiciones orientales, pero no será con el afán de estudiarlas o caracterizarlas sino para demostrar algunos puntos de contacto o divergencia con las escuelas filosóficas tratadas.

Hemos elegido a un grupo de tradiciones filosóficas por considerarlas de especial importancia para nuestro objeto de estudio, a la vez que, por razones de espacio nos hemos visto obligados a elegir entre las propuestas teóricas que se circunscriben en una misma tradición filosófica. Esta decisión guarda objetivos estrictamente pedagógicos y responden a las afinidades del equipo investigador, sin perjuicio de hacer alusión a otros autores. Adicionalmente, el equipo no renuncia a la crítica filosófica ni a hacer valer su posición sobre las temáticas abordadas; por esta razón, no se trata de un manual o de un tratado de Filosofía aunque

no es posible evitar pasajes estrictamente descriptivos, se pretende tomar posición sobre los temas desde una visión latinoamericana situada en el siglo XXI.

Estamos seguros que la Filosofía no se enseña, porque es un trabajo intelectual que es parte de nuestra razón y de nuestra individualidad como seres pensantes que se interrogan por los grandes misterios de la vida y de su existencia. Las tradiciones filosóficas sobre las que trabajaremos tratan de responder a preguntas relativas a la posibilidad de alcanzar un conocimiento confiable, la naturaleza material o inmaterial del ser humano, el sentido de la vida, nuestra posición en el universo o la felicidad. Estas grandes interrogantes obtienen distintas respuestas, según la perspectiva que se adopte; no obstante, y dado que estas cuestiones permanecen y permanecerán abiertas, se recorre algunas ideas filosóficas como un camino de referencia que puede ser útil en la elaboración de respuestas propias, situadas y comprometidas con la coherencia con uno mismo en la eterna búsqueda de una razón. Se aspira incentivar el pensamiento libre, documentado, crítico que pueda parir un pensamiento nuevo y autorreferente.

1. Presocráticos, sofistas y Sócrates. Factores económicos, sociopolíticos y culturales que favorecieron el inicio de la Filosofía.

Para quienes reconocen en Sócrates un punto de inflexión para la filosofía occidental es posible calificar de pre-socráticos a quienes, cronológicamente anteriores a él, se dedicaron a la tarea de encontrar las respuestas más trascendentales referentes al ser del mundo y de lo humano. Bajo este contexto, podemos identificar, con fines clasificatorios, un

primer momento en el que la pregunta principal sería aquella que interroga por el *arché* de la *physis*; es decir, de aquel o aquellos elementos que constituyen el elemento esencial que marca el principio de todos aquellos que conocemos y de donde se derivan todas las cosas que existen en el mundo material y de cuyas combinaciones podría comprenderse la naturaleza de todos los seres.

En un segundo momento, la actividad filosófica centraría su interés en ensayar ideas sobre aquello que explica la vida humana y este mundo artificial que hemos construido para nosotros. Bajo esta línea de pensamiento, Protágoras (Pascual, Tirado & Verdú, 2008) verá en el ser humano la razón y medida de todas las cosas, lo cual será retomado por el nihilismo de Nietzsche, dos mil quinientos años después aproximadamente. Estas corrientes humanistas nacidas en la Grecia antigua demuestran la actualidad del pensamiento clásico, así como su influencia en nuestras estructuras mentales y sociales.

Este cambio de rumbo de la filosofía griega solamente puede ser explicada en su contexto histórico, por corresponder a un pensamiento situado, que alcanzaría su mayor esplendor como sociedad en esta época; es decir, que si bien existen nombres notables, por sí solos, no podría explicarse la grandeza de este pueblo, sino como el producto de una estructura social arraigada en la polis. Desde esta perspectiva corresponde analizar, aunque fuese de manera superficial, ciertos factores económicos, socio-políticos y culturales que favorecieron al inicio de tan fructífero caudal de pensamiento filosófico.

Desde el punto de vista político, quizá el más relevante de todos por su influencia en todos los demás aspectos, podría

decirse que durante el siglo VI aC y los siglos inmediatos siguientes, Atenas vivía un sistema profundamente democrático. Cabe señalar que el siglo V aC es considerado *el siglo de Pericles*, dado que fue precisamente bajo el mando de este gobernante extraordinario que la cultura clásica alcanzó su punto más elevado. En nada sorprende que un régimen democrático sea el contexto propicio para un surgimiento notable de las artes, la política y la Filosofía en todas sus variables y corrientes. La democracia, a diferencia de cualquier otro sistema de gobierno, es cuna para la libre circulación de ideas y manifestaciones humanas de todo tipo. La libertad de pensamiento tiene por consecuencia la posibilidad de transmitir, compartir y debatir con los demás, ideas y pensamientos, los mismos que por el mismo proceso de confrontación tienden a perfeccionarse, complementarse e inclusive descartar aquellos postulados que no son lo suficientemente sólidos para seguirlos defendiendo.

Además, de la libertad de pensamiento y el efecto pedagógico que este tiene para filósofos y ciudadanos en términos generales, la democracia es un sistema que garantiza la igualdad y bajo tales circunstancias, las tesis que han de prevalecer son aquellas que por su mayor fortaleza, son capaces de persuadir a los demás y ganar adeptos. En circunstancias democráticas, a diferencia del comunismo o del fascismo, las ideas no son impuestas por la fuerza, no se puede pensar siquiera en un dogma único e irrefutable; por el contrario, se acepta la pluralidad, la igualdad del valor de todas las ideas que son puestas a valoración de los demás y a partir de tales debates se va construyendo sistemas de pensamiento, los mismos que son constantemente revisados, puestos a prueba por debates posteriores e inclusive abandonados.

Por supuesto, la democracia desde el punto de vista de la vida pública ofrece o en teoría debería ofrecer el foro, la plaza, la calle o cualquier otro sitio de reunión en el que todos (y todas) nos encontramos con nuestros semejantes en condiciones de igualdad y libertad de disentir y proponer las formas de vida que creemos más adecuadas para nuestro desarrollo individual y social. Esta forma de construcción política del *nomos* o realidad humana normada y consensuada constituiría, según Hannah Arendt, la única actividad que se corresponde definitivamente de la naturaleza humana, a diferencia de la labor y del trabajo que compartimos con los demás animales, con diferencias superficiales o de grado (Arendt, 1996).

Paralelamente, el arte bebe de la misma fuente porque la libre circulación de expresiones artísticas permite la evolución de todas ellas y la perfección de sus técnicas bajo influencia y complementos de los demás y de la sana competencia. Es por ello que la historia está plagada de ejemplos de expresiones contestatarias de las estéticas que las preceden puesto que el arte, la cultura y la política, como realidades creadas por los seres humanos no puede quedar inmóvil.

Desde el enfoque económico, acercándonos a una posición marxista, podríamos decir, que si bien la democracia permite un desarrollo económico dada su convivencia con el libre mercado, la innovación y la libre circulación de información económica,¹ no podemos obviar

1 La relación que existe entre democracia y desarrollo económico queda magistralmente analizada en una de las obras más influyentes del premio Nobel de Economía Amartya Sen, la *Idea de la Justicia* considera que la hambruna india de finales de los años cuarenta e inicio de los cincuenta solamente puede explicarse por el hecho que la India seguía siendo colonia inglesa. Entre muchos aspectos, en economista indio señala que los problemas económicos no fueron comunicados oportunamente a la metrópoli, a fin de ocultar la inoperancia de las autoridades locales lo que impidió adoptar medidas adecuadas para mitigar el acaparamiento de productos, la desinversión, la propagación de plagas y enfermedades, los

el hecho que en Grecia existía esclavitud y ésta contribuyó de forma determinante al desarrollo de la Filosofía en cuanto permitió a los hombres libres contar con siervos que realicen las actividades materiales tendientes a la supervivencia. Esto posibilitó a los hombres libres disponer del tiempo libre suficiente para poder participar de la vida cultural, política, artística y de las discusiones filosóficas. Claramente, una persona que está obligada a procurarse el sustento diario, por mano propia, poco tiempo y poco interés tendrá en temas como la virtud, la justicia (*diké*), la inmortalidad del alma y la posibilidad de conocimiento y otras interrogantes trascendentales.

Como parte de las libertades que integran el concepto mismo de democracia, también ha de hacerse mención al carácter religioso politeísta que existía en la época. La pluralidad de dioses impide la imposición dogmática y hasta violenta de una creencia, como la que experimentó la humanidad durante el oscurantismo medieval que condujo a consecuencias absurdas como la instalación de tribunales de la Santa Inquisición o la guerra de las cruzadas cuyo objetivo final consistió en imponer el “único credo verdadero” a los denominados “infieles”, otorgando a la Iglesia y sectores cercanos la legitimidad para imponer su doctrina a sangre y fuego. No olvidemos que esta forma de pensamiento justificó el sometimiento de los pueblos originarios de América y a pretexto de evangelización, de instituciones como las *encomiendas*.²

despidos y demás variables que explican una situación tan calamitosa como una hambruna (Sen, 2014).

2 La encomienda fue una institución social por la cual, a un chapetón se le asignaba un número de indios a fin que los evangelizara, y a cambio de este servicio, el encomendero podía disponer de los indios como a bien tuviere, haciéndolo trabajar, casi como esclavo salvo por una mísera paga que se la gastaba en la cantina que proveía el propio conquistador.

En definitiva, si entendemos a la sociedad como un sistema interconectado, bajo un contexto democrático (así fuese solamente para cierta élite) es mucho más probable alcanzar desarrollos importantes en aquellas actividades humanas como el arte, la política, la Filosofía y las ciencias, las mismas que encuentran terreno fértil en la duda y en el cuestionamiento de verdades establecidas por la tradición o la fuerza. Por su parte, las ciencias favorecen la emancipación del espíritu por medio de la educación y de la construcción libre de la personalidad de cada uno, lo que podría asemejarse a la posibilidad de conquistar la felicidad.

En el caso de la enseñanza reflexiva, con enfoque constructivista (Perkins, 2010) y libertario, aparecerá Sócrates como el gran pionero de un método como la mayéutica para enseñanza, al que nos referiremos en adelante.

2. La mayéutica o método socrático de enseñanza.

Poco es posible conocer respecto a lo que realmente pensaba y hacía Sócrates puesto que se trató de un pensador que no dejó testimonio escrito, como es el caso de Jesús de Nazaret, Mahoma, Buda, pero que han llegado a nosotros por medio de testimonios indirectos. En el caso de Sócrates hemos podido acceder fragmentos de sus doctrinas especialmente por textos como los *Diálogos* platónicos. No obstante, será prácticamente imposible determinar qué de aquello que dicen los diálogos corresponden a Sócrates y cuál es la parte que Platón pone en boca de su maestro, sin resguardar la fidelidad de la fuente.

En todo caso, previo a la caracterización del método pedagógico utilizado por Sócrates resulta

imprescindible diferenciarlo de los denominados sofistas, quienes efectivamente eran considerados sabios y, como tal, se constituyeron en los maestros transmisores de conocimientos. Contrariamente, Sócrates que consideraba no saber nada, no puede ser considerado un docente, en el sentido tradicional de la palabra. Como todo filósofo (amigo y buscador de la sabiduría)³ no pretendía hacer que las personas piensen como él, sino que cada quien sea capaz de encontrar sus respuestas por medio del diálogo, el contrapunto, para lo cual era indispensable partir del reconocimiento inicial de su ignorancia.

Cabe señalar que Sócrates se ve profundamente sorprendido puesto que el Oráculo de Delfos había expresado que él (que consideraba no saber nada) era el hombre más sabio. Evidentemente, los dioses no pueden mentir, así que Sócrates salió en la búsqueda de respuestas. Se acercó a los *sofistas*, presuntamente sabios, con el propósito de interrogarles sobre temas que creían saber. Así, después de un momento de ensalzar las virtudes intelectuales de sus contertulios los invitaba a explayarse en sus explicaciones sobre el tema propuesto. De esta manera, en palabras de Platón, Sócrates había encontrado el sentido de lo expuesto por el oráculo, debido a que “los menos dotados para la sabiduría están mejor dispuestos para ella” (Platón, 2005).

Como era de esperarse, los sofistas hacían gala de su arrogante erudición. Seguidamente, Sócrates repreguntaba sobre algunos aspectos imprecisos, contradictorios o poco

3 Suele considerarse que Pitágoras fue el primero que se autodefinió como *filósofo*, en un sentido muy modesto en tanto se definía como un buscador de la verdad. En este sentido, quien busca algo es precisamente porque no lo posee. Es así que Pitágoras a diferencia de lo que podría pensarse no se consideró sabio, lo cual demostró su eterna insatisfacción por las respuestas que iba despejando en sus investigaciones (Gómez Pin, 2015).

documentados a fin de *reducir al absurdo*⁴ las argumentaciones del interlocutor. Al insistir en las repreguntas, Sócrates alcanzaba la rendición de su entrevistado, que se ahogaba en sus propias contradicciones, llegando así a comprender y asumir su ignorancia.

Una vez que el velo de la supuesta sabiduría quedaba por los suelos, es decir, que los falsos prejuicios fueron desaprendidos, se podía superar esa barrera y empezar con la etapa constructiva del método socrático, conocido como *mayéutica*. Durante esta etapa, el guía no buscaba más que despertar la curiosidad de sus escuchas y por medio de preguntas y respuestas que se complementaban con las respuestas de los demás y con los aportes del propio guía, era posible una forma de construcción colectiva de conocimiento, nunca definitivo, nunca irrevocable, pero muy útil para que cada quien pueda conocerse a sí mismo, lo cual constituye el único camino para el cuidado del alma, que se presenta como el fin último de toda experiencia pedagógica, de acuerdo con la propuesta socrática, toda vez que quien no es capaz de conocerse a sí mismo, es imposible que logre perfeccionarse.

Esta idea de perfección no se trata de la construcción ideal de vida sino de una experiencia emancipadora que le permite a cada quien construir libremente su personalidad, bajo el control de su propia conciencia y de sus propios intereses. Es por ello, que se ve en la verdadera educación una

4 La *reductio ad absurdum* (Weston, 2005) es una técnica argumentativa por medio de la cual, al sustituir la premisa menor de un silogismo, por otra análoga se logra llegar a una conclusión incoherente o insostenible. Por ejemplo, decir que los seres humanos son seres racionales implicaría decir que Manuel que es racional, es también un ser humano. No obstante, si reemplazamos la premisa menor indicando que Manuel es una persona que padece alguna forma de esquizofrenia que le impide tomar decisiones racionales, no nos permite concluir que Manuel en ocasiones no es un ser humano porque no siempre le es posible actuar racionalmente.

actividad emancipadora y no una forma de adoctrinamiento que busque convencer y dominar el pensamiento del otro. Es por esta razón, que Sócrates utilizó un método inductivo y abierto en el que no imponía sus puntos de vista sino que la verdad iba siendo revelada a través de los aportes de todos y cada uno de los partícipes del debate. De esta manera, Sócrates logró vincular la educación, la libertad y la felicidad por medio del autocontrol y dominio de la libre construcción de la personalidad.

3. *El Idealismo de Platón. El mito de la caverna.*

Platón o Aristóteles, que fue el nombre real del filósofo, centra su producción intelectual a partir de la existencia de dos mundos. El primero de ellos, el mundo *sensible*, en el que vivimos y cuyos objetos son percibidos por los sentidos y un mundo *ideal* que correspondería al lugar que alberga a las versiones perfectas e inmutables de todo cuanto existe en el mundo sensible. A partir de esta doctrina, Platón infiere una teoría moral, política, psicológica, antropológica, artística, pedagógica; es decir, pretende explicar toda la realidad pasada, presente y futura del cosmos, y del ser humano; siendo además, una doctrina de libertad, perfección y de la realización personal y colectiva; la misma que es posible alcanzar en la medida en que todos los aspectos de la vida terrena se acerquen a las ideas existentes en el mundo de lo inteligible.

Platón, padre del idealismo filosófico, discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, primera universidad en Europa, en su obra de madurez, denominada *La República* (1986, Libro VII) recurre a algunas parábolas como el *mito de la cueva* a fin de explicar su pensamiento sobre las existencias

y las esencias, ante la imposibilidad de demostración empírica, de una propuesta teórica estrictamente *metafísica*; es decir, que va más allá del mundo material y sensible.

En el mito de la *caverna*, Platón se refiere a personas que desde niñas han permanecido en su interior, atadas por las piernas y el cuello, siendo por tanto el único mundo conocido para ellas. Estas personas simbolizan la vida común del hombre por no conocer nada fuera de su entorno, cree que nada más existe porque así piensan los demás y porque ni siquiera se ha cuestionado sobre la verdad de lo que el común considera cierto. Sin duda, la oscuridad de la caverna simboliza la ignorancia, *el oscurantismo* en el que la persona vive consumida por su mundo, sin siquiera cuestionarse y hasta sin querer cuestionarse por lo incómodo y desolador que podría resultar, el solo hecho de saber que por fuera de la cueva existe una realidad insospechada. La destrucción de la Biblioteca de Alejandría es uno de los ejemplos más vergonzosos para la humanidad, cómo el fanatismo religioso es capaz de cerrar las cortinas para que la ignorancia sobreviva. La Biblioteca de Alejandría acumulaba piezas magníficas de aportes científicos de oriente y de occidente. No obstante, en manos de conquistadores musulmanes ardió en llamas por dos razones, cuyas consecuencias conducían a la misma acción.

En medio de las tinieblas existe un fuego, que si bien rompe con la penumbra, solamente es capaz de reflejar cuerpos deformes, sombras de lo que estos objetos en realidad son. Para Platón, nuestros sentidos nos engañan puesto que el mundo nos muestra una versión deforme, perecible, degenerada y hasta bizarra de lo que las cosas realmente son. Así, solamente conocemos el reflejo de las cosas en virtud del fuego, cuya intermitencia les da una apariencia inestable

y furtiva. Desde este punto de vista, Platón considera, que si bien resulta posible conocer la verdad perfecta y eterna de todo lo que existe, la experiencia empírica no sirve para alcanzar tales verdades puesto que nuestras percepciones no logran ingresar en el mundo de las ideas. Por ejemplo, si saliésemos al parque y nos percatásemos en el movimiento aparente del sol, sin conocimientos previos de astronomía, nos parecerá evidente que la Tierra se mantiene estática y que es el sol quien la orbita.

Pese a ello, para Platón el ser humano también está estructurado de forma dual. El cuerpo que pertenece al mundo sensible y, como tal tiende a degradarse, envejecer, enfermarse y morir; y por otro lado, está el alma que pertenece al mundo celestial, lo que la hace inmutable, indestructible e indegradable. En este sentido, el ser humano cuenta con la aptitud de conocer la esencia perfecta de las cosas, pero para ello debe servirse del *ojo del alma* (la razón) para salir de la cueva y conocer el mundo exterior.

Esta facultad, por ser la más elevada para nuestra especie, no puede ser cultivada por ignorantes sino por filósofos, quienes por medio de la contemplación y la práctica de las virtudes pueden llegar a conocer la *idea del Bien*, que es la más luminosa y perfecta y de la que derivan todos los bienes menores. No obstante, el sabio, que logra salir de la caverna tiene la obligación de regresar a ella para transmitir el conocimiento a sus compañeros de cautiverio y mostrarles la verdad, aun cuando generalmente estará expuesto a las burlas de los pequeños de mente e inclusive correrá el riesgo de perder la vida, tal como le ocurriría a su mentor, como sucedió con Galileo Galilei que fue condenado por la Iglesia a cadena perpetua por defender la teoría heliocéntrica de Copérnico, así como aconteció con Giordano Bruno,

sacerdote, acusado de herejía e incinerado en la hoguera de la “santa” Inquisición y tantos otros casos.

La teoría Platónica sobre las ideas y la posibilidad de alcanzar el único conocimiento cierto posible, haría de Platón un pensador contrario a la democracia puesto que permite que la opinión de ignorantes y letrados tengan el mismo valor, siendo aquellos mayores en número, y como tal logran imponer su criterio, por sobre el parecer de los sabios, únicos capaces de conocer la verdad que habita en el mundo inteligible, al que solamente se puede acceder por la razón y la virtud. Sin embargo, este elemento de la teoría platónica corresponde, de manera más específica al siguiente apartado.

4. Platón, teoría de las ideas y proyecto filosófico.

Si la Filosofía tiene por objeto el estudio de la totalidad porque la piensa, Platón es una de las manifestaciones más claras de esa necesidad de la razón humana por explicar el todo. Platón, a partir de una ontología dualista construye una antropología, una moral, una pedagogía, una teoría política y hasta una teoría sobre los orígenes del mundo. Para el filósofo, la realidad se constituye por medio de la bifurcación que existe entre el mundo sensible y el mundo inteligible o ideal. Las cosas que configuran este mundo no son más que reflejos amorfos, efímeros y singulares de su esencia verdadera, inmutable y eterna que pueden ser encontrados en el mundo inteligible o el mundo de las ideas.

En el caso de los seres humanos, según se dijo, se trata de una especie privilegiada en tanto cuenta en su estructura con una parte que pertenece al mundo de las ideas y, como tal, comparte las características de perfección

e inmutabilidad, siendo por tal indestructible y eterna. En este mundo se encuentra la verdadera esencia de las cosas; es decir, su genuino ser. El cuerpo, que pertenece al mundo sensible se caracteriza por ser mortal, efímero, mutable, degradable y corruptible.

Con la doctrina descrita, Platón se hace cargo de la idea dominante que favorecía al devenir defendido por Heráclito, *el oscuro*. Para el autor presocrático todas las cosas están en permanente cambio, lo que implicaría que el conocimiento científico no puede ser posible porque si se hubiere logrado comprender algo, esto ya no sería lo mismo, así como tampoco sería el mismo, el sujeto cognoscible por lo que todo conocimiento sería parcial y pasajero (Gadamer, 2013).

Para Platón, el devenir es una ley natural que se aplica únicamente al mundo sensible, que cambia constantemente dada su naturaleza imperfecta, efímera y destructible; en tanto, el conocimiento estable e inmutable es posible para quien llega a un nivel de formación que le permita contemplar lo perfecto. Así, la perfección solamente es alcanzable en una versión, cualquier cambio la aleja de su plenitud; en este estado, las cosas permanecen inmutables, llegando a ser indestructibles por el mismo hecho que la perfección es eterna e indestructible.

Para Platón, la realidad ha sido moldeada por un *demiurgo* o artesano, que no es creador, como ocurriría en el cristianismo en relación a la divinidad sino se trata de un ser que a partir de una materia original puso orden al caos, le dio coherencia a la incoherencia y le dio forma a todas las cosas. En este momento de la creación, todos los seres son derivaciones de su idea perfecta. Por ejemplo, la idea del

bien, es la más excelsa de todas, es una sola y es a partir de ella que se derivan las cosas buenas, los pensamientos buenos, los sentimientos buenos y cualquier expresión que de ella pueda derivarse.

De la idea del bien y de todas las demás, se deriva su antónimo, puesto que las ideas están jerarquizadas de acuerdo a su mayor grado de perfección, por lo que en la parte inferior de esta suerte de árbol lógico se encontraría su negación, que es el mal que vendría a ser el cúmulo de toda imperfección. La influencia que tiene la teoría platónica sobre el origen del mundo y de las cosas ha sido de gran importancia en la masonería (Donoso, 2014), para quienes existe un ser que sobre cualquier consideración, se presenta como el gran arquitecto del universo, sin que necesariamente se acepte la idea, en sí misma contradictoria, que se trate de un ser que creó el todo, a partir de la nada.

Sin embargo, esta división de la naturaleza humana y su correspondencia con la dualidad de la existencia como tal, permite a Platón plantear como posible, la capacidad del ser humano de alcanzar un conocimiento verdadero e inmutable, científico (*episteme*). Este conocimiento objetivo y confiable, se diferenciará de aquel que llega a nuestra mente por medio de las apariencias o reflejos distorsionados que habitan en el mundo sensible por lo que sobre estos objetos no se podrá desarrollar un conocimiento riguroso sino meras opiniones, siempre limitadas y discutibles (*doxa*).

Podríamos inferir entonces, desde la visión pedagógica, que existe un solo conocimiento cierto, aquel que solo puede revelarse a las personas por medio de la contemplación y la práctica de las virtudes y pueden acceder a estos conocimientos verdaderos para transmitirlos a sus

congéneres; no obstante, como consecuencia lógica estas verdades, por ser únicas, no pueden admitir opiniones al contrario, lo que elimina la *mayéutica* como método de conocimiento y separa a Platón de las enseñanzas socráticas. La idea platónica en virtud de la cual es la razón la única, que por medio de la contemplación puede acceder al conocimiento cierto, será acogido y desarrollado el racionalismo, aproximadamente un milenio después.

Desde el punto de vista moral, las ideas descritas reconocen en Platón un claro *objetivismo*; es decir, nos permite sostener los principios y virtudes que componen el pensamiento moral pueden ser investigados, descubiertos y enseñados puesto que se derivan de la idea del bien y ésta no puede ser más que una, cualquier variación constituiría un error.

En cuanto a la concepción *política*, dado que existe una sola idea del bien social; es decir, una sola idea perfecta de justicia, la sociedad solamente puede ser bien gobernada por un filósofo por ser quien ha visto el bien en su manifestación más pura. Desde esta visión, al *Filósofo Rey* le corresponde implementar las medidas que permitan diseñar una forma de convivencia social, lo más cercana a la idea de la justicia, sin necesidad de contar con el consentimiento de nadie porque toda opinión en contrario está tan equivocada, cuanto más se aleje de la idea del bien.

Esta forma de defender la posibilidad de alcanzar una forma perfecta de organización social dio lugar al pensamiento utópico de autores como Tomás Moro (1999); Tomás Capanella y Francis Bacon, en *Utopía, Ciudad del Sol y Nueva Atlántida*, en su orden. Utopía proviene del vocablo griego *topos* que significa *lugar*, al que acompaña el prefijo

u que establece una negación. Así, utopía sería el no-lugar, un lugar inexistente precisamente por una perfección que se le atribuye. Esta posición de corte perfeccionista podría conducir a la intolerancia en contra de cualquier expresión divergente. Este orden de ideas llevó a Platón a plantear como la mejor forma de gobierno a una suerte de monarquía dirigida por un filósofo, pero también repercutió en el desprecio que sintió por la democracia.

Para Platón, “la libertad democrática acaba degenerando en desorden, en ausencia de jerarquías, en inmoralidad: nadie obedece las leyes, ni se deja mandar. La democracia es vista por Platón como un régimen de incompetencia porque cualquier, herrero o zapatero, noble o rústico se considera en condiciones de opinar sobre problemas de administración del Estado sin estar calificado para ello” (Pascual, Tirado & Verdú, 2008, p. 60). En definitiva, también puede identificarse en la teoría política de Platón una tendencia hacia una forma de absolutismo naturalista, que llevado al extremo podría presentar, inclusive tintes fascistas.

Desde el enfoque religioso, la dualidad del mundo platónico también tiene importantes consecuencias. Su acercamiento y contacto con los pitagóricos, que llegaron a ser una suerte de logia mística, tuvieron influencia definitiva en la concepción platónica de la naturaleza humana y de la existencia de una vida después de la muerte, que será acogida por el cristianismo y por la filosofía medieval, sobre todo en la patrística de San Agustín.

Muy cercana a filosofías orientales, específicamente hindúes (Maharaj, 1990) Platón comprendió que el alma humana, que pertenece al mundo inteligible comparte

las características de inmutabilidad, indestructibilidad, eternidad y perfección. Aunque, en un momento dado ha llegado a tener actitudes impropias del mundo perfecto, que la arrojaron al mundo sensible para lo cual se le proveyó de un cuerpo que comparte todas las miserias del mundo sensible.

A partir de su llegada al mundo, el alma tiene como único propósito el regreso a su morada original, eterna y perfecta para lo cual ha de seguir el camino de la purificación (*catarsis*) lo que se consigue por el camino de la práctica de las virtudes, de la contemplación, que son atributos de la razón. Así, el conocimiento de las virtudes morales, permiten adecuar la conducta humana hacia la purificación del alma que posibilita el tan ansiado retorno. Cuando el cuerpo muere y se degrada como cualquier ente material, el alma lo abandona y es colocada en presencia de un tribunal celestial, que evalúa el grado de purificación del alma. De estar preparada para regresar al mundo ideal, será admitida; caso contrario, será provista de un nuevo cuerpo material y arrojado nuevamente al mundo material.

La caída del alma al mundo sensible, como se dijo proviene de comportamientos impuros que manchan el alma, haciéndola indigna de habitar en aquel mundo inmaculado. Platón recurrirá nuevamente a una parábola para explicar este proceso. En este caso, el filósofo adopta la simbología de un jinete que subido en una carroza conduce a dos caballos. El primero es un caballo dócil, valeroso y obediente; el otro, violento, impetuoso y desobediente. El jinete que representa a la razón que guía la conducta ante los impulsos de la pasión (representadas por los dos caballos) no logra controlar al caballo malo, y por su mala maniobra se desboca y cae en el mundo sensible.

Por medio de este relato, Platón esboza una teoría incipiente del psicologismo marcado por la pugna constante entre razón y pasión, problema filosófico que será abordado por Aristóteles, el empirismo de David Hume y el psicoanálisis tópico de Sigmund Freud y muchas otras corrientes. Por ahora, basta decir, como después aparecerá en Spinoza, que para Platón las pasiones no son necesariamente malas. El amor, por ejemplo, cuando está guiado por la prudencia, es la virtud principal de la razón, sirve como un estímulo eficaz para disponer la voluntad y la conducta hacia la realización de obras buenas que favorecen a la purificación del alma e inclusive a la mejor conservación del cuerpo. Estos impulsos, en principio violentos e instintivos alcanzarán una valoración moral positiva cuando Friedrich Nietzsche (2011) la ensalce como la responsable del dominio de nuestra especie en el mundo, pese a que otras bestias nos superen en fuerza, rapidez, tamaño, capacidades para volar o agilidad en cualquier sentido.

Desde el aspecto pedagógico y dado que el alma, por pertenecer al mundo de lo perfecto y por haber habitado en él, lo conoce; es necesario que pueda recordarlo, puesto que su caída al mundo sensible le ha producido un olvido al respecto. Para recordar, el alma tiene como gran aliada a la sabiduría, la razón (como se dijo es el ojo del alma) y la contemplación. En consecuencia, educar o aprender no implica agregar conocimiento a la mente, sino buscar las respuestas perfectas al interior de ésta, que se encuentra distraída por conocimientos efímeros que provienen del mundo material y lejos de traernos conocimiento verdadero, nos confunden, nos impulsan hacia el dominio de los entes y al olvido del ser. Así, el verdadero maestro debe adoptar el rol de un canal que le permita al iniciado acceder a la verdadera sabiduría que no está fuera, sino dentro de cada uno.

Siendo así, Platón es capaz de explicar la totalidad de la existencia corpórea e incorpórea por medio de la dualidad de los mundos, de tal manera que todo aquello que no llegó a ser explicado en su fecunda producción filosófica, puede ser inferida de esta mínima construcción teórica; es por ello, que se ha sostenido que a Platón no le bastó con explicar el mundo, la religión, lo humano sino que Platón trató también de explicar la totalidad, a la vez que fue capaz de dejar los fundamentos teóricos para explicar realidades sobre las que no se pronunció expresamente, a partir de su doctrina.

5. *Aristóteles: La autosuficiencia de la "physis".*

A diferencia de Platón, que fue su maestro en la Academia por casi veinte años, Aristóteles puede ser definido como un autor *realista*, con ciertos pincelazos en el racionalismo y en el empirismo. El realismo aristotélico considera que solamente existe un mundo, el mundo sensible, el mundo que conocemos. En la *Metafísica*, Aristóteles reconoce la existencia de objetos materiales y de objetos inmateriales, pero que son creaciones humanas.

Las realidades inmateriales no son comparables con las ideas platónicas que pueden ser *descubiertas* en otros planos por los filósofos, lo que implica que se trata de realidades existentes fuera de la mente humana. Para Aristóteles, estos conceptos inmateriales son artificiales; esto es, construcciones humanas que llegan a existir como concepto. Por ejemplo, la democracia o el mercado no existen en el mundo sensible, pero definen buena parte de nuestras vidas, por lo que no podríamos afirmar su inexistencia.

La determinación de realidades inmateriales o artificiales, llevó a *Nietzsche* a proclamar la “muerte de dios” (2012), en lugar de hablar sobre su inexistencia. Si dios ha muerto es porque en algún momento existió. Evidentemente, su presencia no fue sensible o material sino se trató de una realidad pensada por los seres humanos, que al darse cuenta de su error, ha optado por asesinarlo, aquí el lenguaje se desempeña como un constructor de realidades.

Sobre Aristóteles, se puede identificar también una versión inicial del empirismo, desarrollado posteriormente por John Locke, David Hume, George Berkeley y otros autores, especialmente británicos, para quienes el único conocimiento posible es aquel que llega por medio de los sentidos, y va creando impresiones e ideas dentro de la mente. Estas ideas no son otra cosa que representaciones más o menos vagas de la realidad sensible (Hume; 2008, Libro I, parte primera). El empirismo aristotélico resulta menos extremo que la propuesta filosófica de Hume, en cuanto al valor que confiere a la experiencia como camino hacia el conocimiento posible puesto que nuestro autor le reconoce un nivel inicial insustituible, pero no renuncia a la capacidad de abstracción de la razón para identificar las impresiones provenientes de los sentidos, ordenarlos e interpretarlos. Esta comunión de lo que Kant llamaría la *razón práctica* en coordinación con la *razón pura* puede encontrar su forma original en la teoría gnoseológica aristotélica.

Para el sabio macedonio, los seres humanos tenemos una aptitud natural hacia el conocimiento racional, lo cual se manifiesta en la curiosidad y en la duda o desconfianza (lo dirá Descartes), a partir de la cual inicia toda clase de saber científico (Descartes, 2013). Para Aristóteles, todo conocimiento inicia por la experimentación sensible relativa

a las sustancias móviles, que son los seres naturales que nos permiten acceder a las esencias de las cosas y conocer los principios generales y comunes a ellas. Este conocimiento superior, más abstracto y general es la filosofía.

Por medio de la razón, recibe los impulsos provenientes de la experiencia sensible, el ser humano logra conocer la verdad de los individuos, a partir de la generalidad de su esencia; con lo cual, lo múltiple y las esencias confluyen en la mente humana como un conocimiento real. Este conocimiento confiable y empíricamente demostrable se mantiene en la esfera de lo teórico, pero cuenta con la aptitud de ser aplicable a la vida cotidiana para resolver problemas y satisfacer necesidades sociales e individuales. Estos conocimientos útiles aplicados como un “*saber hacer*” se encuentran en el ámbito de la técnica que está en un sitio intermedio entre la filosofía y la mera experiencia sensible.

Conforme con lo señalado, queda claro que para Aristóteles es posible alcanzar niveles certeros y confiables de conocimiento. El conocimiento más general se refiere a las esencias originales e inmutables de las cosas, llamados *principios* porque explican el “principio” o génesis de todas las cosas. El conocimiento de las esencias permite inferir la naturaleza de los entes particulares.

Aristóteles como padre de la *lógica formal*, apoya este razonamiento en una estructura silogística, de impronta deductiva, que parte de la formación de conceptos universales, que se interrelacionan para conformar proposiciones, y éstas, razonamientos. Los conceptos son abstracciones, ideas generales de las cosas de su especie pueden afirmar o negar algo respecto de otro concepto,

con lo que nacen las proposiciones o juicios.⁵ El conjunto interconectado de juicios permiten construir razonamientos que parten de una premisa mayor (afirmación general), de una premisa menor (que atiende a realidades particulares o individuales) y a una conclusión que debe inferirse necesariamente de las dos premisas que se deriva. Por ejemplo, si todas las plantas realizan un proceso de fotosíntesis y si los hongos no desarrollan el mentado proceso, se puede concluir válidamente que los hongos no son plantas.

Esta forma de razonamiento puede permanecer en el mundo etéreo de la razón y ser formalmente válido puesto que lo que interesa en lógica es solamente la estructura, la ubicación de los conceptos y que la conclusión sea una derivación necesaria de las premisas. No obstante, no escapó al pensamiento de Aristóteles que para sostener la veracidad del conocimiento se debe establecer una relación de correspondencia entre las cosas que se piensan y como se presentan en la realidad material. En este sentido, los juicios pueden ser verdaderos o falsos. En el primer caso, cuando se corresponden con la realidad sensible y falsos cuando no existe tal relación. Un juicio formalmente válido podría afirmar que algunos perros vuelan; no obstante, al no ser posible encontrar un individuo perro que vuele, se demostrará experimentalmente que mi juicio es erróneo; y por tanto, cualquier inferencia que pretenda desprender de esta premisa falsa, será igualmente falsa.

5 Aristóteles, y en general la tradición del pensamiento griego clásico llegó a señalar que el concepto *ser* era el más extenso, pero a su vez el menos comprensible y abstracto de los conceptos; y como tal, no puede ser definido. Este problema será retomado por Martin Heidegger en *El Ser y El Tiempo*, obra existencialista, en la que se formula aquella pregunta que interroga por el *ser*; y que constituye seguramente la obra más importante de la filosofía del siglo XX (2014).

6. *Aristóteles y las posibilidades de cambio.*

El pensamiento realista de Aristóteles, nos lleva a centrar la atención en la autosuficiencia de la *physis* o naturaleza, desde el punto de vista de *lo que es* pero también desde aquello que *puede llegar a ser* puesto que para el autor, los seres tienden al movimiento y cuando algo está en movimiento constante y en relación con otros seres, es evidente que surge la idea de cambio.

Dentro de los cuerpos se ha de identificar su esencia, que es aquello que nunca cambia porque le es constitutivo, es independiente de su forma y, como tal, es autosuficiente. Así, y dado que existe una sustancia estable e inmutable, el cambio es posible en virtud de las formas; es decir, el cambio se produce solamente en la parte accidental o circunstancial de los cuerpos, de tal forma que la cosa, pese a cambiar en algunos aspectos de su apariencia, no se ve sustancialmente afectado, puesto que en caso de resultar alterada su esencia, dejaría de ser lo que fue y pasaría a ser una cosa distinta. Siendo así, todo cambio se debe a una causa que lo explica y que puede ser conocido por la razón, por medio de un razonamiento riguroso, al que atendimos en el acápite anterior.

Puesto que todo tiene un principio, la materia no ha existido desde siempre sino por acción de un *Theos* o dios, quien al crear al mundo y a los primeros seres les confirió el primer impulso que originó el movimiento y esto produjo el cambio como consecuencia. Aunque, no se trata de una mudanza caótica o desprovista de un fin; por el contrario, cada ser tiende a su perfección o plenitud, a la mejor versión

posible de lo que se es. Este razonamiento deja ver en el pensamiento aristotélico una suerte de misión a la que cada quien estaría predestinado, aunque no se puede olvidar así como los hombres libres estaban llamados a su perfección, la plenitud del esclavo estaría en ser el esclavo más eficiente posible, de tal forma que enorgullezca a su amo.

La finalidad que cada ser ha de cumplir es la guía que conduce al cambio; es decir, el pasar de un estado actual de existencia (*ser acto*) a una configuración futura traslade al ser hacia un nuevo estado actual. Para el filósofo, la posibilidad de *llegar a ser* está presente en el individuo, en calidad de *ser potencia* ya que un ser que no tenga una aptitud determinada no podrá alcanzar la forma que quisiera. Será fácil entender, por ejemplo, que una cría de elefante nunca llegará a ser un león adulto puesto que esa potencia no está en él (Aristóteles, 1978, libro III). Contrariamente, una persona analfabeta, perfectamente podría llegar a ser una gran intelectual puesto que tiene la posibilidad de alcanzar niveles adecuados de formación para alcanzar su objetivo.

En el caso de los seres humanos, de acuerdo con la doctrina aristotélica, existe un fin que contiene a todos los fines existentes, por ser un fin en sí mismo. Nos referimos a *la felicidad*. Para alcanzar la felicidad, el sabio macedonio considera que se trata de un camino, en cadena conformando por fines y medios, relación en que los fines se constituyen en medios para ir alcanzando fines más elevados, hasta llegar al fin máspreciado de todos, la felicidad.

Así, el alimento que ingerimos es un medio para generar la energía necesaria para emprender en alguna actividad. El trabajo que fue un fin en primer momento, se convierte en un medio para cultivar una profesión. El perfeccionamiento

profesional que fue el fin, pasa a ser medio para servir mejor a un cliente, y este fin utilizará para ganar el respeto y la amistad de las personas que integran nuestra comunidad; y, esto contribuye a la consecución de la felicidad, bien que solamente puede ser alcanzado en la vida en sociedad y dentro de una polis autárquica y autosuficiente.

En su teoría ética (2012, libro I), Aristóteles considera que el ser humano puede alcanzar la felicidad por medio de la práctica habitual de las virtudes. Se trata de un hábito puesto que debe ser un comportamiento cercano a lo instintivo, los hábitos moran en la parte irracional del alma humana. Al ser acto, también la práctica de las virtudes es el movimiento que tiende a la felicidad. A las virtudes es posible conocerlas de manera racional puesto que ellas se encuentran en el punto medio entre los extremos de exceso o defecto de las cosas. Así, la templanza es una virtud que se encuentra entre la temeridad que es el exceso y la cobardía que es el defecto. No es virtuosa la persona que no le teme ni a los dioses, dirá Aristóteles porque sería aún comportamiento propio de un loco, pero tampoco es virtuoso quien teme hasta abrir las ventanas de su casa puesto que su cobardía terminará por inmovilizarlo. Otra virtud será la amistad que se encuentra en el punto medio de la adulación que es el exceso y de la total indiferencia que sería su defecto.

Esta forma de pensamiento repercutirá también, en la teoría política aristotélica para quien la clase media es la más apta para el gobierno que sabe obedecer las leyes, a la vez que sabe ordenar porque tiene esclavos y sabe que estará sujeto al escrutinio de sus iguales, en tanto, el rico no está habituado a obedecer a nadie, cree que puede comprar a cualquiera y todos deben obedecerle sin más. La conexión entre ética y moral es evidente en la teoría aristotélica

puesto que las dos conducen a la persona hacia su fin superior, la felicidad. En el caso de la moral, se trataría de una felicidad individual y en el caso de la política será una felicidad colectiva dentro de la polis. De ahí, si la práctica de las virtudes es el camino a la felicidad individual, en el ámbito colectivo le corresponde al legislador, por medio de las leyes conducir a la comunidad a las virtudes y dado que éstas solamente pueden ser identificadas en su justa medida por la prudencia (Aristóteles, 2010, libro II). En definitiva, serán los hombres prudentes, la elite intelectual, la que ha de guiar a la comunidad; de ahí que para Aristóteles, la aristocracia constituyere la mejor forma de gobierno (2008, libro IV).

7. Los Siglos IV - Siglo II a.C. Conducta moral en epicúreos, estoicos y escépticos. Similitudes y diferencias.

A partir del siglo IV a.c, la filosofía griega dio nuevamente un giro en lo que respecta a sus temas de interés. Recordemos que la filosofía presocrática centró su atención en la *physis* o sustancia común a todas las cosas. A partir de Sócrates, Platón y Aristóteles pensaron en aquellos que puede explicar *el todo*. Especialmente, en este período existe una reflexión muy fuerte sobre la política y la vida en colectivo. No obstante, a partir del predominio de Macedonia, debido a los triunfos militares y ambiciones imperiales de Alejandro Magno, la situación de las polis cambió. Antes eran autárquicas, lo cual para Aristóteles es el único contexto en el que el ser humano podía alcanzar la felicidad; y ahora, se encontraban bajo dominio y protectorado macedonio, lo que produjo grandes frustraciones personales y colectivas.

Este contexto social y político llevó a los pensadores a reflexionar sobre la posibilidad individual de alcanzar la felicidad, por sí mismo y desde su individualidad. Este es precisamente el giro que el *período helenista* dio ante una realidad que le era adversa. Bajo este marco aparecerán dos escuelas filosóficas importantes (Epicureísmo y Estoicismo) y también escuelas menores como el *escepticismo* y el *cinismo*. Cada una de ellas, con respuestas a la interrogante que se cuestiona por la felicidad individual y personal, las mismas que pueden ser caracterizadas, y sobre todo diferenciadas en virtud de los elementos que consideraremos de inmediato.

a) Epicureísmo

Escuela fundada por Epicuro, quien padecía de frecuentemente resquebrajos en su salud, lo que sin duda influyó en la formulación de sus postulados filosóficos y de las críticas que recibió (Cardona, 2015). Los sectores más conservadores de la época despreciaron a los seguidores de este sistema de pensamiento por considerarlos hedonistas y entregados a los placeres sensuales y a los excesos de la carne. Nada más alejado de la realidad. El epicureísmo propone entender la felicidad, como *ausencia de dolor*. Esto no implica incurrir en excesos; por el contrario, Epicuro evitaba tales excesos puesto que estos son la causa de males y sufrimientos futuros. La felicidad, como ausencia de dolor se refiere tanto al cuerpo como a la imperturbabilidad del alma, postulado que comparten con el estoicismo y el cinismo, aunque cada uno desde distintos puntos de vista.

Resultaba escandaloso para la época que en *El Jardín*, huerto de propiedad de Epicuro en el que enseñaba sus doctrinas, se admitan esclavos, mujeres, concubinas y

cualquier persona interesada en estos preceptos. No se debe olvidar que Epicuro, antes de su retorno a Atenas, enseñó en la isla de Lesbos, de donde se derivan vocablos como *lesbiana* o *lesbianismo* o *lésbico*, se trataba de un lugar en el que se celebraba el amor entre mujeres y la autosuficiencia de ellas, en relación a los hombres. Recuérdese, si bien la mujer no era esclava, tampoco era considerada persona absolutamente libre, por lo que debía estar siempre en custodia de su padre, hermanos o esposo. En contrapunto, en la isla de Lesbos es notable la presencia contestataria de Safo, poetisa que precisamente ensalza el amor entre féminas.

Lo cierto es que los comportamientos de los epicureistas resultaban escandalosos por desafiar a las costumbres de la época y los valores tradicionalmente establecidos. Tanto es así, que Dante, en su *Divina comedia* condenó a Epicuro al sexto anillo del infierno por supuestas conductas depravadas y licenciosas. La mala fama de Epicuro puede derivarse del hecho de haber pasado temporadas extensas en cama y por vomitar con frecuencia. Esta realidad, a diferencia de lo que podían pensar sus críticos, no se explica por los excesos del líder del movimiento, sino a su deteriorado estado de salud que le impedía levantarse del lecho y le ocasionaba enormes problemas intestinales.

Esta situación personal llevó a Epicuro a comprender a la felicidad como la ausencia del dolor. De esta forma, el conocimiento moral se vuelve posible puesto que la experiencia sensible del disfrute y del pesar, pueden guiar a la conducta humana hacia su plenitud. Esta escuela compartirá con el estoicismo la idea según la cual, los dolores del alma son evitados por medio de su imperturbabilidad.

Epicuro nos recomienda una vida alejada de los avatares mundanos, sin excesos y sin grandes ambiciones, estas

prácticas humanas, si bien producen placeres intensos, aunque poco extensos, serán la causa de dolores futuros, de ahí, solamente un actuar prudente, racional y auto contenido puede cumplir con su objetivo de vida feliz, sin comprometer su situación posterior. Bajo este marco de pensamiento, el creador del Jardín, en sus *Máximas Capitales* que aparecen en la *Carta a Meneceo* sostiene: “El límite máximo de la intensidad de gozo es la supresión de todo dolor, y en donde hay gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez (Epicuro, Libro III).

Bajo esta línea argumentativa, Epicuro sostiene que una de las fuentes del dolor puede ser encontrada en el miedo. No obstante, el miedo en sí mismo no necesita de motivos racionales para perturbarnos. Por ejemplo, un epicúreo no ha de temerle ni a los dioses, ni a la muerte. A los primeros porque las deidades viven en un mundo intermedio entre lo celestial y lo terrenal, eso hace que los dioses estén preocupados de sus propios asuntos y no de los de los mortales. En el caso de la muerte, resultaría ilógico temerle, mientras estemos en el mundo, la muerte no aparecerá, porque está ausente. Cuando morimos es posible experimentar un gran dolor; no obstante, tratándose de un dolor del cuerpo, este no puede prolongarse por mucho tiempo. Ahora bien, al momento de morir perdemos toda sensibilidad, que no siendo capaces de experimentar dolor, y dado que la felicidad es la ausencia de dolor, no existe motivo alguno para preocuparse por este asunto.

Debemos señalar que el concepto de placer en Epicuro no se agota simplemente al cuerpo, que sin duda es capaz de experimentarlo, pero además de ellos, existen placeres del alma, placeres intelectuales que son los preferidos por el filósofo, en cuanto resultan ser los más eficaces en

la búsqueda de la felicidad individual. Para Epicuro, los placeres pueden ser: a) naturales, necesarios, b) naturales no necesarios y c) no naturales, ni necesarios. Los primeros se refieren a la satisfacción de necesidades básicas del cuerpo; por ejemplo, el hambre que produce dolor y la comida lo calma, pero el exceso de comida, vuelve a desencadenar el dolor; de ahí que la dieta será moderada, de tal forma que cumpla con el objetivo de satisfacer este tipo de necesidades.

Los placeres naturales no necesarios superan a los anteriores, no en los efectos que producen en el cuerpo, pero van más allá de la pura satisfacción de necesidades. Así, comer caviar y champaña cumple con la función de eliminar el hambre y la sed pero no es indispensable que lo consumamos en tanto una fruta fresca o pan y agua puede lograr el mismo objetivo, pero dado su costo mayor que tienen aquellos manjares, se requiere de mayores esfuerzos para procurárselos y esto podría perturbar el alma; por lo que no siendo placeres malos en sí mismos, pueden llegar a serlo puesto que podremos sufrir cuando tales bienes no estén disponibles.

Ahora bien, los placeres que sí constituyen un obstáculo para la felicidad, son aquellos que no son naturales ni necesarios; con ello, se refiere al honor, la riqueza, la gloria, el prestigio, el poder y otras ambiciones análogas. Estos placeres, además de efímeros son aquellos que no dependen de uno mismo sino del criterio que los demás se formen de nosotros.

En este punto, podría hacerse una suerte de paralelismo con la teoría moral de Arthur Schopenhauer (2008, IV) para quien los seres humanos nos constituimos en función de lo que tenemos (propiedad), lo que somos (intelecto, dones,

talentos, carácter) y lo que representamos (reputación). Para el filósofo alemán, tanto lo que tenemos y lo que representamos son causa de dolor y sufrimiento. En este caso, porque tener propiedad implica esfuerzos para crearla, incrementarla y conservarla; inversión de tiempo, desconfianza en las personas que nos rodean, un estado de alerta permanente que nos intranquiliza. Sin embargo, aquello que representamos es la fuente de mayor sufrimiento, porque nos mantiene atentos a todo lo que se dice de nosotros y no podemos controlar el pensamiento de los demás, adoptamos una forma de vida inauténtica que busca congraciarse con los demás para poder recibir su reconocimiento. No obstante, dado que es imposible que todas las personas de manera unánime piensen bien de nosotros o tengan la imagen que quisiéramos, nos pasamos la vida tratando de agradar, de refutar posibles calumnias, convencer y eso realmente nos sume en la desesperación y la tristeza.

Volviendo a la doctrina de la escuela epicúrea, y la propuesta de Schopenhauer, se nos recomienda pasar desapercibido por la sociedad, no inmiscuirnos en política, y por el contrario llevar una vida en retiro y en armonía con la naturaleza. En el caso de Schopenhauer, se aboga por una vida solitaria y austera; en tanto que, Epicuro prefiere una vida austera sí, pero llena de amigos, por lo que inclusive recomienda el ser capaces de dar hasta la vida. Evidentemente, y como lo veremos en seguida, en este aspecto difieren los postulados epiqueuristas de los estoicos para quienes la amistad viene a ser un bien secundario, aunque necesario para la coordinación entre humanos que hace posible una vida buena.

b) Estoicismo

La segunda gran escuela del pensamiento helenístico fue fundada por Zenón de Citio, quien impartía sus enseñanzas debajo de un umbral o *stoa*, de donde proviene el nombre de la escuela filosófica en cuestión. El planteamiento estoico puede ser tenido de cuño panteísta. Desde el punto de vista etimológico *pan* significa todo y *theos* que aluden a la idea de dios. Desde esta perspectiva, el panteísmo propone que todas las cosas existentes provienen de un *logos divino*, que es una realidad pensante de la que derivan todas las cosas existentes en el mundo, ordenadas en función de una ley natural que proviene de ese pensamiento trascendente. Al respecto, es posible hacer un paralelismo con el cogito cartesiano y con el racionalismo ético de Baruch Spinoza para quien “el Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante...” (1980, p. 71) que anida en todo lo que existe, existió y existirá.

Por otra parte, estoicismo es quizá la primera doctrina filosófica que plantea la existencia de una *ley natural* que nos rige como individuos y como parte de una creación en la que encontramos seres con quienes interactuamos y nos afectamos recíprocamente. Desde este enfoque, la felicidad individual ha de consistir en vivir de acuerdo con los postulados de esta ley natural, por provenir de una inteligencia divina es indiscutible y necesaria, oponernos a ella sería un sufrimiento absurdo puesto que el pensamiento divino lo ha predeterminado todo lo que habrá de acontecer. Así, el estoico, para ser feliz, debe despreocuparse de aquello que no depende de él y aceptar con aplomo y templanza todo lo que vive, sin cuestionarlo porque aun cuando no comprenda los designios del *logos divino*, confía en su infinita bondad y en su infalibilidad, por tanto el estoico comprende

que lo que experimenta es bueno para él, pese a que en ocasiones no lo parezca.

Para el estoicismo lo importante es el intento para hacer bien las cosas, pero en caso de fracasar no habrá de perturbarse por ello. Lo que ha de importarle es la tranquilidad del alma, aspecto que comparte con el epicureísmo, pero llevándolo a un nivel superior de total insensibilidad por el mundo.

Marco Aurelio, uno de los últimos y más grandes estoicos, en sus *Meditaciones* señala, para alcanzar la felicidad, hay que ser como una roca. Para Sharples (2009), ha de presentarse como un *monstruo frío* que no se inmuta ante los vaivenes de la vida porque acepta la ley natural, y es feliz porque la comprende, pero sobre todo porque la acepta, manteniendo imperturbable el alma (*ataraxia*) (Pascual, Tirado y Verdú, 2008). Entre los estoicos más notables podemos citar a Séneca,⁶ quien en sus *Siete libros de la sabiduría* cita, con admiración a Epicuro, aunque sus postulados se acercan más a la tradición estoica, en cuanto nos habla de vivir según la propia naturaleza, de aceptar el destino con gallardía y al sostener que lo bueno o lo malo solamente se da en la medida que es capaz de alterar la quietud de ánimo (2013, 34, 37 y 44).

Entre los aportes novedosos del estoicismo a la filosofía occidental, se destaca el haberse adelantado al psicoanálisis al hablar de una fuerza irracional o pulsión irracional que habita en el alma. Recordemos que la palabra *psique* proviene de alma y su análisis busca descubrir la causa de sus traumas (golpes) que explican la angustia de la mente.

6 Séneca nació en Córdoba-España en el año 4 antes de Cristo, fue político, filósofo, orador y un hombre de pensamiento y letras. Su muerte se produce por suicidio ordenado por Nerón, que fue uno de sus discípulos, pero que culpó a Séneca de participar en una conspiración en su contra.

A diferencia de los epicúreos, el estoico sabio no ha de permanecer apartado del mundo y ajeno a los acontecer político; por el contrario, debe estar cercano al poder para aconsejarlo y velar porque las decisiones que se tomen sean las más convenientes para alcanzar la felicidad en lo individual y colectivo.

c) Cinismo y Escepticismo

En lo que respecta a estos dos legados de pensamiento, podemos decir que más que una doctrina filosófica sistemática, el cinismo y el escepticismo proponen una actitud frente a la vida.

El *escepticismo*, doctrina fundada por Pirrón de Elis, fiel a su origen socrático no dudan en llevar la afirmación de “solo sé que nada sé”, al extremo y plantear que ni siquiera es posible saber que no se sabe, a diferencia de las dos escuelas mayores revisadas, que el conocimiento moral y de cualquier otra forma no es posible. Conocemos las manifestaciones de las cosas como se presentan, pero no podemos conocerlas lo que en realidad son. Se trata de una postura totalmente relativista en la que cada individuo ha de identificar lo que considera bueno o malo, y vivir coherentemente con estos pensamientos. Bajo esta tradición filosófica se puede encasillar el memorable el nombre de Miguel de Montaigne y de su frase “¿qué sé yo?” la misma que de alguna manera sintetiza su relativismo y su pensamiento. En palabras de Montaigne:

Cuando dicen «Yo ignoro», o «Yo dudo», añaden que ambas proposiciones desaparecen por sí mismas, junto con todo lo demás, a la manera que él ruibarbo empuja hacia fuera

los malos humores, y él mismo sale al propio tiempo. Tal estado de espíritu enunciase interrogativamente de una manera más segura, diciendo: ¿QUÉ SÉ YO?, que es mi acostumbrada divisa. (Montaigne, 2010, Libro II)

Finalmente, para los escépticos las costumbres han de respetarse, no porque sean verdaderas sino porque son útiles.

La tradición *cínica* nace en el genio de Antístesis, aunque su más célebre divulgador sería Diógenes de Sinope, quien se hizo discípulo de Antístenes aún en contra de su voluntad inicial. Cuenta la tradición que Antístenes no quería ningún discípulo y molesto por la insistencia de Diógenes levantó un palo que siempre llevaba consigo a fin de intimidarlo y que se fuera; no obstante, Diógenes se arrodilló ante él y le dijo que lo golpeará, pero que sepa que no ha de irse mientras piense que Antístenes tiene algo interesante que decir.

El cinismo propone que la única forma de alcanzar la felicidad es viviendo libremente, esto es de manera autosuficiente. La libertad es posible cuando la persona renuncia a todo aquello que no fuere estrictamente necesario para la preservación de la vida. En este sentido, Diógenes se arroja al mundo sin morada permanente y sin más que su túnica y un pozuelo para beber agua, artilugio que abandonó cuando se dio cuenta que podía beber agua sirviéndose de sus propias manos. Diógenes consideró que se puede alcanzar la felicidad si se pudiere vivir como lo hacían los perros, despreocupados por el mañana, con desprecio por el prestigio, los honores y la gloria; a los que igual que los epicúreos rechazan por ser fuente de intranquilidad y dolor.

La postura descrita, llevó a Diógenes a cuestionar los valores sociales establecidos, a satirizar y denunciar la corrupción social, a irrespetar a ricos, sabios y poderosos, lo que por supuesto le hizo adjudicatario del desprecio de los sectores conservadores de la polis, pero también, de la admiración de figuras prominentes como el propio Alejandro Magno, según lo exponen los cronistas de la época.

ESCUELAS	Felicidad	¿Cómo lograrla?	Amigos	Destino	Participar en política	Posibilidad de conocimiento moral	Respeto a la tradición
Epiqueurismo	Ausencia de dolor	Pasar desapercibido / evitar excesos, tentaciones y deseos	Rodearse de amigos	NO	NO	SI	NO
Estoicismo	Vivir bajo los postulados de la ley divina / imperturbabilidad del alma	Aceptar con aplomo lo que su destino le ha preparado	Contar con amigos porque son necesarios para coordinar acciones	SI	SI	SI	SI
Esepticismo	NO	NO	indiferente	NO	indiferente	NO	SI
Cinismo	Liberarse de lo que no es indispensable para vivir	Imitando a los animales que no tienen propiedad	NO	NO	NO	SI	NO

8. *Los siglos I - VII y el papel de la gracia en la ética de San Agustín.*

Después de la etapa helenística de la filosofía griega y la expansión alejandrina, aparece entre el siglo I y II el cristianismo, un grupo religioso o secta, de origen judío inspirado en una propuesta piadosa de igualdad, caridad y santidad de Jesús de Nazaret. Estos valores que eran opuestos a los habituales dentro del hegemónico Imperio Romano que se extendía desde la Península Ibérica, hasta Alejandría, en su momento, capital de Egipto y que dominaba gran parte del mundo conocido.

Durante estos siglos de gran plenitud imperial, los cristianos fueron perseguidos; no obstante, con la conversión del emperador romano Constantino, por influencia de su madre, el cristianismo no solo dejó de ser proscrito, sino que llegó a convertirse en la religión oficial de un imperio tradicionalmente politeísta. Lo cierto es que a la gran plenitud alcanzada por el imperio en este período denominado *Patrística*, le siguió su decadencia, que empieza con su división dual en imperio de occidente y de oriente, el debilitamiento de las fuerzas militares, la invasión bárbara y la disolución de la parte occidental del imperio y la proliferación de pequeños principados que configuran el modelo feudal que caracterizó a la edad media desde el punto de vista administrativo, jurídico y económico.

La fuerza del cristianismo define gran parte del pensamiento filosófico medieval, que encuentra en el neoplatonismo fundamentos racionales a la hegemónica fe.⁷ En este contexto, Agustín, obispo de Hipona, o San Agustín encuentra en el concepto de *gracia divina*, el sustento a los que sería su teoría ética y política.

Para San Agustín, la existencia de dios es evidente porque en nuestra mente mortal, limitada e imperfecta anida la idea de un ser inmortal, ilimitado y perfecto. Esta idea, al no poder ser generada por los hombres, demuestra la existencia de una sustancia pensante, dotada de atributos infinitos que la colocó en nuestra mente para que a partir de esta idea y de la búsqueda de la verdad que solamente reside en dios, alcancemos la sabiduría, que conlleva a la felicidad y a la salvación.

7 Entre los precursores más notables del neoplatonismo puede citarse a Plotino, para quien dios creó el mundo a partir de la nada; y como tal, constituye el principio, fundamento y medida de todas las cosas (Dal Maschio, 2015, p. 52).

Ahora bien, si dios existe como un ser infinitamente bueno, creador de todo lo que existe, y por amor a los hombres se le ha revelado, por medio de una idea innata, cabe preguntarse ¿cómo es posible la existencia del mal? Este es el tema que trasciende en la filosofía agustiniana y de la cual se derivan sus aportes a la historia de las ideas filosóficas. Dado que dios ha creado al hombre y a todo aquello que existe, se trata de un ente pensante que es efecto puro; es decir, no puede ser explicado por ninguna causa anterior ya que él es el principio y el fin de todo. Dios, siendo la causa de sí mismo no tiene obligación de legitimar su imperio ni su voluntad. Recuérdese por ejemplo, que en la Biblia, en el libro Éxodo III, 14, dios se llama a sí mismo: “yo soy el que soy”. Él es el válido por sí mismo, sustancia pura, por ser perfecta se presenta inmutable y eterna.

Ahora bien, puesto que dios lo ha creado todo, toda la sabiduría verdadera solamente puede anidar en él y el hombre, en su calidad de animal privilegiado, por haber sido creado a imagen y semejanza del ser divino y por estar dotado de un cuerpo y un alma racional, tiene la posibilidad de buscar en dios la verdad; y en consecuencia el goce infinito. Sin embargo, el cuerpo, que es inferior al alma puede ser tentado y arrastrado hacia los disfrutes mundanos, que lo separan de la verdad virtuosa y de su propia salvación. De esta forma, el mal se origina en el libre albedrío del que dios dotó al ser humano para su propia gloria. Sin perjuicio de ello, es este mismo bien conferido por dios al hombre lo que le permite decidir, dar la espalda a su creador, desobedecer los mandatos de su gracia, que es la verdadera ley natural, y entregarse al pecado que lo ha de degradar hasta confinarlo en su propia ruina.

Desde el pensamiento de Agustín de Hipona, el conocimiento de la verdad es posible por medio de dios, de ahí el camino hacia la sabiduría inicia por el creer, por la fe, lo cual le apertura el camino hacia el entender. El neoplatonismo agustiniano se hace manifiesto en la concepción sobre el alma. Para él, nuestra alma ya es poseedora de conocimiento innato, ya existen verdades que no han sido adquiridas por medio de los sentidos, sino colocados como un don, por *la gracia de dios*, muestra al hombre el verdadero sendero del bien, que conduce hacia su felicidad (San Agustín, 1999).

Nótese pues, la influencia de esta concepción para el racionalismo de René Descartes y de filósofos como Kant que defendía la posibilidad de encontrar en la mente aquellas ideas puras, es decir, están ahí sin haber sido incorporadas por medio de la experiencia (Kant, 2015). Entre estos conocimientos puros se ubica la moral, como construcción meta-física y su idea del imperativo categórico, que exige: "... actúa sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal" (Kant, 2014, p. 52).

Desde el punto de vista político, la idea de gracia divina repercute directamente en la idea del orden y del buen gobierno. Dios, como creador y principio de todo, es el autor de la ley divina y del camino que conduce a la verdad. El gobierno de los hombres llega a ser legítimo en tanto permita que los individuos alcancen el verdadero goce en el creador; de ahí que, la comunidad humana debe integrarse por seres que amen a dios, que sigan su ley y los preceptos bíblicos que permiten purificar su alma para devolverla a su morada original. Esta comunidad, denominada por nuestro autor como "Ciudad de Dios" (2008) le da título a la obra que contiene su teoría política. Esta doctrina dio sustento religioso y político al enorme poder que alcanzó la Iglesia

Católica en el período medieval. Tanto fue así, que sería el Papa el encargado de coronar a los reyes, simbolizándose así, el sometimiento del gobierno terrenal a los designios universales de la divinidad, representada en este mundo por la Iglesia.

En definitiva, el concepto de gracia divina es en San Agustín el eje articulador de su doctrina moral y política, sustento de su fe y de su aporte filosófico.

9. *Los siglos VIII - XIII. La acusación de panteísta la obra de Escoto Eriúgena.*

Con la caída del imperio romano de occidente, los territorios que lo conformaban, quedaron fragmentados en pequeños principados independientes entre sí, gobernados para el poder soberano de una sola persona. Durante los siglos del VIII al XIII se desarrolla la denominada escolástica, la misma que se suele dividir en Alta y Media (S. VIII-IX) está asociada con el oscurantismo, en virtud del predominio de la fe por sobre la razón; sin embargo, durante este período es posible identificar aportes importantes al pensamiento filosófico, pudiéndose distinguir algunos gérmenes del iluminismo e inclusive; indicios de cientificismo moderno dada su apuesta por el empirismo. Podemos citar a Averroes, pensador musulmán convertido al islam aunque de evidente influencia aristotélica, para quien la revelación invita a demostrar las cosas por medio de la razón.

En el año 800 el papa León III coronó emperador a Carlomagno, quien inició una alianza con el Vaticano a fin de reconstruir lo que fuere el imperio romano de occidente, sobre la base de una unidad política y espiritual. La estabilidad de este

periodo y las políticas del emperador generó un recrecimiento de las ciencias y el arte. Muchos autores verán en este período el *Renacimiento caroligio*, aunque para otras posturas, aun cuando se trate de un momento de crecimiento en este aspecto, no puede llegar a compararse, ni de lejos, a lo que fue el renacimiento florentino (Martínez Lorca, 2015).

No podemos dejar de hacer importante referencia al mundo árabe, convertido al islam y que a partir de medio oriente tuvo una expansión extremadamente rápida hasta el punto de haberse tomado la Península Ibérica y todo el norte de África (Cukar & Zabaleta, 2015). Así, una vez que los convertidos al islam dominaron territorio egipcio inició un proceso de estudio sobre los aportes griegos, retomando así la razón como el sitio de preponderancia en lo que se considera posible de ser conocido por los seres humanos. Al-Farabi, uno de los pensadores musulmanes más destacados en este sentido consideró que la ciudad perfecta debe basarse en la razón. Siguiendo a Aristóteles, hizo distinciones entre esencia y existencia, y entre seres posibles y necesarios. La preeminencia entre esencia y existencia o viceversa, será tema de discusión retomado por el existencialismo de autores como Kierkegaard, Heidegger y Sartre.

Bajo el contexto de disputa sobre la prevalencia de la fe sobre la razón o viceversa, se llegó a sumir que cada una de ellas evoca a distintas vías para alcanzar la verdad, por lo que no cabría establecerse una jerarquía entre estas; por el contrario, podría llegarse a establecer espacios de mutua colaboración. Así, la religión es más apta para el vulgo, dada su escasa capacidad de comprender racionalmente ciertos aspectos muy elevada abstracción. Por su parte, la filosofía estaría dedicada para los más ilustres por ser los más aptos para su comprensión.

La propuesta filosófica de Juan Escoto Eriúgena, sacerdote franciscano irlandés fue un incomprendido, además de haber sido condenado al destierro por parte del Rey Felipe IV, por haberse opuesto a su decisión de convocar a un Concilio para derrocar al Papa Bonifacio VIII. En Escoto no es difícil identificar importante influencia del neo-platonismo. Su propuesta filosófica puede ser resumida en cuatro aspectos de la realidad que explican la creación en su conjunto:

- a) Naturaleza que crea y no es creada (Dios)
- b) Naturaleza que es creada y crea
- c) Naturaleza que es creada y no crea
- d) Naturaleza que ni crea ni es creada

(Pascual, Tirado & Verdú, 2008).

Bajo este punto de vista, dios se presenta como causa primera y causa final de todo lo que existe. Siendo dios la naturaleza que lo ha creado todo, inclusive aquello que ha de seguir creando y configurando el mundo, puede concluirse que es la esencia de dios la que ha de estar presente en todas y cada una de las cosas que hay. Esta identificación de dios con la naturaleza y con todo lo que en ella existe hizo que su obra sea condenada por considerársela panteísta. Recordemos que desde su configuración etimológica, según se ha insistido, la palabra panteísmo, se deriva de dos voces griegas *pan* que significa totalidad y *theos* que significa dios. En ese sentido, el panteísmo es un sistema filosófico defendido por quienes consideran que en la totalidad del universo se encuentran manifestaciones del espíritu del creador.

10. La crisis de la escolástica: Ockham y el valor de la intuición.

Guillermo de Ockham (1284-1349) nace en el poblado que acompaña a su nombre, el mismo que se sitúa muy cerca de Londres. Fue sacerdote, aunque criticó agudamente a la Iglesia Católica y al Papado. En esta época, también los sacerdotes franciscanos criticaron la opulencia del clero, situación incoherente con las predicas de pobreza y austeridad de Jesucristo.

A estas críticas, se sumaron los cuestionamientos de Ockham sobre la galopante corrupción del Vaticano y sobre el poder temporal y terrenal que ejercía el Papado. Para el filósofo, el mandato divino que Jesús había dejado a sus discípulos y al sucesor de San Pedro se relaciona con la obligación de servicio y no la de ejercer poder económico o político, considerándolos atributos del estado. Podemos decir entonces, que Ockham, aunque se mantuvo fiel a la doctrina religiosa, fue uno de los pensadores pioneros del laicismo político que parte justamente con la separación entre Iglesia y Estado y la asignación de competencias distintas y excluyentes entre sí (Martínez Lorca, 2015). Este pensamiento lo llevó a ser acusado de herejía y a escapar para preservar su vida y su independencia intelectual.

El pensamiento cercano al laicismo tiene su paralelismo en su propuesta filosófica puesto que propone una separación entre fe y razón. Bajo esta premisa, Ockham puede ser visto como uno de los precursores de las ciencias modernas, que configuran el mundo durante la época del

renacimiento, develando además la crisis de la escolástica, cuyo postulado principal, proveniente del neoplatonismo agustino, que defendía la tesis según la cual para conocer, era preciso empezar por creer.

La influencia de Ockham en Copérnico, Kepler y Galileo, sobre los que nos detendremos en adelante, se devela en su propuesta metodológica que aspira al conocimiento certero de las cosas, tal y como son. Para Ockham, el conocimiento puede ser abstracto o intuitivo. En el primer caso, se trata de un conocimiento puramente especulativo que solamente existe en la mente de quien piensa en algo. Esta parte de su teoría puede ser apreciada en la *Suma de Lógica* (Ockham, 1994) en la que se ocupa del problema de *los universales* (el conjunto de individuos que comparten cierta características como bosque, en relación al conjunto de árboles) a los que se refiere como meros conceptos, que solamente existen en el entendimiento de cada persona y no como una realidad material. En esta línea de pensamiento, lo único que realmente existe es el objeto o ser individual.

Al ser individual es posible conocerlo por medio de la intuición que consiste en la apreciación directa y experimental del objeto (Pascual, Tirado & Verdú, 2008). No obstante, para llegar al conocimiento posible, es indispensable agotar un método, que suele caracterizarse con la imagen de una *navaja* puesto que trata de separar aquello que fuese accesorio o no fuese indispensable para entender el fenómeno estudiado. Esta propuesta metodológica que propone una *economía del pensamiento* tiene influencia directa en Copérnico, Kepler y Galilei en cuanto propone reducir el conocimiento a máximas o leyes causales cortas y comprensibles.

En efecto, para Ockham, la evidencia intuitiva (la intuición) es el único camino por la cual el ser humano puede llegar a un conocimiento certero y confiable. Esta postura revolucionaria para la época y la función misma de la intuición y la experiencia será retomada con gran suceso en el empirismo inglés de John Locke, George Berkeley, Thomas Hobbes; y, muy especialmente en la filosofía de David Hume.

11. Los siglos XV - XVI. Galileo Galilei y su importancia para la historia de la Filosofía.

Al revisar la propuesta filosófica de Guillermo de Ockham nos adelantábamos a decir que este autor puede ser señalado como un precursor determinante para el empirismo inglés; así como, un precursor de la revolución científica que le daría fisonomía al renacimiento. Este período de reflorecimiento del arte no religioso y de las ciencias encuentra en Nicolás Copérnico, Johann Kepler y en Galileo Galilei sus máximos exponentes. El primero de ellos, presentará la teoría que ha de conocerse como el “giro copernicano”; según la cual, la Tierra era uno más de los planetas que integran el sistema solar, siendo el sol el que se encuentra en el centro de este universo y los planetas, quienes giran a su alrededor, en forma circular. Este planteamiento heliocéntrico, se oponía radicalmente a la concepción geocéntrica del universo, según la cual, el sol y los demás planetas giraban alrededor de la tierra, siendo ésta el centro del universo por decisión de la divinidad.

Más allá de la disputa y de las graves consecuencias personales que sufrió Copérnico, por plantear una tesis contraria a las sagradas escrituras o las interpretaciones de las escrituras e inclusive al sentido común que nos engaña

al mirar al cielo puesto que no es posible sentir ningún tipo de movimiento de nuestro planeta, y por el contrario nos permite observar el aparente movimiento del sol;⁸ Copérnico llegó a tal conclusión por medio de la aplicación de cálculos matemáticos que es precisamente el espíritu del renacimiento, llegar a la verdad por medio de la razón, prescindiendo de preconceptos religiosos y mitológicos que fueron predominantes en lo que se refiere a la explicación del mundo y de los fenómenos que en él ocurren. A estos dos enfoques por los cuales se pretende explicar el mundo (mitológico y mecanicista) hemos de adjuntar el *enfoque organicista* planteado por Giordano Bruno, para quien la naturaleza era un organismo vivo. Este planteamiento llevó a Bruno a la hoguera de la Inquisición.⁹

Tan fértil fue la semilla sembrada por Copérnico, pero también por Ockham, que científicos como Kepler empezaron a formular sus descubrimientos en formato de *leyes fieles a cálculos matemáticos* y a la *economía del pensamiento*. Kepler

8 Los cálculos matemáticos que demostraban verdades contrarias al sentido común fueron bastante frecuentes en los estudios de Galileo respecto al movimiento. El florentino demostró que en caída libre, independientemente del peso y de la forma de los objetos, todos estos llegaban a destino en el mismo momento puesto que la fuerza de aceleración que les afecta es exactamente la misma. Así, Galileo planteó como ley que “todos los cuerpos livianos o pesados en caída libre están sujetos a la misma aceleración” (Romo, 2007, p. 245).

9 En el caso de Galileo Galilei, la Inquisición no fue indiferente a sus hallazgos científicos; no obstante, su sanción no fue la hoguera, ni la redacción de un texto contrario a las tesis que sostenía, sino que fue convocado a *abjurar*; es decir, a retractarse de sus postulados y a comprometerse a no volver a defender esas “falsas doctrinas”. Siendo anciano nuestro autor fue obligado a suscribir, de rodillas, un texto que en su parte esencial rezaba: “...juro que siempre he creído y, con ayuda de Dios, creeré en lo futuro, todos los artículos de la Sagrada Iglesia católica (...) por eso, con mi corazón sincero y fe verdadera, yo abjuro, maldigo y detesto los errores y herejías mencionados, y en general, todo error y sectarismo contrario a la Sagrada Iglesia; y juro que nunca más en el porvenir diré o afirmaré nada, verbalmente o por escrito, que pueda dar lugar a una sospecha similar contra mí...” (En Roma, en el Convento de Minerva, 22 de junio de 1633). Texto tomado del portal web oficial de la Universidad de Valencia (www.uv.es/ivorra/Historia/SXVII/Abjuracion.html, el 04 de diciembre de 2016).

corregiría el criterio copernicano sobre la rotación circular de los planetas, estableciendo que la trayectoria que siguen los astros es elíptica y que inclusive la Tierra experimenta procesos de aceleración y desaceleración en el trayecto. Esta conclusión se materializa en una incipiente formulación de una ley, que se adelanta a la ley de la gravedad de Isaac Newton y por medio de la cual, se trata de explicar la razón por la cual los astros se mantienen en sus órbitas, sin caerse, ni colisionar unos con otros; así como, el por qué los objetos son atraídos en dirección al centro de la tierra (Pascual, Tirado & Verdú, 2008).

Por su parte, Galileo Galilei llega a ser tan contundente en su fascinación por los números, que en “*El Ensayador*” llegó a afirmar que las matemáticas constituyen el *lenguaje del mundo*; o lo que es lo mismo, que el mundo está escrito en lenguaje matemático. El florentino consideraba que si existía un *logos divino* este podía ser comprendido por medio de la reducción de la realidad a esferas y patrones que pudieran explicarse numéricamente. En este aspecto, resulta evidente la influencia de Arquímedes y de los geómetras griegos (Serrano, 2001).¹⁰

Bajo este contexto, la importancia de Galileo Galilei, para la historia de la Filosofía radica en crear el método científico, de carácter *hipotético deductivo* lo cual le hace merecedor del título de padre fundador de las ciencias modernas. El método propuesto por Galilei parte de la observación; es decir, de la experiencia que será útil para

10 No podemos decir, de ninguna manera que hayan sido abandonadas tesis según las cuales, las matemáticas constituyen en lenguaje del universo; y por ello, son la clave para comprenderlo y explicarlo, al igual que a todo lo que en él existe. Por el contrario, filósofos contemporáneos como Alain Badiou, en su *Elogio de las matemáticas* (2016) aboga por una relación necesaria entre filosofía y matemáticas, puesto que la primera ha de buscar la verdad y la segunda le proporciona los axiomas universales para satisfacer su búsqueda, al menos en el ámbito de lo físico.

describir el fenómeno a ser analizado y descubrir sus patrones y uniformidades. Ahora bien, para explicar los fenómenos, entendidos como efectos, se requiere identificar las causas que los explican.

Para cubrir este objetivo, el investigador ha de plantear una hipótesis, a manera de ley, la ley más sencilla posible. En este aspecto vuelve a aparecer la *navaja* de Guillermo de Ockham y su propuesta de *economía del pensamiento*. La hipótesis como una formulación *a priori*, puramente especulativa no otorga un conocimiento confiable sobre el objeto de estudio pero otorga al científico una guía, puesto que habrá de retomar la observación experimental a fin de comprobar la veracidad de la hipótesis, sea para elevarla a la categoría de ley, adecuarla, reformularla o desecharla, por evidenciar su falsedad.

El método es denominado *hipotético-deductivo* porque parte de la formulación de una hipótesis, bajo la estructura consecuencialista de ley (si x , entonces y). Una vez que la hipótesis fuese demostrada empíricamente, aparece el componente deductivo puesto que la hipótesis, ahora elevada al status de ley, establece un criterio general que puede aplicarse a casos específicos, produciendo el mismo resultado en todo acontecimiento análogo. Así, la ley científica se coloca en posición de premisa mayor, el hecho que ratifica la ley se sitúa en el espacio de la premisa menor y la conclusión no podrá ser otra que el resultado previsto silogísticamente.

Así, por tratarse de un razonamiento que parte de enunciados generales y desciende a los casos particulares para explicarlos, el método científico es además de hipotético, deductivo. Estos tres pasos son denominados por el autor

como: a) resolución, b) composición y c) comprobación experimental (*falsación*)¹¹ y su influencia se extiende a las ciencias exactas, a las ciencias naturales e inclusive a las ciencias sociales; siendo importante destacar la incorporación de demostraciones cuantitativas de la hipótesis en todas estas ramas del conocimiento humano, de ahí que Galilei por su propuesta epistemológica revoluciona la ciencia, otorgándole la fisonomía que conserva hasta hoy.

12. Descartes y la característica esencial del racionalismo.

René Descartes (La Haya 1596-1650) es identificado como el padre del racionalismo. Esta propuesta filosófica plantea como eje central de reflexión a los medios por los cuales es posible llegar al conocimiento de la verdad, por lo que podemos hablar de una propuesta de carácter epistemológico. El racionalismo, en su búsqueda de la verdad, parte de principios intuitivos por la sola luz de la razón que permiten al sujeto conocer esas máximas generales, a partir de las cuales ha de deducir otras verdades que de aquellas se deriven. Desde este punto de vista, Descartes y el racionalismo parten del sujeto que conoce y que encuentra en su mente verdades innatas; es decir, que habitan la razón desde siempre y que hace posible establecer cadenas lógicas de afirmaciones, cuya veracidad se desprenden unas de otras de forma estable y necesaria. En definitiva, se puede decir que el racionalismo reconoce en la razón humana la fuente del conocimiento, y en el método la guía hacia la verdad (Pascual, Tirado & Verdú, 2008).

11 Epistemólogos como Karl Popper, la *falsación* consiste en un proceso por el cual se busca desvirtuar una tesis que ha sido demostrada. Así, la misma tesis ha de contribuir con las variables que la sustentan pero que podrían develar falacias y errores que terminen por objetar la tesis expuesta (Popper, 1994).

Para Descartes, el conocimiento está al alcance de cualquier persona que pueda ser capaz de dirigirse con rigurosa observancia de un método detallado y progresivo. Nótese la importancia de la influencia del cientifismo metodológico moderno, especialmente rescatado de Galileo Galilei. Para nuestro autor, el método es aplicable a cualquier forma de conocimiento humano toda vez que él parte de la premisa según la cual el conocimiento humano constituye la unidad, que nace de la mente y que, de acuerdo con los objetos de estudio puede ir especializándose. No obstante, al partir de verdades que son inherentes a la mente humana, toda forma de ciencia se origina en la razón, a partir de lo cual se ha de deducir verdades más específicas e individuales.

Descartes en sus *“Reglas para la dirección del espíritu”* ensaya un concepto de método, al decir: “entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero y, no empleado inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello que es capaz.” (Descartes, 1996). El método cartesiano inicia con la duda, y como consecuencia de ello plantea no asumir como cierto aquello que no fuese evidente al raciocinio humano.

La cultura, las enseñanzas de preceptores y las creencias no deben ser desechadas del todo porque nos sirven provisionalmente para guiarnos en el mundo; no obstante, no podemos conceder veracidad a aquello que no ha sido deducido necesariamente de una idea innata incuestionable. Así, Descartes propone dudar sobre todo, inclusive sobre la verdad revelada de la existencia de dios, a la que llega por medio de deducciones lógicas, mas no por la sola acción de la fe y confianza en la Iglesia Católica

como habría de asumirse desde la religión dominante. En tal sentido, Descartes rechaza el criterio de autoridad que fue el predominante durante la escolástica.

En el *Discurso del método*, nuestro autor sintetiza su método en cuatro máximas generales: a) no aceptar jamás ninguna cosa por verdadera que yo no conociese evidentemente como tal; b) dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y se requiera para resolverlas mejor; c) conducir ordenadamente los pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender gradualmente hasta a los conocimientos de los más compuestos; y d) hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que pudiésemos estar seguros de no omitir nada (Descartes, 2013).¹²

Paradójicamente, es posible encontrar en Descartes algunos paralelismos con la filosofía escolástica de San Agustín, conforme puede observarse en el camino que lleva a Descartes a comprender su propia existencia y la existencia de un dios lleno de bondad. Si Descartes duda de todo, evidentemente no puede dudar que duda. Por su parte, la duda es una forma de pensamiento que debe estar contenida en alguna cosa, que podría identificarse como cuerpo. Así, si existe duda, existe pensamiento y existe ese algo que piensa. Como la duda no puede estar contenida en la nada, ese algo que piensa, existe. Si yo dudo, es porque pienso y si pienso es porque existo. Pienso, luego existo. Puedo dudar de mi forma, de mi cuerpo, de si el mundo es como lo veo pero

¹² En este punto, resulta necesario recordar las críticas de Leibniz a Descartes en virtud de la generalidad de sus preceptos. Para Leibniz, también representante de la filosofía racionalista, si Descartes fuese farmacéutico recomendaría, tomar lo necesario, mezclar según el procedimiento adecuado y suministrar el antídoto en las dosis convenientes. Es decir, se trata de una propuesta extremadamente ambigua para ser considerada rigurosa.

no puedo dudar que soy una cosa que piensa (*res cogitans*) (Descartes, 1977).

Por supuesto, no solamente existe duda en mi razón, también existe la presencia de una idea de la perfección y de un ser que cuenta con tal atributo. Asumiéndonos como seres imperfectos y finitos, nuestra mente limitada no pudo haber generado la idea de algo ilimitado, perfecto e infinito, sino que un ser que cuentan con estas características la ha colocado en nuestra mente. Ahora bien, este ser que también es una cosa que piensa y que lo hace desde su perfección (desde un logos divino) me ha creado, ha puesto en mi mente las ideas para conocerlo. Este ser es dios y su infinita bondad no puede engañarme porque el engaño sería una imperfección para quien es el cúmulo de todas las virtudes. Por tanto, si dios, el verbo que fue primero, nos ha creado y ha colocado en nosotros la facultad de pensar, además de haber incorporado en nuestra mente ideas como la de su propia existencia, nos ha dotado de la posibilidad de conocer la verdad, tal cual es.

Desde este punto de vista, Descartes ve en la razón el único camino confiable hacia la verdad. Por el contrario, se permite desconfiar de la información que obtenemos por medio de los sentidos puesto que éstos, a diferencia de la razón, nos pueden inducir a engaño. Por ejemplo, al mirar a las estrellas podríamos pensar que titilan, al igual que si miramos un lápiz sumergido a la mitad en un vaso con agua, podríamos concluir que el agua quiebra al lápiz. Sin embargo, al analizar las situaciones propuestas desde la razón, apreciaremos que se trata de un efecto visual generado por el principio de refracción de la luz que al cambiar de dirección la trayectoria de la luz produce la ilusión óptica que nos induce al error, y por tanto a aceptar como verdadero

alguna falsedad. “Creo que todos los errores que se cometen en las ciencias provienen solamente que desde el comienzo juzgamos con demasiada precipitación y admitimos por principios cosas evidentemente oscuras de las que no tenemos ninguna noción clara y distinta” (Descartes, 2013, p. 135).

Pese a partir de la duda, la filosofía de Descartes no puede ser categorizada como escéptica; por el contrario, la duda en Descartes es *metódica* e inicia el camino hacia el conocimiento. El escepticismo, por el contrario, propone la imposibilidad de llegar al conocimiento cierto puesto que la verdad dependerá de cada persona y de cada punto de vista, lo que sumerge al conocimiento en un relativismo. Por el contrario, para Descartes no solamente es posible llegar a conocer la verdad, sino que además la verdad es única aunque nuestros sentidos puedan percibir cosas distintas. Sin embargo, la razón, o sentido común, que es la fuente principal de conocimiento cierto no puede engañarnos porque parte de preceptos que son comunes a todos los seres racionales.

En este sentido, si a partir de estos axiomas se llega a conclusiones distintas o contradictorias, es porque en alguna parte del razonamiento se ha incurrido en un error, y no porque exista más de una verdad puesto que a la luz del *principio general de no contradicción* una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Los errores para Descartes se derivan de la defectuosa aplicación del método riguroso. Es importante destacar la influencia del pensamiento matemático en nuestro autor, al que admiró como el prototipo más excelso de pensamiento racional (Xiol, 2015). Al igual que en las matemáticas, se parte de verdades puramente mentales y siguiéndose un

proceso de deducciones necesarias se ha de llegar a un único resultado posible. En consecuencia, el método cartesiano es intuitivo intelectual porque parte de ideas innatas que habitan en la razón humana; y es deductivo porque a partir de esas ideas innatas generales, se puede llegar a conocimientos particulares. Bajo este concepto general, la metafísica, para Descartes, es el fundamento de las ciencias.

Se trata entonces de una postura epistemológica opuesta al empirismo que se presenta intuitivo sensible porque considera que el único conocimiento posible es el que llega a nosotros por medio de la experiencia, siendo además inductivo puesto que frente a la experiencia que se deriva de la observación de varios casos particulares, se puede llegar a establecer patrones de comportamiento. Por ejemplo, la única forma de conocer que el fuego quema es acercándonos a una llama encendida u observando incinerar varios objetos o por medio de una quemadura propia. Así, para empiristas como Hume, son estos casos individuales lo que nos ofrecen la experiencia necesaria para comprender que cualquier objeto que entre en contacto con el fuego, habrá de transformarse.

Finalmente, y pese a su racionalismo, Descartes no elimina del todo a la experiencia como un apoyo para la razón en la incesante búsqueda de la verdad puesto que, en algún momento es necesario que las verdades intuitivas entren a verificación práctica. Por ejemplo, si se llega a la conclusión que la sal impide el congelamiento del agua, será necesario encontrar las condiciones que permitan demostrar la veracidad del razonamiento.

13. El racionalismo: Spinoza, Leibniz y las razones que apoyaba Spinoza para defender a la democracia como el mejor sistema de gobierno.

Baruch Spinoza (2007), pensador racionalista holandés del Siglo XVII, que al igual que Descartes desconfió de las experiencias sensoriales como medio para la adquisición de conocimiento puesto que considera que los sentidos nos pueden engañar. Así, en su *Tratado de la reforma del entendimiento* propone un método por medio del cual pretende demostrar que el conocimiento es la unión que tiene el alma con toda la naturaleza. Para Spinoza (2007) el verdadero conocimiento está en dios porque al ser el *logos creador*, es el ser que todo lo sabe, y dado que nuestra alma cuenta con parte de esta esencia divina, contamos con la potencia necesaria para llegar a comprender la verdad.

Spinoza fue tildado de panteísta¹³ por su doctrina según la cual la naturaleza y todo lo que existe es una derivación del *espíritu absoluto* que es Dios. En este sentido, todas las almas y todos los seres son manifestaciones imperfectas y finitas de la divinidad, lo que hace que dios aglutine en su esencia toda la realidad, siendo el único ser que no deriva de ningún ser anterior, sino de sí mismo.

Resulta curiosa la concepción de Spinoza sobre dios puesto que si bien es la esencia creadora o logos divino, de la que derivan todos los entes, se trata de un dios que no trasciende al mundo (1980); es decir, no concibe a dios como un ser que está fuera de la creación sino que es uno con ella; y

13 Panteísmo es un término derivado de dos vocablos griegos: *pan* que significa todo; y *theos* que significa dios. Así, podríamos decir que panteísmo es la posición filosófica que identifica a toda la realidad con dios.

puesto que la suma de las partes que habitan en cada ser, son iguales al todo que es la esencia pura o dios, al desaparecer el mundo, dios desaparecerá con él.

Para Baruch Spinoza, el hombre, al ser una de las manifestaciones de dios y por haber sido creado por él con cuerpo y alma, no tenía nada que repudiar de sí, aun cuando se asuma como un ser lleno de pasiones y deseos (Zourabichvili, 2014). Si dios lo ha creado así y si su providencia es absolutamente buena, no hubiera llenado al hombre de pasiones para condenarlo para la eternidad. La figura de dios en esta tradición filosófica es mucho más compasiva, alegre cercana al hombre. Esta línea de pensamiento acarreó para el filósofo serias enemistades con las facciones más retrógradas del judaísmo ortodoxo, quienes inclusive llegaron a atentar contra su vida.

Desde el punto de vista político, Spinoza adhirió a la causa del partido republicano y liberal de Jan de Witt, lo que le valió el repudio de la comunidad judía de la que era originaria, hasta el punto de ser excomulgado y recibir el "*cherem*", que consistía en la más severa de las tres clases de maldiciones judías. El *cherem* reza:

(...) Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borraré su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. (Spinoza & Blyenbergh, 1664)

Spinoza fue un convencido de las teorías pactistas del gobierno civil. Para este autor “cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (1980, p.131). No obstante, para aferrarse en su deseo de permanecer, el ser humano debe entrar en relación con otras personas y cosas, que le afectan y lo reconstruyen como un ser renovado, o terminan por destruirlo. Desde este punto de vista, las relaciones humanas que son la base de la política, se establecen entre seres igualmente imperfectos por ser materia e igualmente divinos por ser portadoras del alma que es parte de la esencia de dios creador y bueno (Deleuze, 2009).

Como consecuencia de ello, la democracia representaba para Spinoza el único sistema de gobierno capaz de garantizar las relaciones necesarias entre seres libres e iguales, además de ser interdependientes por necesitar los unos de los otros para la conservación de su vida, para perseverar en su ser. La democracia se presenta, entonces como un modelo de vida en común capaz de asegurar la paz por medio del respeto a las leyes que son producto de la racionalidad que se alimenta e impone por medio del debate; y como tal, constituyen la expresión de la libertad de los ciudadanos.

14. El siglo XVIII. Locke y la separación de poderes.

John Locke, junto a David Hume y George Berkeley constituye uno de los más importantes exponentes de la filosofía empirista inglesa del siglo XVII-XVIII. Esta corriente del pensamiento, coetánea aunque opuesta al racionalismo al que nos referimos al revisar la propuesta de Descartes, no parte del sujeto cognoscente, sino del objeto que puede llegar a ser conocido. Desde este punto de vista epistemológico, el

empirismo sostiene que la única posibilidad de conocimiento cierto y confiable radica en la experiencia; es decir, en aquellos objetos y sensaciones que podemos percibir por medio de los sentidos, y que son capaces de establecer relaciones necesarias entre causas y efectos.

Además de sus reflexiones en cuestiones del conocimiento, Locke es el padre de unas de los planteamientos teórico-políticos con mayor influencia en nuestras repúblicas contemporáneas, no solamente por ser opuesto a un régimen absolutista de gobierno que fue el defendido por Thomas Hobbes, son también por ser indiscutiblemente el creador de la idea según la cual las personas somos libres e iguales, y titulares de derechos que son anteriores al Estado y a cualquier tipo de régimen civil. Este último planteamiento constituye el germen de la propuesta liberal que origina un concepto incipiente de derechos humanos y rompe definitivamente con la idea de que alguien gobierna por designio e incuestionable voluntad divina.

Desde el punto de vista del régimen de gobierno y para fines puramente académicos estableceremos paralelismos y contrapuntos con la teoría política de Hobbes, especialmente en lo que respecta a su obra cumbre denominada *El Leviatán* (1982). Para este pensador, también británico, los seres humanos, en estado de naturaleza¹⁴ llevaron una vida salvaje, miserable, corta y llena de peligros. Para llegar a tal conclusión, Hobbes caracteriza al ser humano como una bestia violenta y egoísta que no dudará en someter o aniquilar a otra persona que pudiera oponerse a sus apetitos, o que dispute algo que ambos deseen.

14 Tanto en la teoría de Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Nietzsche y otros, el *estado de naturaleza* se refiere a una situación social originaria e ideal en la cual no existía ningún sistema de gobierno, ley o poder civil establecido.

En palabras del autor, “mientras los hombres están naturalmente afectados y poseídos por un ardor violento de deseo, pasiones y fantasías, las leyes los restringen y los alejan de aquellas acciones y pensamientos, que desencadenarían todo tipo de peligros y de daños...” (Hobbes, 2006, p. 109). Por esta razón, Hobbes sintetizó su concepción pesimista del ser humano al decir que *el hombre es el lobo del hombre*. Esta situación coloca al ser humano en un estado de guerra permanente; y en consecuencia, lo condena a condiciones de permanente riesgo de perder su vida.

Para salir de este estado de barbarie y terror, la comunidad de seres humanos se reúne, y por su propia voluntad deciden renunciar a sus derechos naturales, a fin de someterse a un poder llamado Estado para que éste, como si se tratase de un *gran leviatán* (monstruo mitológico) asuma todas las potestades, limite todas las libertades y gobierne sobre sus súbditos sin ninguna restricción; todo esto, a cambio de establecer un orden que garantice la defensa de la vida de los miembros de la comunidad. En tal sentido, la propuesta de Hobbes es absolutista porque el leviatán solamente podía ser gobernado por una sola cabeza, que asuma todos los poderes; el de legislar, de juzgar, de ejecutar la ley y monopolizar cualquier otra facultad que fuese necesaria para cumplir con el mantenimiento del orden.

Por otra parte, y como el rey actúa en representación de los súbditos, que suscribieron el pacto inicial, éstos no tienen derecho a exigir u oponerse a las actuaciones del gobernante, y mucho menos cancelar el contrato social porque el acuerdo es único e indisoluble. Dada la concepción voluntarista este tipo de planteamientos, se les otorga el nombre de *teorías contractualistas o pactistas*.¹⁵

¹⁵ Un elemento crítico para el contractualismo está en su propia esencia voluntarista. Si un contrato es ley para las partes, no tiene sentido que obligue a

En el caso de John Locke, también se recurre al idealizado *estado de naturaleza*, en el que los seres humanos no están limitados por ninguna autoridad o ley en la satisfacción de sus apetitos. No obstante, como las libertades eran ilimitadas, solamente el más fuerte podía ser considerado libre por tener la posibilidad real de someter al más débil y controlarlo. Para Locke, el arbitrio del más fuerte rompía con las características de igualdad y libertad que tienen las personas en el estado de naturaleza. Así, para garantizar la igualdad y la libertad de todos y no solamente del más fuerte, es necesario que la sociedad se reúna y suscriba un compromiso de limitar sus arbitrios y someterse a la ley.

A primera vista, podría pensarse que se trata de un contrasentido que Locke proponga que el sometimiento a la ley tenía como objetivo alcanzar la tan preciada libertad; no obstante, y puesto que se trataba de una ley creada por el pueblo, por medio de sus representantes en el Parlamento, se planteaba el sometimiento voluntario a una normativa autoimpuesta. Por otra parte, y dado que el ser humano antes de crear cualquier forma de gobierno civil posee derechos (vida, integridad, libertad y propiedad), el gobierno civil tiene como fin último garantizar el ejercicio pleno de los derechos ya que tales prerrogativas no nacen del Estado, ni de la ley, sino de una ley natural anterior y superior al gobierno de los hombres.

La importancia de la propiedad como derecho natural común a los seres humanos tiene una enorme importancia en la teoría jurídica de Locke, por constituir un medio para la conservación de la vida. La posibilidad de conservar aquello personas que al momento en que el contrato se suscribió ni siquiera había nacido (Sáchica, 1997). No obstante, puede decirse también que al hablar de pueblo soberano, nos referimos en un sentido intergeneracional. De esta manera se junta la voluntad de los antepasados, con los miembros actuales que refrendan el pacto al sentirse parte de él (Nogueira, 2007).

que fue legítimamente adquirido por el trabajo de alguien no puede ser arrebatada porque nos devolvería a la ley del más fuerte. “La propiedad de sus frutos se inicia con el acto de recoger los que son comunes, sacándolos del estado en que la naturaleza los dejó; de nada serviría, sin ello, la dehesa común. (...) el trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ella mi propiedad” (Locke, 1990).

La presencia de tales derechos implica que la ley debe ser un instrumento para alcanzar este objetivo, pero a diferencia de Hobbes, el contrato social de Locke puede disolverse cuando el estado incumple con sus obligaciones de garantía de derechos, puesto que en la concepción de este autor, no se trata de un contrato unilateral de obediencia sino de obligaciones y responsabilidades mutuas entre gobernantes y gobernados. Además, no se trata de renunciar a los derechos naturales porque implicaría dejar de ser personas libres e iguales, se trata simplemente de limitarlos para que puedan subsistir con los derechos de los demás. Bajo esta inspiración, por ejemplo, Immanuel Kant (2014, cap. III) define al derecho como las reglas que permiten que el arbitrio de uno sea compatible con el arbitrio de los demás.

Ahora bien, como se trata de un gobierno conformado entre personas libres e iguales, todos tienen derecho a participar en la toma de decisiones; sin embargo, por razones de efectividad, es necesario que el pueblo nombre a sus propios representantes a fin que todos los sectores de la sociedad participen en la creación de las leyes. Una vez creada la ley por obra del poder soberano del pueblo, se ve ineficaz que esta misma Asamblea tome las medidas administrativas necesarias para que se cumplan los

designios legales; de ahí que exista la necesidad de nombrar a un administrador que sea el llamado a ejecutar la ley. Este sería pues el antecedente de la creación del Poder Ejecutivo y de la construcción de modelos Presidencialistas, a partir del modelo estadounidense.

El poder ejecutivo no puede extralimitarse en sus facultades puesto que sus competencias solamente pueden ser creadas por ley y puede ser destituido por el propio parlamento por exceso o defecto en el cumplimiento de la Constitución y la Ley. Locke es contrario al absolutismo puesto que este sistema de gobierno implica la sumisión de las personas a la ley, pero no del gobernante, quien pasa a ser el mayor peligro para la defensa de los derechos naturales puesto que además de quedar libre, es aquel que ha de acaparar todos los poderes, incluyendo el uso de la fuerza militar lo que podría tentarlo para el ejercicio abusivo del poder, eliminando en consecuencia la libertad de los demás que es el espíritu esencial del pacto político.

No debemos olvidar que John Locke fue un político activo, aristócrata que defendió con gran entusiasmo la corriente parlamentarista, según la cual hasta la Monarquía debía someterse al derecho (Monarquía Constitucional). Esta tesis finalmente llegó a instalarse en el sistema inglés a partir de 1688, con el triunfo de la denominada Revolución Gloriosa que culminó con la coronación de Guillermo de Orange. El modelo político que surgió de la mentada revolución podría resumirse bajo el adagio, *el rey reina, pero no gobierna* (Navas & Navas, 2005).

En este punto, no podemos dejar de mencionar a Edmund Burke (1729-1797), pensador y político irlandés, defensor del parlamentarismo representativo, que al igual

que David Hume, dedicó buena parte de su obra política a la defensa *de la independencia del Parlamento*, frase que dio nombre a uno de sus ensayos político más emblemáticos. En esta contribución Burke llegó a sostener que si la Cámara de los Comunes dependiera del mismo modo del rey, y si sus miembros solamente tuvieran propiedad por concesión real, sería el rey quien gobernaría de manera absoluta, con todos los perjuicios que esto provoca en las libertades conquistadas por el pueblo inglés (Hume, 2010).¹⁶

En el caso de Burke, los verdaderos derechos de los que gozan los seres humanos son aquellos que se derivan de la tradición de sus propios pueblos. Se trata de un teórico conservador que se opuso radicalmente al proceso de la Revolución Francesa por considerar que los cambios violentos eliminan lo bueno y lo malo de los regímenes anteriores, siendo más partidario de cambios graduales y evolutivos. Burke, al igual que Locke defendió el modelo parlamentario porque tal estamento era el que conocía las costumbres y el espíritu de los pueblos y como tal garantizaba que los ciudadanos sean

16 Recuérdese que Inglaterra, junto a Israel, es uno de los estados que no cuentan con una Constitución escrita, como ocurre en la mayoría de los estados contemporáneos. Esta realidad no puede llevarnos a pensar que Inglaterra carece de una Constitución política en el sentido material. Por el contrario, los derechos, libertades, garantías, distribución del poder y demás tópicos que son propios del constitucionalismo han sido establecidas jurisprudencialmente; es decir, por medio de pronunciamientos realizados por las máximas autoridades judiciales, que caso a caso van incorporando, adaptando y actualizando los principios en los que sustenta en derecho constitucional inglés. La razón que llevó a los Estados Unidos de América a redactar la primera constitución escrita de la historia fue la necesidad de alcanzar seguridad jurídica por cuanto se debate en función de un texto que es o que puede ser conocido por todos. En el caso inglés e israelí, la seguridad jurídica está garantizada por una tradición normativa milenaria y por el respeto que culturalmente se tiene a la tradición y a la historia de sus pueblos. Desde esta perspectiva, bajo este esquema, contar con una norma escrita de esta naturaleza implicaría dejar muchos temas sin regular, detener la evolución natural del derecho y desconocer el valor de la tradición como reguladora de conducta y como portadora insustituible del espíritu inglés (Sáchica, 1997).

sus propios legisladores, lo cual es un atributo de verdadera libertad civil y política, además de un reconocimiento de la igualdad entre los hombres (Burke, 1986).

Por otra parte, y dado que los particulares están sometidos a la ley, éstos no pueden ser jueces de su propia causa, como ocurre en el estado de naturaleza, en el que cada quien establece los medios para resarcirse o vengarse de cualquier acto que considerase injusto (Aguilar, 2015). Es por ello que, parte del contrato social señala que los particulares renuncian al derecho de hacer justicia por mano propia, delegando esta potestad al Estado, quien establecerá jueces técnicos y probos para que impongan en cada caso las razones de la ley y garanticen la presencia del orden civil en todo territorio.

Así, para Locke se hace indispensable separar los poderes propios de la soberanía, a fin que toda forma de poder público o privado se someta a la ley, que es creada por el pueblo, para la tutela de sus derechos naturales, tesis que será ampliamente desarrollado por Montesquieu en su *Tratado sobre El espíritu de las leyes* (1980) y que será uno de los pilares del republicanismo y del constitucionalismo contemporáneo (Locke, 1998).

15. El empirismo inglés: Berkeley, Hume, lo propiamente universal y el término o idea.

David Hume (1711-1776) junto a John Locke y a George Berkeley, es uno de los mayores exponentes del empirismo inglés. En términos muy generales, la propuesta gnoseológica del empirismo se centra en la experiencia como la única fuente de conocimiento verdadero. A diferencia del racionalismo

que parte del sujeto que conoce y de las ideas innatas que encuentra en su mente, los autores empiristas originan su reflexión en el objeto que se muestra y que llega a ser percibido por los sentidos que crean recuerdos e ideas que configurarán la única forma de conocimiento posible.¹⁷ Para Hume:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas que denominaré IMPRESIONES E IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos... (Hume, 2008, p. 43)¹⁸

El pensador escocés, influenciado por la propuesta científica de Isaac Newton, encontró en las leyes físicas de la naturaleza el modelo para la creación de una ciencia sobre la naturaleza humana a partir de la cual se derivarían todas las formas de conocimiento posible para los seres humanos. Evidentemente, si el conocimiento proviene de la experiencia, serán los sentidos los que proporcionarán

17 El problema de la existencia de Dios, para Hume es algo que ni siquiera debe inquietar al filósofo puesto, que aun cuando pudiese existir, se trataría de una experiencia imposible que por el solo hecho de ser tal, no podemos llegar a conocer presentándose así como una reflexión infructuosa.

18 Algunas crónicas sobre la vida de David Hume hablan del fracaso que fue para el autor que la que quizá fue su obra capital *Tratado sobre la naturaleza humana* haya tenido tan poco reconocimiento y difusión, en momentos de necesidad económica para el autor y su familia. Pese a ello, su labor como historiador de Inglaterra lo convirtió en una celebridad sobre todo en Francia donde fue adulado por príncipes y damas que lo trataron como un oráculo, que causaba fascinación especialmente por su figura regordeta, tan ajena a la estampa de un intelectual (Strachey, 2009).

la información necesaria al sujeto que conoce. No obstante, como estos sentidos pueden engañarnos, Hume cree que el conocimiento humano es puramente probabilístico, puesto que solamente somos capaces de conocer lo que nuestros sentidos nos lo permiten. Siendo así, y puesto que el sol ha iluminado en el día durante milenios, lo más *probable* es que mañana lo siga haciendo.

En estos razonamientos se puede evidenciar en Hume una tendencia hacia el *escepticismo* y al *fenomenismo*. En el primer caso, porque es posible que no podamos llegar a conocer la verdad sobre las cosas, sino únicamente aquello que es captado por nuestros sentidos; de ahí, que no podríamos hablar que las cosas son tal y cual creemos que son.

El *fenomenismo*¹⁹ de este autor se hace patente en cuanto los sentidos solamente son capaces de conocer los aspectos de la realidad que se nos muestran, lo que se deja apreciar, lo que puede crear impresiones; por tanto, podría ocurrir que ciertos elementos, siendo reales, no formarían parte de nuestra acervo del saber en cuanto no sea posible captarlos de manera sensible. Este aspecto, fue desarrollado por Immanuel Kant al referirse al fenómeno como una parte de la verdad cuyo conocimiento experimental es posible, frente al *nómeno* que constituye esa experiencia imposible por estar oculta a las humanas percepciones.

De este razonamiento se ha de derivar una epistemología basada en el método inductivo, que es aquel

19 La fenomenología es la rama de la filosofía que se refiere al fenómeno; y éste, atendiendo a su origen etimológico se refiere a aquello que se muestra, lo que se hace evidente en presencia, que por exclusión no quiere decir que necesariamente sea lo existe verdaderamente (Hume, 2013, p. 66)

que parte del estudio de casos particulares y al encontrar patrones similares en tales objetos puede considerar que otros individuos similares compartirán tales características. Por ejemplo, si cada vez que el cielo se cubre de nubes y corre viento, llueve; es muy probable que sepamos que va a llover porque observamos cargado el cielo y sentimos la brisa correr.

En este orden de ideas, Hume retoma el problema de *los universales*, pronunciándose partido del nominalismo (creación de nombres) defendido por Ockham y Berkeley para quienes conceptos generales como bosque, cardumen o bandada no existen, lo que verdaderamente ha de percibirse es al individuo, al árbol, al pájaro, al pez. En definitiva, lo único verdaderamente universal para Hume es el *término* y no la *idea*, ya que esta es la representación más o menos vaga del individuo o grupo de individuos que identificamos por medio de una impresión sensorial (Pascual, Tirado & Verdú, 2008).

Puesto que Hume descarta cualquier forma de idea innata en el ser humano, él considera que lo que se encuentra en nuestra mente no son más que *percepciones*, que de acuerdo con su intensidad pueden clasificarse en impresiones e ideas. Las *percepciones* son imágenes vivas que recibo en ese momento, como cuando percibo un perfume. Las *ideas* por el contrario constituyen los recuerdos que aparecen en mi memoria como huella de las impresiones. Así, cuando no estoy en el museo pero recuerdo una obra de Rembrandt, la imagen que se presenta en mi mente es mucho más tenue que si lo estuviera viendo en ese preciso momento. En este sentido, las impresiones siempre preceden a las ideas porque nadie puede recordar algo que no ha sido experimentado.

Desde el punto de vista moral, Hume consideró que es posible identificar las actuaciones buenas de las malas, confiando en las emociones que los hechos producen. En este sentido, los actos son malos en sí mismos porque producen en nosotros *sentimientos* de rechazo, repulsión, molestia o indignación; y por el contrario, existen actos que producen en nosotros admiración, ternura, aceptación (Hume, 2006, p. 183). En palabras del autor, “amar la gloria que se adquiere por obras virtuosas es prueba segura del amor por la virtud” (Hume, 2013, p. 91).

16. La Ilustración: Rousseau y la lucha contra la desigualdad entre los hombres.

Jean-Jacques Rousseau, nacido en 1712, es parte del movimiento intelectual denominado *la Ilustración*, en la que también destacan autores como Voltaire, Montesquieu e Immanuel Kant. Esta corriente de pensamiento, cuyo origen puede encontrarse en el empirismo inglés, se caracteriza por la confianza en la razón humana para dirigir los aspectos sociales y culturales de hombres y mujeres, sin la necesidad de la intervención divina o mística que condicione nuestra existencia. En este sentido, la ilustración se la asume como una reacción en contra de la edad media, en varios aspectos, entre los que se destaca la oposición al absolutismo que era el modelo político predominante, la supremacía de la razón divina por sobre cualquier forma de vida u organización social, el desprecio por la ciencia que contradiga a las escrituras sagradas y las violentas guerras santas por la imposición de un único credo verdadero.

Como oposición al absolutismo medieval y al monopolio de la fe por medio de la Iglesia Católica, la

Ilustración se presenta mucho más abierta y tolerante. Las libertades de pensamiento y religión son precisamente uno de los elementos claves para comprender racionalmente las creencias y sus efectos en la sociedad; en tanto que la religión, especialmente el monoteísmo, observa Voltaire, ha sido la causa de guerras, de imposiciones, de la esclavitud e inclusive del exterminio entre seres humanos (Voltaire, 2015).

Valga en este punto hacer una breve referencia a Maximilien de Robespierre, una de las figuras más activas e influyentes en el proceso de la revolución francesa, fue militante del partido de los jacobinos que defendían las posturas más radicales en contra del absolutismo y que encarna parte del pensamiento político ilustrado que es favorable al progreso y a la eliminación del dominio real. Para Robespierre, “Europa no concibe como se puede vivir sin reyes, sin nobles; nosotros, que se pueda vivir con ellos” (Robespierre, 2005, p. 67).

Los autores ilustrados, pese a la centralidad que ocupa la razón entre sus doctrinas, no pueden ser considerados una facción del racionalismo, puesto que contradicen su nodo nuclear, puesto que los ilustrados descartan la existencia de ideas innatas en los seres humanos, pero también se separan del empirismo, porque si bien el conocimiento partiría de la experiencia sensible, los datos obtenidos se encuentran dispersos en medio de un caos, al que la razón por medio de su análisis le da un orden que permite comprender la realidad. En suma, para llegar al conocimiento, la razón se apoya en un esfuerzo analítico de la empírea.

Los autores ilustrados tienden a ser revolucionarios por cuanto son críticos de una realidad social en virtud de la cual, el hecho fortuito de haber nacido en tal o cual familia

determina la posición social que un individuo ocupará de por vida. La Ilustración es contraria a la monarquía por tratarse de un modelo que basa su poder en la elección divina, pero sobre todo por conferir privilegios a grupos selectos de personas en virtud del derecho que se obtiene por la sangre y no por mérito alguno. En el juego de ajedrez se puede apreciar la inmóvil jerarquización social del Medioevo. La persona que nació para ser sastre, lo seguiría siendo hasta su muerte y sus hijos estaban predeterminados a continuar con el oficio hasta transmitirlo a la siguiente generación. Por eso, el alfil tiene su forma de movimiento y es la única forma de moverse, al igual que las torres, los caballos, los peones y demás fichas. No obstante, se veía en la guerra la única posibilidad de cambiar de estrato social puesto que un héroe de guerra podía ser reconocido en nobleza, con lo que aseguraba una mejor posición social para su estirpe. Esta situación es graficada en el ajedrez en cuanto un peón que logra culminar su trayecto, podría convertirse en la ficha que guste.

Podemos decir entonces que los autores ilustrados son *progresistas* en cuanto confían en que el ser humano, por medio de la razón, pueda distinguir el bien del mal, lo beneficioso y lo pernicioso para la vida individual y colectiva; de ahí, que se busca rectificar los errores del pasado y cuestionar las instituciones tradicionales que han generado gran desigualdad entre las personas. Este credo político es precisamente el que inspiró a la revolución inglesa de 1688 y a la revolución francesa de 1789.

Dentro de este ambiente intelectual, la presencia de Rousseau, merece una atención especial. El ginebrino, contrariamente a lo sostenido por autores como Voltaire,²⁰

20 Para Voltaire, el mayor o menor grado de perfeccionamiento que se evidencia entre los distintos pueblos está íntimamente relacionada con su antigüedad, como si todos los colectivos humanos caminásemos por el mismo

considera que el progreso científico y técnico no constituye beneficio alguno para la sociedad; por el contrario, agudiza más la degeneración que ha sufrido constantemente la sociedad y que es la razón que explica el por qué los seres humanos que nacen esencialmente buenos y amantes de las virtudes y de la justicia, se corrompen al entrar en contacto con una sociedad descompuesta.

La idea del *buen salvaje*, que es el hombre genuino, en *estado de naturaleza*, será determinante para explicar la teoría política de Rousseau, la misma que aparece condensada en su obra más laureada, *El contrato social*. La idea del *buen salvaje* es el punto de partida para su propuesta pedagógica, que se expresa en su obra *Emilio o de la educación* (1985), la misma que al igual que el Contrato Social le acarreó rechazo y condena para el escritor, a la vez que explica la razón por la cual el autor dedicó su obra, *Las Confesiones* (1870) a justificar sus puntos de vista relativos a la política y a la educación.

Rousseau propone una educación de carácter negativo, que le permita al niño mantener su benevolencia

sendero hacia un único fin. Bajo este criterio, los pueblos antiguos alcanzan mayores niveles de evolución en razón del tiempo que llevan transitando por el sendero de la historia, en comparación con comunidades nuevas. Esta forma de pensar llevó a Voltaire a despreciar las formas de organización social, política y religiosa de los pueblos americanos. En palabras del autor, “Para que una nación se constituya en un cuerpo organizado y sea poderosa, aguerrida, sabia es necesario un tiempo prodigioso. Pensad en América: no había ahí más que dos reinos, no se había inventado todavía el arte de la escritura” (Voltaire, 2008, p. 12). Más allá de las impresiones históricas en las que incurre Voltaire por ignorar la existencia de sistemas de escritura como los *kipus* que consisten en cintas que cuelgan desde un palo y que están llenas de nudos que en conjunto transmiten un mensaje y fueron utilizados en América del Sur como sistema para realización de operaciones aritméticas y también como forma de escritura lo que demuestra que los pueblos originarios de estas tierras eran cultivadores de manifestaciones complejas de pensamiento abstracto; la cita transcrita ayuda a comprender el pensamiento volteriano que se expone en una de sus obras más representativas, denominada *Filosofía de la Historia* por la que se piensa a la historia como algo autónomo, necesario y separado de las personas inmersas en los procesos sociales.

original y que evite su corrupción al entrar en contacto directo con la sociedad (Aramayo, 2015). No se propone una forma de vida solitaria, ni mucho menos, pero sí dotar al niño de condiciones para que se proteja del ambiente hostil sobre el cual desarrollará su vida.

Al igual que Hobbes y Locke, Rousseau recurre a la ficción del estado de naturaleza para explicar y justificar la existencia de una sociedad políticamente organizada. A diferencia de los otros dos autores, para Rousseau los seres humanos en esta situación pre-civil somos esencialmente buenos y justos, a la vez que nos reconocemos como totalmente libres e iguales.²¹ Nótese desde aquí, la influencia del autor en relación a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), cuyo artículo 3, inciso segundo establece: “La igualdad de derechos ha sido establecida por la naturaleza: la sociedad, lejos de atentar contra ella, solo debe preservarla contra el abuso de la fuerza...”. No escapará al lector la influencia directa que este pensamiento tiene en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, cuando se afirma que los seres humanos nacemos libres e iguales en valor y derechos.

El reconocimiento del ser humano como libre e igual, y dotado de racionalidad hace que ninguna persona tenga derecho natural de dominio por sobre los demás, ni que ninguna deidad pueda tomar partido en sus disputas por la conquista del poder político. Así, el ser humano llega a entender que para hacer posible la vida en comunidad, es

21 Para Nietzsche, según se verá en su momento, el niño como simbología de renacimiento y evolución es importante. El alemán vio en el niño la esencia violenta del ser humano en estado natural, pero lejos de verla como una característica que deba erradicarse, considera que el *superhombre* debe retomar sus impulsos y pasiones naturales por ser ellas las que alimentan y concretan la *voluntad de poder* que es lo que lleva al hombre a buscar la gloria. Así, los adultos son quienes deben aprender a ser libres y altivos como son los niños cuando se trata de satisfacer sus apetencias.

indispensable renunciar a parte de sus libertades, a fin de armonizarlas con las libertades de los demás. Para ello, todos los miembros de la comunidad deben aceptar igual restricción a sus posibilidades naturales. Es por ello que libremente, y consientes del beneficio que implica obligarse y obligar a los demás para limitar sus apetitos, los seres humanos suscribimos un contrato, un pacto, una convención por medio de la cual nos comprometemos para con todos a someternos únicamente a la ley, que por ser la manifestación soberana de la *voluntad general* ha de imperar por sobre cualquier interés o apetito particular.

Este pacto o contrato social, suscrito entre personas libres, iguales y racionales es lo que da origen a la sociedad civil que garantiza la libertad de todos, porque no somete a los designios de una persona sino a los imperativos de la ley, la misma que será dictada por los representantes del pueblo, que es el soberano. En este sentido, el pueblo y los mandatarios quedan subordinados a la normativa creada por el primero, lo que lo hace un pueblo libre. Así, el Estado nace del acuerdo racional y depende de la razón para perfeccionarse y evolucionar con el tiempo.

Por ser producto del debate racional entre personas motivadas por el bienestar social; la ley es la manifestación de la voluntad general, que por su propia naturaleza es infalible²² (Rousseau, 1998). Por esta razón, nadie está autorizado para contradecirla legítimamente; por el contrario, su inobservancia será motivo de sanción.

Desde el punto de vista del gobernante, éste queda limitado legalmente puesto que podrá ejercer única y exclusivamente aquello que una norma con jerarquía de

²² De concepciones como estas, aparecen frases clichés como decir que *la voz del pueblo es la voz de dios*.

ley le confiera, sin que pueda exceder sus actos más allá de lo que expresamente establece la norma. Este principio de reserva de ley se encuentra presente en nuestros estados constitucionales actuales y forma parte medular de nuestras democracias. Por otra parte, los jueces no podrán decidir los casos sometidos a su conocimiento, sino solamente por medio de la aplicación de la ley, por lo que la libertad ciudadana queda asegurada en tanto que ninguna persona podía ser sancionada por un acto u omisión que al momento de cometerse no se encuentre establecida como infracción. Esta institución cuyo antecedente original se remonta a la Magna Carta inglesa también mantiene absoluta vigencia en nuestras actuales repúblicas.

La voluntad general que puede ser conocida por medio de la aplicación de la regla de la mayoría, es decir por medio de un procedimiento estrictamente democrático, engendra a su vez la posibilidad de la intolerancia en contra de aquellos que disienten de sus postulados, lo cual contradice en mucho a los valores de fraternidad o hermandad²³ que motivan al movimiento revolucionario, de inspiración ilustrada. Precisamente, y como ya lo advirtió Aristóteles, una de las formas degradadas de la democracia (*la demagogia*) puede conducir al sistema por la ruta del despotismo o dictadura de la mayoría.

23 Para autores contemporáneos, la idea de *fraternidad* debe ser comprendida desde dos puntos de vista diametralmente opuestos pero complementarios entre sí. Por una parte, la acepción más frecuente presenta a la fraternidad como un vínculo de amor entre hermanos que se reconocen como valiosos y a la vez como iguales. En una segunda postura, la fraternidad, como derivación de la igualdad y de la libertad que permite pensar diferente y que elimina la posibilidad de jerarquización *a priori* de los criterios en contrapunto, la fraternidad adopta una postura conflictiva, tendiente al enfrentamiento. Ejemplos de hermanos históricamente relevantes que entran en lucha hasta su eliminación para la construcción de un orden social legítimo existen muchas, como Rómulo y Remo, Caín y Abel, Zeus con sus hermanos olímpicos, los hermanos de Tótem y Tabú de Freud entre tantos otros ejemplos (Freud, 2000).

Esta amenaza fue advertida también por Alexis de Tocqueville, un gran defensor de la democracia en su dimensión moderada. Para este autor la tiranía por parte de la mayoría, ni siquiera ha de detenerse al colocar barreras institucionales que no se sustenten en las costumbres porque ha de fundamentar su exceso en la opinión dominante que podría confundirse, y hasta ocupar el lugar de la voluntad general (Aguilar, 2008) de tal forma que sería capaz de legitimar cualquier tipo de irracionalidad o de odios en contra de grupos menos fuertes, casi todos los genocidios, como los perpetrados en la Alemania nazi, la ex Yugoslavia o Rwanda son muestras extremas de estos postulados.

La diferencia entre las personas constituye para Rousseau el origen de su descomposición. Esta diferencia se origina en el reconocimiento de la propiedad privada como institución social. Para el ginebrino, la degradación social inicia en el momento en el que alguien dijo *esto es mío*, y los demás le dieron razón y lo imitaron apropiándose así de lo que fuese patrimonio común. Así, el dinero y la propiedad privada son la semilla de la envidia, la codicia y la desigualdad entre los hombres. Esta desigualdad es la mayor amenaza para su libertad y su igualdad; y consecuentemente, para establecer relaciones fraternas de coordinación y solidaridad. Para muchos, estas ideas tendrán influencia o al menos resonancia en la teoría marxista, siendo Rousseau el primero en establecer puntos de contacto entre el comunismo y la democracia.

En definitiva, Rousseau propone una forma fuerte de igualitarismo en la sociedad, a fin de evitar abusos por parte de los más poderosos, atribuyéndosele un razonamiento según el cual, la sociedad no puede permitir que una persona sea tan rica que pueda comprar a otra, tal y como ninguna

persona puede ser tan pobre que se vea obligada a venderse. Siendo así, la única forma de preservar la libertad de todos y la fraternidad dentro de la comunidad sería volver al patrimonio material común y al sometimiento de la libertad a los designios legales, emanados de la voluntad general.

17. La Ilustración: la relación que guarda el dogmatismo en el sentido de Kant y los límites de la razón humana.

El tema central de la filosofía de Immanuel Kant (Königsberg, Prusia 1784-1804) se relaciona con la (im) posibilidad que tiene el ser humano para alcanzar el conocimiento de la cosa, *tal y como es* en realidad. Se trata del punto cumbre de la ilustración alemana que se hace cargo de las tesis del racionalismo y del empirismo entendiendo a ambas como verdaderas, aunque incompletas si se observan sus planteamientos de manera separada.

Puede decirse que este autor sintetiza estas dos posiciones aparentemente contrapuestas, al sostener que la experiencia aporta la primera información que es captada por los sentidos (empirismo) pero que ésta, a su vez, solamente puede llegar a ser considerada como conocimiento científico en tanto y cuanto esté ordenada, sistematizada e interpretada a la luz de preceptos generales, estables, inmutables y universales que existen *a priori* en la mente de todo ser racional (tesis racionalista) (Kant, 2015). Así, Kant al igual que Descartes parte del sujeto que conoce, y que es quien le dará orden al caos que se observa en una naturaleza plagada de objetos particulares y contingentes.²⁴

²⁴ Resulta especialmente interesante notar la influencia que este postulado kantiano tiene en filósofos postmodernos como Michel Foucault, para quien, la ciencia no es el conocimiento sobre la realidad de las cosas, sino una

En este contexto, el término *crítica*, para la filosofía kantiana²⁵ no lo entendemos en el sentido de condenar o encontrar los errores de alguna tesis o postulado teórico o práctico; se lo hace en sentido estricto, como posibilidad y límite de la razón humana para alcanzar el conocimiento. Con este enfoque, lo utilizan también autores prominentes como Jean-Paul Sartre al identificar una de sus obras más importantes bajo el título de *Crítica de la razón dialéctica*. (Sartre, 2015). Evidentemente, cuando Kant habla de filosofía, está buscando la comprensión de la totalidad, de la unidad del saber filosófico, “de lo que es, de lo que puede ser, y lo que ha de ser, la filosofía como ciencia” (Zubiri, 2007, p. 62).

Dicho esto, será importante introducirnos en el pensamiento de Kant a fin de conocer su posición filosófica sobre la cuestión de los límites de la razón humana, de la cual se ha de desprender la cuestión del conocimiento científico, pero también la posibilidad de un conocimiento moral y estético, universalmente válido. Desde la moral, como buen representante de la Ilustración, Kant considera que es posible

construcción artificial del hombre, en tanto es capaz de percibir hechos aislados y elaborar conceptos por medio de los cuales esos hechos deben ser interpretados y comprendidos. Desde el punto de vista del lenguaje, Foucault nota como las palabras que inventamos son capaces de crear realidades que solamente pueden existir en la mente de quien las pronuncia y de quien llega a comprenderlas. (Foucault, 1968). En efecto, no podemos decir que el mercado o la democracia no existan, aunque no correspondan a descripciones de ninguna experiencia sensible, toda vez que su presencia es parte de una realidad artificial que nos afecta e influye en nuestra forma de vida.

25 Dentro del que podríamos calificar como el período crítico de la filosofía kantiana, que va desde 1770, hasta su muerte, aparecen obras como: *Crítica de la razón pura* (1771-1781), *Prolegómenos a toda metafísica futura que se presente como ciencia* (1783), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784), *Fundamentación sobre la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la Razón Práctica* (1787), *Crítica del juicio* (1790), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y *Para la paz perpetua* (1795). (Pascual, Tirado & Verdú, 2008, p. 347).

alcanzar una ley inexorable, válida para todos los hombres y para todas las circunstancias. Así, en su *Crítica de la Razón Práctica*, Kant establece que ley fundamental de la razón pura-práctica (moral) consiste en: “obra[r] de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser considerada como un principio de legislación universal” (Kant, 2008, p. 53).

Ahora bien, pese a que para Kant la experiencia no contribuye a la configuración total del conocimiento, porque debe ser interpretada por la razón; tampoco podemos creer, como lo hacían los racionalistas, que estos postulados dogmáticos o apriorísticos que aparecen en la *razón pura* son suficientes para alcanzar el conocimiento que es posible para los seres humanos (la razón es *pura* por no haber sido formada por algún elemento externo a la razón humana).

Tampoco puede ser tomado como cierto que la razón pueda considerar como válido cualquier postulado, sino que debe refrendar sus ideas y conceptos contrastándolos con la experiencia empíricamente alcanzada. Así, los límites de la razón humana están, en primer momento, en la experiencia sensible o *razón práctica* que es la que verifica, bajo el criterio de corrección los postulados emitidos por la *razón pura*; lo contrario, podría sumergirnos en una dogmática radical y ciega, cercana a la mera especulación metafísica. Por otra parte, el solo sentido no es, sino una sucesión de percepciones que nada significan por sí solas, y que necesitan de la razón para que le confiera un orden, que les permita ser interpretadas como un todo.

Esta conjunción entre la razón pura y la razón práctica se hacen muy evidentes al considerar la experiencia estética, a la que Kant se refirió en *Sobre lo bello y lo sublime* (2013). Aquí se plantea que al observar un cuadro podemos

llegar a sentir placer estético que nos lleva a reconocer y a valorar el objeto, sin que éste tenga una utilidad de uso. Para Kant, esta experiencia se activa por medio de los sentidos, pero solamente puede ser apreciada su belleza cuando la mente humana comprende la estructura, la combinación de colores, la perspectiva y el mensaje del artista. Así, el arte y la belleza, al igual que la moral, no surgen del objeto que se nos presenta, sino del valor que nuestra mente (subjetividad) le confiere por medio del disfrute estético. En este último punto, cuando Kant apela al sentimiento que experimenta el ser humano para demostrar la existencia de *lo bello* se acerca con gran decisión a las tesis empiristas, según la cual, la belleza y moralidad produce sensaciones de reconocimiento y admiración, así como las cosas feas e inmorales, nos producen repulsión y repudio.

Ahora bien, de vuelta a la teoría del conocimiento y límites de la razón humana en este propósito es importante diferenciar lo que para Kant constituye una *experiencia posible*, de lo que él reconoce como *experiencia imposible*. Si la información que obtenemos de los sentidos constituyen la materia prima del conocimiento humano, es evidente para el autor que solamente somos capaces de conocer aquello que es susceptible de experimentación, del modo en que es captado por los sentidos, que pueden guardar fidelidad con la cosa objeto del conocimiento, pero también pueden distorsionar esta realidad. Kant llama *fenómeno*²⁶ a ésta, que es la única experiencia posible, y como tal constituye el único nivel posible de conocimiento.

Por otro lado, existe el *noúmeno*, que constituye la *cosa en sí*, la esencia de la realidad tal cual es, independientemente

26 Recordemos que el término fenómeno hace referencia a aquello que se muestra, que se descubre, que se presenta ante nosotros y como tal, lo podemos experimentar.

de la percepción o representación del sujeto cognoscente. Esta realidad, en tanto no puede ser percibida de forma sensorial es imposible de ser comprendida por el ser humano, se trata pues de una experiencia imposible; y como tal, constituye un límite infranqueable a toda forma de conocimiento racional.

18. Referente al idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel. El espíritu absoluto y el espíritu finito.

Los pensadores del idealismo alemán, sobre todo Fichte y Schelling se encuentran determinantemente influenciados por el romanticismo que invade la escena artística de la época y que combina la admiración por la naturaleza, así como el predominio de la subjetividad en el quehacer filosófico. En este sentido, centran su reflexión en la autoconsciencia del espíritu, al que se refieren como aquel aspecto pensante, creador y libre de nuestra naturaleza como seres humanos. Precisamente, este es el aspecto del sistema filosófico hegeliano que ubica al autor entre los representantes del idealismo alemán.

En el caso de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), nos encontramos con un autor, cuyo sistema de pensamiento pretende explicar todo aquello que el hombre crea, a partir de su espíritu (ciencia, arte, religión, derecho e historia). Para Hegel, la historia es dinámica²⁷ y progresiva, pero no es determinista; es decir, no tiene un camino cierto por el cual ha de transitar hasta una meta

²⁷ El carácter dinámico de la propuesta hegeliana puede encontrar algún paralelismo con la idea del *devenir* de Heráclito, uno de los autores presocráticos, para quien una persona nunca podrá bañarse dos veces en el mismo río, porque las aguas del río nunca son iguales de momento a momento, pero también porque la propia persona es distinta de un rato al otro. De igual manera, para Hegel la historia hace que la posición de cada persona sea distinta cada día, que ningún día sea igual a otro y como tal, es imposible predecir con exactitud lo que habrá de ocurrir.

determinada. Según Hegel, la historia se escribe por medio de la dualidad que es intrínseca a la idea (*tesis*) y que hace que todo concepto engendre su propia negación (*antítesis*), con la que entra en pugna hasta superar tal dualidad, y reconciliarse consigo misma al volver a su unidad, aunque alterada por su antítesis (*síntesis*). No obstante, esta nueva unidad, también engendra a su negación, que volverá a cuestionarla, repitiéndose el ciclo dialéctico de forma constante e ininterrumpida.

Por medio de la dialéctica, Hegel pretende explicar toda la historia humana, así como todos los aspectos del artificio que hemos creado para desarrollar nuestra vida en comunidad, a partir de sucesivas formas ontológicas de la lucha de contrarios. Para que pueda entablarse una disputa entre opuestos, es necesario que cada cosa entre en relación con su contrario. En el caso de la política y del derecho, la historia inicia cuando dos seres humanos se encuentran y desencadenan una lucha a muerte con el único objeto de ser reconocido por el otro como su amo. Esta figura, que se expone en la *Fenomenología del Espíritu* como la dialéctica del amo y el esclavo da consistencia a la idea hegeliana sobre el discurrir de la historia (2015).²⁸

28 No podemos dejar de mencionar la influencia que esta construcción teórica tiene en el materialismo histórico de Marx, al que nos referiremos en adelante. En el caso de Marx, la burguesía que es la clase dominante que impone una forma de vida humana al servicio de la acumulación de capital. Esta ideología se presenta como tesis, en tanto idea. La negación del ideal capitalista habita en el interior del propio sistema capitalista en tanto debe producir a la clase proletaria que es la que aporta con la fuerza de trabajo indispensable para elaborar la mercancía que incrementará el capital. Cuando el proletariado se enfrenta a la burguesía en búsqueda de mejores condiciones de vida produce una revolución (*Antítesis*) para llegar así a un estado en el que la burguesía y el proletariado se condensan (*síntesis*) en una sola comunidad en la que no existe explotación de unos sobre otros porque nadie es dueño de los medios de producción por haberse eliminado la propiedad privada. Nótese también la influencia de la doctrina de Rousseau en cuanto a identificar a la propiedad privada como el germen de toda desigualdad, explotación y abuso del hombre por el hombre.

En el caso de la dialéctica del amo y el esclavo, los dos son autoconciencia pero necesitan el reconocimiento del otro, para lograrlo y dado que estas autoconciencias buscan lo mismo, entran en una disputa que ha de ganar aquel que no tema morir porque prefiere la muerte al sometimiento. El esclavo, por su parte, prefiere conservar la vida y viéndose perdido, decide someterse a su rival. Cuando el amo tiene control sobre la vida del otro, lo pone a su servicio y hace de él una herramienta para satisfacer sus anhelos y necesidades. Bajo este orden de cosas, solamente el amo es un *ser para sí* porque es *fin en sí mismo*; en tanto que el esclavo, se constituye es un *medio* para la satisfacción del amo, lo que lo convierte en un *ser para otro*.

Resulta paradójico, pero el amo (la idea o tesis) también engendra su propia negación porque inconscientemente queda sometido al esclavo porque éste aprende hacer aquello que el amo necesita, de tal forma que aquel que no es capaz de proveerse por sí solo algo, queda sujeto al esclavo que toma dominio sobre los objetos y de alguna manera domina a su amo. De esta manera, se pasa a un nuevo estado de situación que se presenta como un paso hacia adelante en la historia.

En el caso del derecho, por ejemplo, es la idea la que crea la conciencia de lo justo y somete por medio de la ley a quienes no han logrado ocupar la posición de amo. Lo justo como idea, engendra la concepción de lo injusto, el delito, por medio de la negación del orden creado por la ley (Hege, 2010). Pese a ello, cuando el sector dominante radicaliza su posición, está engendrando la resistencia de los sectores dominados, quienes buscarán su liberación en la conquista del poder político, que le permita establecer un nuevo orden social, del que se derive un nuevo estado dentro de un proceso histórico sin final (Farinati, 2013).

De esta negación aparecerá su propia negación, que la supera y da un paso hacia adelante, se enriquece, presentándose como *síntesis*, esto es como estructura que se desprende de la negación de la negación del ente. Sin embargo, existe un ser que por su calidad de absoluto no depende de nada, y por ser infinito solamente puede entrar en relación consigo mismo. El absoluto es la Idea, el espíritu o razón. Este espíritu absoluto que abarca en sí el saber *del todo* es dios, el ser autosuficiente; este ser que logra ser autoconciencia de su propio espíritu, que se subsume en la contemplación de sí mismo porque abarca la totalidad de lo real, porque al auto-conocerse capta la verdad absoluta, a diferencia de los entes que alcanzan conocimientos parciales derivados de su relación antinómica con la negación de su propio yo.

Este espíritu absoluto por ser idea y razón es absolutamente libre y creadora de todos los entes que habitan el mundo, entre ellos al hombre que logra alcanzar autoconciencia de sí; no obstante, en la creación está la negación del ser trascendente en tanto que los entes crean lo imperfecto, lo finito y contingente. De esta manera, el Ser absoluto, infinito y trascendente, por medio de los entes, establece su propia alteridad con la que entra en relación (Mure, 1998). En la creación de cada ente también está implícita su negación puesto que al derivarse unos de otros, en relación género-especie quedan determinados los elementos que los asemejarán, como aquellos que los diferenciarán porque ningún ente es absolutamente igual a otro (principio de identidad); pero tampoco es absolutamente distinto (Gómez, 2015).

En definitiva, la diferencia entre el espíritu Absoluto que es autosuficiente y creador, y el espíritu finito humano, se presenta en cuanto existe una relación dialéctica por la

cual, el segundo es la negación de la naturaleza trascendente del primero, pero también en cuanto éste, se vale de aquel para que pueda escribirse la historia como progreso.

19. Filosofía historicista y social. Materialismo histórico, relativismo histórico y la defensa de Marx.

Karl Marx (1818-1883) economista judío alemán, puede ser considerado sin mayor disputa como uno de los pensadores con mayor trascendencia del siglo XIX. Sus tesis principales sobre el progreso de la historia están directamente influenciadas por la dialéctica hegeliana, sobre todo en lo que refiere al método aplicable, ya que Marx consideró que la idea o espíritu, que es el punto de partida y de llegada de la filosofía de Hegel, debía ser llevado a la praxis histórica y a las verdaderas relaciones sociales que en su interior se producen.

Marx parte de aquello que para su tiempo fue considerado un problema absolutamente superado, la lucha por la existencia del hombre. Decimos que se consideraba un aspecto menor para la reflexión política y económica de la época puesto que la revolución industrial incrementó exponencialmente la capacidad de producción de bienes y servicios a costos cada vez más bajos, lo que llevó a la conquista de mercados cada vez más amplios y a la acumulación de fortunas más grandes por parte de la burguesía, que por ser el sector social dominante, reprodujo una ideología de bienestar y progreso sobre la que el pensamiento marxista se reveló y cuestionó despiadadamente.

Para Marx, las formas de producción y las relaciones económicas que de ella se generan constituye la *infraestructura* que condiciona cualquier otra manifestación de la vida

humana. Desde este punto de vista, solamente la economía puede ser entendida como una ciencia social autónoma, dotada de una historia que le es propia; no así, la cultura, el derecho, la familia, la religión o el arte que son dependientes de la realidad material que las fundamenta y las explica.

En este punto, Marx se acerca en mucho a la filosofía positiva de Augusto Comte al considerar que las ciencias sociales pueden encontrar en su realidad material y productiva, las variables y las leyes sociológicas que expliquen las *superestructuras* en términos causales. En este sentido, las ciencias sociales podrían abordar su objeto de estudio desde una perspectiva estrictamente científica, que permite conocer la realidad a partir de una ideología oficial y de la narrativa histórica de quien se ubica en la posición social que le permita hacer de su doctrina, la doctrina oficial. Este sistema de pensamiento legitimado no hace otra cosa que reproducir el pensamiento de la clase dominante desde la educación, la moral, la familia y las estructuras sociales.

En aplicación de una metodología abiertamente dialéctica, Marx encuentra una primera contradicción entre la naturaleza y la industria. La primera permite que los seres humanos se apropien de aquello que les fuere necesario para conservar la vida, en tanto que la industria hace de la naturaleza un insumo para la producción industrial, y de las mercancías el elemento fundamental sobre el cual se desarrolla una forma de vida artificial. No olvidemos que la industrialización produjo el crecimiento de las ciudades, el desplazamiento de mano de obra hacia los centros industriales, a la vez que permitió que las mercancías más valiosas sean las que más radicalmente transforman la naturaleza.

Bajo estas nuevas condiciones de vida, se hace necesario establecer un valor de cambio para las mercancías, con lo que aparece el dinero y su cada vez mayor acumulación en forma de capital. A partir de allí, la meta para los dueños de los medios de producción consistirá en aumentar el capital en la mayor medida posible. Así, como en Hegel, la primera lucha entre personas que quieren ser reconocidos como amos por el otro, en Marx la primera lucha trascendental está por captar los medios de producción industrial. Quien logra ser dueño de la industria, somete al otro y lo hace trabajar como obrero para satisfacer las exigencias del capital. Así, los procesos productivos se presentan como determinantes en las relaciones de poder, que se establecen en una sociedad.

El amo o empresario, se abandona a la acumulación del capital que es producido por el esfuerzo de los trabajadores, a quienes les asigna un salario que mínimamente garantiza que la industria siga contando con la fuerza laboral indispensable para la producción; no obstante, ese remanente que existe entre el valor real del trabajo y el precio menor que el empresario paga por concepto de salario, crea un remanente que Marx llamó *plusvalía* y es esta utilidad que incrementa paulatinamente el capital de la burguesía, en función de la explotación de la clase trabajadora, que ha dejado de ser un fin en sí mismo, para adoptar la posición de medio, al servicio de los objetivos de la burguesía, que no es otro que el de incrementar el capital.

Así, la industria burguesa se asienta sobre una ideología que ella misma crea para su legitimación presentándose como *tesis*. Aunque, como vimos en Hegel, toda tesis engendra, dentro de sí, su propia negación. En el caso de las relaciones productivas, *el capital*, que es aquel excedente de dinero que no se requiere para la satisfacción

de necesidades, sino para la inversión o la especulación financiera, necesita de cada vez más trabajadores, lo que va construyendo y articulando a su propio enemigo.

Los trabajadores alcanzan un nivel de autoconciencia de clase y al ser muchos, y al estar articulados por la situación que comparten, el *proletariado* logra ser capaz de establecer una revolución obrera que destruya la propiedad privada sobre los medios de producción, por constituir el elemento causante de la explotación del hombre por el hombre y del conflicto de clases. Así, el proletariado es la antítesis de la burguesía, del mismo modo en que ésta lo fue, con relación a la propiedad feudal que predominaba las formas de producción y de poder antes de la Revolución francesa. La síntesis o reconciliación en la teoría de Marx se da en tanto el proletariado, por medio de la revolución, logra abolir la propiedad privada sobre los medios de producción²⁹ y conseguirá erigirse como una sola clase social, en la que no existirá explotación laboral porque nadie es amo de otro, y porque todos tendrán igual posibilidad de disfrutar del fruto del trabajo común. Esta es la forma de *comunismo* propuesta por Marx, una comunidad en la que todos contribuyan al bienestar del resto, bajo relaciones fraternas de interdependencia y cooperación.³⁰

29 En el Manifiesto Comunista, se establece que la propiedad a abolir es solamente aquella que se refiere a los medios de producción, más no a aquella que es obtenida por medio del propio esfuerzo y que es necesaria para la reproducción de la vida y que es prerequisite para la participación en la vida comunitaria.

30 Esta forma de vida en cooperación requiere de la presencia de un *hombre nuevo*, un ser humano que supere el egoísmo que es parte de su configuración, pero no por ser natural, por la formación que ha recibido como parte de una sociedad burguesa. La idea del *hombre nuevo* fue uno de los postulados principales de la Revolución Cubana y de su sistema educativo (Fernández, 2005). No obstante, desde la otra orilla del mar caribe, en Estados Unidos hicieron de la venta de automóviles baratos la herramienta más eficaz para la lucha contra el bolcheviquismo puesto que hacía del ciudadano un propietario dotado con un instrumento de libertad, la libertad de trasladarse a donde quisiera. El propietario de un vehículo ya tenía algo que perder dentro de una sociedad

Desde esta perspectiva, la propuesta de Marx es absolutamente determinista puesto que él considerará que el paso de una sociedad burguesa, a una revolución del proletariado y a la consecuente extinción del Estado, como ente regulador de las relaciones sociales construidas a imagen y semejanza de la burguesía, es el destino de la humanidad, algo que ocurrirá inercialmente por el pasar de los años, hasta llegar al final de la historia. En palabras del autor:

Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante, y en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su dominación como clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos. (Marx & Engels, 2009, p. 105)

Siendo así, Marx considera que la revolución del proletariado ha de consolidarse, en principio, como un Estado comunista controlador de todas las relaciones sociales. Esta forma de gobierno será únicamente transitoria puesto que su función no es escribir la historia sino acelerar el proceso de evolución natural hacia una forma de comunidad sin clases sociales, lo que podría entenderse como un retorno hacia las formas de convivencia de las comunidades primitivas. Esta forma de vida comunitaria superaría al aislamiento e individualismo

consumista y enajenada por los placeres de la novedad y la técnica, lo que le hacía reacio a aceptar la distribución social del producto de su trabajo. Este proceso de enajenación por medio del consumo y la ilusión de bienestar es lo que Bolívar Echeverría denomina la *Americanización de la Modernidad* (Echeverría, 2008).

que caracteriza a la sociedad industrial por la competencia individual, debido al enfrentamiento que se da por la necesidad de acumulación de capital y nos impone una forma de guerra egoísta de todos contra todos (Bermudo, 2015).

En este sentido, la historia para Marx culminará cuando el ser humano pueda retornar a las formas de producción del estado de naturaleza donde predomina la cooperación, la igualdad y la armonía descrito en tradiciones filosóficas del utopismo como la de Tomás Moro (1999) o de Tommaso Campanella³¹ (2015); de ahí que, no existe cabida para el relativismo en el discurrir necesario de la historia.

20. El pensamiento nihilista: Nietzsche frente a la metafísica de una existencia ultraterrena.

Al referimos al pensamiento nihilista, aludimos a aquella propuesta filosófica que niega la existencia de valores

31 Tommaso Campanella, sacerdote dominico que vivió al final del siglo XVI y XVII, en su contribución más importante *La ciudad de dios* describe un mundo perfecto, armónico, donde la fraternidad, el trabajo y la propiedad sea compartida por todos en igual medida; no obstante, se trata de una doctrina normativista en sentido fuerte, en la que todos los aspectos de la vida como la educación, la técnica militar, la agricultura, la procreación están reglados por magistrados que responden a cada una de las virtudes sociales. La ciudad de dios está gobernada principalmente por Hoh, un sacerdote quien ejerce poder inapelable sobre asuntos terrenales y divinos, y que está apoyado por tres magistrados principales, encargados del *poder* político, de la *sabiduría* (adoctrinamiento y educación) y el *amor* (procreación). Campanella se muestra partidario de una dictadura absolutista, cercana al comunismo. Bajo este esquema, las libertades individuales están totalmente subordinadas al trabajo y al amor por la comunidad, hasta el punto en que las parejas no son conformadas por cariño entre los procreadores sino entre personas aptas y compatibles a fin de alcanzar un mejoramiento físico de la prole. Para ello, los maestros de gimnasia que conocen los cuerpos desnudos de hombres y mujeres organizarán las parejas para que personas anchas procreen con personas delgadas, dejándose notar un guiño hacia las prácticas eugenésicas (Campanella, 2015).

superiores trascendentales. De este sector de la doctrina, sin lugar a duda, su representante más relevante es Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), crítico feroz del cristianismo, de la moral tradicional y de la metafísica, por considerarla un invento nacido de la miseria y de los límites del propio ser humano para consolar a las clases humanas frágiles y débiles; que al contrario a lo que comúnmente se piensa, constituye una forma hipócrita de violencia taimada para amonestar a las clases fuertes y dominantes, que son aquellas que persiguen su gloria y luchan a toda costa por alcanzarla.

La superación de los grandes relatos metafísicos (*meta-relatos*) en ocasiones deterministas y fatalistas, por otros relatos más concretos y centrados en la individualidad humana, hacen de Nietzsche un autor de determinante influencia en aquello que llamamos la postmodernidad (Lyotard, 1990).

Para Nietzsche, la decadencia de la cultura occidental nace con Sócrates quien despreció la vida y dejó un legado de sometimiento a las costumbres y a una moral, que solamente existe para ocultar y despreciar los instintos y el gozo por la existencia del hombre. El instinto de conservación, que es el más importante y antiguo de nuestro rebaño, es a quien debemos atribuir, no solamente la permanencia de la especie, sino también su posición de dominio sobre la naturaleza. No obstante, la moral judía se ha esmerado en combatir este instinto condenándolo como *malvado*, haciendo de él una razón de vergüenza, con el objeto de aquietarlo y domesticarlo, lo que para el autor explica su degradación y ruina (Nietzsche, 2011).³²

³² En lo que respecta a la identificación de instintos violentos irracionales que existen en nuestra naturaleza pero que la cultura y el propio ser racional pretenden silenciar fue desarrollado por Sigmund Freud, el padre del psicoanálisis, por medio de su *tópica*. Freud, evidentemente influenciado por Nietzsche reconoce tres seres que habitan en nuestra realidad psíquica. *Ello*, que es el animal humano

Desde el nihilismo de Nietzsche, lo propio del ser humano es su *voluntad de poder*, una intensión expansiva que nos conduce a la insatisfacción de lo que se tiene o se ha logrado, y que nos impulsa a querer siempre más. Se trata de una posición guerrera inconformista, ambiciosa que disfruta con su propia realización vital. Para el autor, lo primero es el instinto, luego aparece la razón como una forma de instrumentalizar la manera en que el instinto llega a satisfacer su sed de poder y gloria. Para Nietzsche (2007, p. 97) “quien logra su ideal, precisamente por ello lo supera” y habría que decir, se supera a sí mismo.

El autor alemán, naturalizado suizo se inspira en la mitología griega, a fin de establecer un elemento que será trascendental en su pensamiento, nos referimos concretamente, al hecho por el cual, las cosas buenas engendran a las malas, y viceversa. En la Grecia clásica existía el culto a *Apolo* (el dios de la mensura, el arte, el trabajo, la sobriedad) y a *Dionisio* (el dios del exceso, la embriaguez, los disfrutes y el derroche). El autor considera que lo que realmente caracteriza a la naturaleza humana es precisamente el amor por la vida; y en consecuencia, el amor a todo aquello que la posibilita, la ensancha, la reproduce y la hace motivo de disfrute.

primitivo y que está lleno de pulsiones (energía psíquica) que lo estimulan hacia la conservación de su propia vida y a su disfrute (pulsión de vida) pero también, engendra una energía autodestructiva o *pulsión de muerte*. Por otro lado, tenemos al *superyó*, que es nuestra conciencia moral y que es definida por la costumbre, la religión y la moral. Desde niños, al ser parte de una cultura y de una religión se nos inculcan patrones de comportamiento, a la vez que se nos crea un sentimiento de culpa ante la infracción de la regla moral. *El yo*, que es nuestra ser consciente y racional adopta una posición de mediador entre los dos anteriores: del *Ello*, que quiere dar rienda suelta a sus ímpetus irreflexivos y del *Superyó* que lo acompaña con mirada juzgadora y que lo castiga si permite que afloren las pasiones del *Ello*. (Freud, 2007); (Pepiol, 2015). Dostoievski trabaja magistralmente el tema de la culpa en *Crimen y castigo*, novela en la que se demuestra que aun cuando el comportamiento moralmente reprochable no haya sido descubierto por otro, basta con el remordimiento propio de nuestra conciencia para angustiarnos puesto que no podemos ser capaces de engañar a nuestro yo interno.

De esta forma, cuando la violencia o la guerra implican acercar al hombre hacia la expansión de su vida y la consecución de su gloria, solamente puede ser calificada como *buena*, en tanto que el perdón, el sometimiento, el ayuno, la expiación corporal de los pecados y todo aquello que disminuye un ideal vigoroso de existencia, debe ser considerado como malo. Pese a ello, la moral occidental dominante es la servil, la negativa, la que empequeñece y humilla al ser humano. Nietzsche recuerda que *bueno* etimológicamente procede de *bonus* y este vocablo, deriva de *bellum* que significa guerra; de ahí que lo bueno está ligado a la posibilidad de conquista y sometimiento del otro.

Cuando Nietzsche (2007) proclama la *muerte de dios*, en lugar de exponer que dios no existe, expresa que el ser humano fue quien creó esa fantasía llamada dios, a fin de alcanzar protección en una fuerza superior y de consolarse ante la presencia de un mundo que le es hostil, por medio de la promesa sobre la existencia de un mundo ultraterreno en el cual los *buenos* y *piadosos* dejarán de sufrir por las miserias que su propia debilidad les hace vivir en la tierra.

El hombre crea a dios por el miedo que le produce caer en un pesimismo incurable sobre su inevitable extinción, lo que lleva al hombre a aferrarse a una interpretación religiosa sobre la existencia de una alma inmortal (Nietzsche, 2007); pero que al darse cuenta que no pueden existir más valores que aquellos que favorecen a la vida humana dentro de este planeta, decide asesinarse y por medio de este acto recobrar la libertad, la independencia y el autoestima como ser racional que valora aún más su vida, precisamente por el hecho de saberla perecible.

Bajo este orden de ideas, no puede haber posibilidad de culpa o pecado porque no hay valores absolutos, salvo aquellos que el ser humano se da a sí mismo. Por esta razón, esta filosofía se autoproclama apta solo para espíritus libres, que asumen las riendas de su destino, la responsabilidad de su fracaso y se lanzan al disfrute del mundo por comprender que es el único que existe, que el tiempo que tiene es corto, y el hombre es la *razón y medida de todas las cosas*.

Para Nietzsche, el ser humano no es valioso en sí mismo, sino en cuanto es un ser en tránsito hacia la llegada del *superhombre*; un ser que ha sido capaz de liberarse de todas las ilusiones metafísicas como la idea de dios, del infierno, del alma, la reencarnación, el pecado, el juicio final y es capaz de sublimar sus instintos y buscar su propia gloria, que es hacia donde apunta su naturaleza. Bajo este esquema, el niño es el símbolo del superhombre, por constituir la esperanza del nuevo comienzo (Nietzsche, 2012) y por cuanto mantiene intacto su ímpetu natural, su violencia, la fuerza que caracterizó a esa *magnífica bestia rubia* que bajó desde la montañas y fue nombrado bárbaro por el terror que sembró en todos los territorios por los que pisó; esa criatura que vagabundeaba codiciosa de botín y de victoria (Nietzsche, 2014).

El eterno retorno es otra de las categorías más importantes para la razón de ser del auténtico humano. Esta idea no es otra cosa que el regresar a la prehistoria, que es esa etapa pre moral de nuestra especie, en la que los instintos estaban a flor de piel, sin haber sido degradados por sentimientos de debilidad y compasión. Así, para el autor “la madurez de hombre consiste en recuperar la seriedad con que jugaba cuando era niño” (Nietzsche, 2007, p. 101). En definitiva, el superhombre ama la vida, su impulso creador y su sed de

alcanzar su propia altura. El superhombre encuentra placer en su voluntad de hacer sentir su poder al enemigo, y al ejercer poder sobre aquellos que dependen de él (Nietzsche, 2011). Para Nietzsche (2014), las acciones que merecen ser catalogadas como perversas, en realidad no tienen nada de malo o condenable porque están encaminadas a satisfacer el instinto de conservación, sin el cual ni la propia existencia es posible.

El nihilismo de Nietzsche, además de ser crítico con los valores trascendentales por considerarlos una ilusión mentirosa e interesada, es un autor que desconfía de aquellos que por medio de la compasión y la bondad buscan tomar posesión del otro y someterlo; es decir, considera que la moral judía y cristiana, además de ser antinatural por presentarse contraria a la naturaleza violenta y a la auto conservación del ser humano, es una manera hipócrita de odiar a los mejor dotados con el fin de degradarlos, reivindicando valores de servilismo y derrota, cual si fuesen honorables y dignos de reconocimiento, pero no porque fuesen buenos en sí mismos, sino porque le es útil a esa casta inferior, a la que hay que ayudar a que perezca (Nietzsche, 2014).

Los débiles defienden acciones altruistas porque son sus principales beneficiarios. En la antigüedad, *lo bueno* fue aquello que no tenía defectos, y como tal era el más apto para alcanzar sus objetivos de conservación y expansión de la vida. Los débiles, los menos aptos, son como estrategia para ocultar sus propias carencias invierten los valores para servirse de quienes les creen, proclaman de valiosa la generosidad hacia ellos.³³

33 Bajo este criterio, cabe citar como ejemplo la explicación por la cual en la antigüedad, los hombres blancos en el África sahariana fueron desechados o confinados por considerárselos no aptos para la vida puesto que la baja pigmentación de su piel hacía que los implacables rayos solares puedan ocasionarles la muerte. Por el contrario, en el norte la baja pigmentación de la piel

Por otra parte, la sustitución de los valores naturales, por los de la caridad, el perdón y la piedad son proclamadas como una venganza en contra de los nobles y grandiosos. Los *trasmundanos* (hombres que viven pensando en el más allá, por despreciar el mundo) inventan el juicio final para crear esperanza de reivindicación, por medio de su dios, después de la muerte, de tal forma que ha de mantenerse junto el rebaño que es donde descansa su poder.

Las *bienaventuranzas* aparecen como una promesa divina, puesto que estos hombres se ven impotentes de vencer, en este mundo, a los seres superiores y sueñan con verlos arder en el fuego eterno del infierno³⁴ una vez que la vida presente termine. Así, la doctrina del amor y la tolerancia, no es otra cosa que el odio a lo glorioso, a lo superior, a la que los hombres inferiores no son capaces de alcanzar; y consecuentemente, es la aceptación de su inferioridad, la que produce esta la sed de venganza que se libra por medio de una moral, aunque esta sea contraria a la naturaleza humana.

La caracterización del *hombre bueno*, que es acuñado y defendido por el cristiano porque procede de su propia imagen y semejanza y de la condena al diferente, es adoptada y definida por necesidad de este pueblo, de tal forma que pueda invertir los valores de la discapacidad, pero no como falencia, sino que pase a ser un mérito y un ejemplo a seguir.

clara hacía que estas personas puedan captar los débiles rayos solares y contar con la vitamina B que es vital para el desarrollo del sistema óseo. Bajo estas circunstancias, las personas de piel oscura, en este medio contaban con muy pocas probabilidades de subsistir y reproducirse, por lo que se los descartó como aptos para la vida.

³⁴ Puede decirse que el infierno no es una construcción original de judaísmo. Por el contrario, tradiciones mitológicas como la griega hablan del Hades, que es el lugar del inframundo a dónde van los muertos. Dentro de este lugar aparece *el tártaro* que es el sitio donde las almas perversas sufren crueldades para expiar sus culpas (García Gual, 2014).

Para Nietzsche, el judío, que es un pueblo sacerdotal, pretende erradicar los instintos naturales y esta es la razón por la que el hombre se corrompe, se degrada y explica lo que para el autor será la profunda decadencia del occidente moderno, entregado a la sumisión y a la fantasía. Ante la pregunta ¿qué es lo bueno? El filósofo responde: “lo que lleva a la voluntad de poder”; y a la interrogante sobre ¿qué es la felicidad? dirá, “es saber que aumenta nuestro poder”. El superhombre es temido por el cristiano porque su debilidad le hace preferir al hombre doméstico e impotente.

21. Fenomenología y racio-vitalismo. Ortega y la vida humana como obra de arte.

El español José Ortega y Gasset³⁵ es uno de los pensadores que se acercan y abrazan el pensamiento existencialista. Para autores como Martín Heidegger (2009), el ser humano (el *Dasein* o ser-ahí) está arrojado a un mundo, que le es hostil y que le es fatalidad porque al hombre no es posible cambiarlo. El hombre está ahí sin haberlo querido y sin ningún propósito establecido de antemano, ni de ninguna misión que cumplir. Al poseer la vida, al hombre se le presenta una infinidad de posibilidades, lo que lejos de agradarle, lo angustia porque no sabe qué decidir ni hacer con su existencia. Este ser, que sabe que va a morir y que tiene temor a la muerte, necesita distraerse y por esta razón, se lanza al dominio de los *entes*, que son los bienes materiales y las satisfacciones pasajeras, que lo complacen y ocupan su mente, y lo que en ausencia de ello, sería el vacío de su tiempo.

35 Alejandro Rossi, en una obra colectiva elaborada en honor del gran filósofo español, al referirse a sus señas particulares, sostiene: “Convengamos que el personaje es extraño y novedoso. Aceptemos con gusto y curiosidad, que nos encontramos ante una combinación intelectual, no tengo otra expresión, realmente novedosa en la cultura de la lengua española” (Salmerón, 2014, p.18).

Dentro de esta corriente, también podemos citar a Jean-Paul Sartre, autor francés para quien *la existencia precede a la esencia* (2006). Con esta frase, el autor, que llegaría a rechazar el premio Nobel de literatura, trata de oponerse a aquellas tradiciones filosóficas que sostienen, el ser humano como portador de una esencia que le es innata. Para Sartre, cuando una persona nace, no es nada; primero existe, y solamente con el uso que hace de su vida logra darse el ser, crear su esencia y su individualidad. Así, la vida se nos presente como un problema constante que debemos enfrentar continuamente para autoconstruirnos por medio de la edificación de nuestra propia historia personal (González, 2015).

El *racio-vitalismo* de Ortega pretende ser una superación del trascendentalismo porque considera que no puede existir un propósito providencial para la vida humana, tampoco se trata una posición realista, porque para Ortega la subjetividad del ser que piensa y siente desde su circunstancia particular es para quien configura la realidad. El hombre debe ser entendido como un ser situado; es decir, se encuentra en un lugar y en un tiempo en concreto, a partir de la cual interpreta su situación y el mundo, no necesariamente compartidos por todas las personas; de ahí que, la importancia que este autor concede a la vida individual concreta.

Este ser humano, que está *vomitado* al mundo, para utilizar la náusea (2011) como figura simbólica sartreana, está enfrentado a él y no tiene ningún auxilio de ser superior o de ley natural en la que pueda consolarse. Por el contrario, el hombre que debe hacer algo con la vida que tiene, no la pidió, no la buscó, pero que lo sumerge en un mundo que no puede cambiarlo, y dentro del cual debe construirse a sí mismo y solamente puede lograrlo haciendo camino

al andar (Antonio Machado, fragmento poema *proverbios y cantares*) construir su historia personal de tal forma que asuma su vida como una *realidad radical*, como una hoja en blanco sobre la que empezará a esbozar la obra de arte que hará de su vida.

Vivir la vida como obra de arte significa en Ortega, hacerse cargo de la historia personal, así como responsabilizarse de los propios fracasos y de los colectivos. “La realidad radical es la vida humana en constante construcción situada en el tiempo y en el espacio, es la interacción del yo con el mundo y del yo engullido por un mundo del que no puede salir sin perder la vida” (Pascual, Tirado & Verdú, 2008, p. 461). Para Ortega la verdad de la vida radica en la vida que a cada uno le toca vivir con su mundo y el mundo consiste en ocuparnos en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él; moverse en él, transformarlo y sufrirlo.

La angustia que al hombre le produce su libertad y la necesidad de vivir y actuar, hace que se busque puerto seguro en el colectivo y se delegue las decisiones existenciales al *se dice que...* Martín Heidegger habla de una *vida inauténtica* que es aquella por la cual, el individuo deja de decidir por sí mismo y se deja incorporar en *la masa* que es la que le dice qué hacer y cómo vivir. La familia y la sociedad nos dice cómo actuar, qué vestir, qué leer, cuáles son los valores que deben regir la vida, qué actividades debe realizar de acuerdo con cada edad; en fin, el ser humano se deja arrastrar por la corriente y pierde así su individualidad (Ortega, 1996).

Al actuar de acuerdo con la masa, el ser humano alcanza su propia complacencia porque recibe la aprobación del colectivo cuando se somete a sus directrices y le es

obediente. Para pensadoras como Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo* se advierte sobre el peligro de convertir al individuo en *hombre-masa*. Según la pensadora, la actuación de la Alemania nazi como *masa*, hizo que nadie se detenga a reflexionar sobre la *banalidad del mal* que se producía en contra de un colectivo humano. La falta de un pensamiento crítico explica que un pueblo haya sido arrastrado por un líder hacia la perpetración de uno de los episodios más crueles, irracionales y vergonzosos de la historia humana (1998).

El *hombre selecto*, por el contrario es aquel que piensa por sí mismo y se sale del formato que le impone la sociedad. Este hombre, que es verdaderamente libre debe pagar el precio de su libertad, al soportar el reproche del grupo. Esa es la resistencia, lo verdaderamente revolucionario, que plantea el literato argentino Ernesto Sábato en su ensayo titulado, precisamente bajo el nombre de *La Resistencia* (2012) y que sintoniza ideológicamente con *La rebelión de las masas* del español Ortega y Gasset, con un sabor latinoamericano.



SEGUNDA PARTE



LÓGICA ARISTOTÉLICA

Introducción a la temática

Toda forma de ciencia, conocimiento o disciplina desarrolla un sistema de pensamientos, leyes y principios que permiten conocer un extracto de la realidad sobre el cual edifica su objeto de estudio. Pese a ello, existe una ciencia, técnica y arte que es capaz de abarcar a todas las ciencias porque su objeto de reflexión es el pensamiento mismo. Si esto es así, el estudio de la lógica resulta ser el más abstracto de todos y a la vez el más amplio porque al estudiar al pensamiento mismo, está presente en toda forma de conocimiento.

La lógica es una ciencia abstracta, porque su objeto de estudio es inmaterial, prescinde de cualquier objeto en concreto para fijarse en los aspectos estructurales de la mente, tanto desde la concepción de una idea hasta la forma en la que esta se expresa y busca un receptor capaz de entenderlo y complementarlo. Por esta razón, el estudio que emprendemos en este acápite es progresivo, iniciará con la estructura atómica, básica y más elemental del pensamiento que es el concepto, pasando después hacia la formulación de proposiciones y conceptos como un aporte sintético para promover pensamientos más estructuras y formalmente menos propensos al error.

Estas reflexiones iniciales, y sin perjuicio de los desarrollos que siguen, quedará clara la posición gnoseológica de la lógica limitada en el pensamiento abstracto, como objeto de estudio científico falsable, porque depende de procedimientos controlados capaces de demostrar la corrección o los errores en la elaboración de un constructo lógico, lo que adhiere a nuestra disciplina a las ciencias objetivas como las matemáticas, la geometría o el álgebra. No obstante, la elaboración de argumentos correctos por medio de un procedimiento reglado, que le da su fisonomía técnica a la lógica, se despliega con un objetivo informativo, persuasivo, interrogativo o de cualquier otra naturaleza; es decir, se trata de fines prácticos subordinados a la voluntad del pensamiento creador. Así, la lógica puede llegar a ser un arte de la persuasión, arena en la que coincide con la retórica y busca un fin pragmático, también puede aspirar a fines estéticos cuando se ofrece a disposición de la poesía, la prosa o cualquier otra forma de generar belleza por medio de la construcción estrictamente intelectual. Todo esto nos permite reparar en la dimensión artística de la ética a la que también nos referiremos en este apartado, sin perjuicio de volver a ella en el acápite destinado a la filosofía del lenguaje y más específicamente en la sección dedicada a la filosofía estética.

1. La lógica y la importancia de su estudio.

Se puede partir de la idea según la cual, la lógica es un arte y una ciencia, cuyo objeto de estudio radica en los actos del pensamiento que producimos los seres humanos. Estos actos del pensamiento son producto de la derivación ordenada y sistemática de unas proposiciones, respecto de otras más generales y conocidas. Podemos decir entonces que la lógica es una disciplina que guía el pensamiento humano, en tanto

el proceso de interconexión de ideas que nos permiten pasar de verdades conocidas, hacia otras desconocidas, pero que llegan a ser conocidas por derivación de otros principios más generales. Así mismo, la lógica nos permite interpretar gráficamente pensamientos ajenos a fin de analizarlos, criticarlos y oponernos a ellos de ser el caso.

Como un proceso de construcción de razonamientos interconectados y concatenados para alcanzar un fin, la lógica también debe ser tenida como un arte, no solo por ser construcción y producto del pensamiento humano, también por estar regida por leyes y técnicas metódicas que permiten identificar razonamientos correctos y separarlos de otros falaces, equivocados o deliberadamente mentirosos. Así, al mediar la posibilidad de error, se puede afirmar que cada persona tiene la posibilidad de construir argumentos de muchas formas válidas, por lo que además de los elementos teóricos, la lógica requiere del talento y de la creatividad del argumentador, a fin de maximizar los resultados que se aspira obtener.

De este modo, la Lógica es una ciencia que busca la corrección del pensamiento humano, la coherencia, la corrección procedimental, la rigurosidad metodológica para llegar a conclusiones correctas desde lo formal, y debidamente fundamentadas en premisas sólidamente expuestas, en lo material. Desde esta perspectiva, resulta evidente que la lógica como disciplina se ocupa de realidades que solamente existen dentro de la razón humana, sea que correspondan a verdades materiales o no, pero que son capaces de ser transmitidas hacia otras racionalidades que las interpretan con mayor o menor fidelidad (García-Baró, 2015). En una primera dimensión, nos referimos exclusivamente a verdades del pensamiento, a entes abstractos que no están en

la naturaleza sino que constituyen fabricaciones racionales e intencionales de nuestro pensamiento y, como tal, nos hacen responsables de su veracidad y coherencia.

Resulta interesante acercarnos al paradigma matemático para comprender la forma en que la mente, a través de ciertos símbolos a los que se atribuye una existencia y un valor compartido intersubjetivamente, se puede llegar a configurar una realidad artificialmente construida. Así, los números o las formas geométricas no constituyen realidades materiales *per se*, pero existen en tanto constructos abstractos del pensamiento que son capaces de relacionarse entre sí, para ir desencadenando un proceso inferencial de acceso a verdades específicas que se derivan de leyes generales indiscutibles, desde el punto de vista de la razón humana.

La demostración de teoremas, las operaciones por las cuales se despejan ecuaciones nos presentan un modelo de pensamiento de gran rigurosidad en virtud de cuyas leyes generales y abstractas, se desciende hacia verdades más concretas e individuales; permitiéndonos demostrar que el resultado alcanzado puede explicarse y replicarse de manera racional (Badiou, 2016). Al igual que las matemáticas, la lógica también atiende a las operaciones del pensamiento racional, haciéndolo susceptible de verificación procedimental, de falsación respecto de su veracidad y debate en cuanto a su validez. De esta manera, la lógica nos ofrece un proceso reglado y riguroso para identificar eventuales errores y demostrar sus vías de corrección.

Queda expuesto, que la lógica atiende tanto al procedimiento por el cual los conceptos, las proposiciones y los razonamientos interactúan, se concatenan y se implican

racionalmente de tal forma que nos permitan controlar la correcta dirección del pensamiento. Al mismo tiempo, la lógica también, se encarga de la verdad de los enunciados que sostienen a los razonamientos en tanto susceptibles de establecer criterios de contrastación con la verdad material, a la luz de los postulados de la experimentación.

De esta bifurcación que existe entre estos objetos de estudio lógico, aparece la división entre *lógica formal* y *lógica material* (Gamba & Oriol, 2015). La primera de ellas, se ocupara de los procedimientos inferenciales por los que ha de considerarse válido el llegar a ciertas conclusiones a partir de la interrelación ordenada de premisas. Esta rama de la lógica atiende a una verdad meramente formal; es decir, a la forma que adquiere un razonamiento como verdad pensada, independientemente de su armonía con el mundo exterior a la cosa que piensa. De ahí que nos es lícito concluir que la lógica formal busca la corrección en función del procedimiento y de la interrelación de los actos del razonamiento humano.

Por su parte la lógica material, se encarga, ya no de la forma sino del fondo, contenido o sustancia de la veracidad de los enunciados; es decir, de la correspondencia que debe existir entre la realidad pensada y la realidad natural o exterior. Así, la validez material de un enunciado, como aquel que afirma que las enfermedades virales son contagiosas, puede ser contrastada con la realidad, al infectar voluntaria y controladamente a ciertos organismos, a fin de verificar su resultado. Por el contrario, desde el punto de vista material no podría sostenerse que los unicornios se alimentan de lava volcánica puesto que se trata de un ser mitológico, cuya existencia es puramente mental.

De esta manera, más allá de la división teórica que existe entre lógica formal y lógica material, su estudio y uso es complementario por lo que no han de ser tenidos como excluyentes, sino complementarios. El éxito de un razonamiento depende, tanto de la verdad fáctica de los enunciados que pueden ser capaces de resistir pruebas de comprobación empírica (lógica material) como la manera en la que estas proposiciones verdaderas interactúan de manera que nos permitan llegar a conclusiones válidas por medio de la inferencia lógica originada en premisas correctamente concatenadas (lógica formal).

A todo esto, se le podrá adjuntar la retórica, si buscamos que además de presentar razonamientos formalmente correctos y materialmente válidos, busquen horizontes pragmáticos de persuasión o cumplan con otros objetivos que los de mera información, al ser evaluados por terceras personas (Barros, 2005). Así, las estrategias comunicacionales, políticas, judiciales y de cualquier otro tipo de interacción humana hacen depender el éxito del argumentador de la favorable recepción que tenga la persona a quien se dirige el mensaje, lo que nos hace pensar en un todo complejo, cuyos elementos serán estudiados con mayor minuciosidad, en los apartados siguientes.

2. El primer acto del entendimiento humano.

Al responder a la pregunta anterior, se señalaba que la lógica se basa en el estudio de los actos del pensamiento, la identificación y hasta la creación de construcciones mentales cuya corrección y validez son materia de valoración, en tanto se trata de un proceso que termina por emitir una creatura, el razonamiento mismo rebelado de forma lingüística

o simbólica. Para construir un razonamiento capaz de soportar análisis formales y sustanciales, es indispensable iniciar por el estudio de los primeros actos del pensamiento que son los conceptos, entendidos como indivisibles y de cuya interrelación se ha de avanzar hacia construcciones lógicas más complejas. Así, el primer acto del entendimiento humano consiste en la construcción de conceptos, los mismos que tienen características propias, que trataremos de atender, aunque de manera superficial, en las siguientes líneas.

Los conceptos son realidades ideales; es decir, que no habitan en el mundo sensible pero que se originan en él. Decimos que es una realidad ideal porque el concepto goza de la abstracción suficiente para no referirse a un individuo en particular sino a todos los individuos que puedan compartir una misma categoría, a partir de características similares que son asociadas libremente por el pensador en función de particularidades que la persona considera relevantes. Así, podemos decir, que tomando como criterio de diferenciación el sistema óseo que se presenta en ciertas especies y otros no, aparece la subdivisión del concepto animal en vertebrados e invertebrados. La abstracción es evidente, en cuanto no me estaría refiriendo a un caballo en concreto, sino que logré prescindir de sus características individuales para establecer un concepto en el cual se contempla a todo animal que cuente con columna vertebral.

Por otra parte, decíamos que si bien se trata de una realidad ideal, la construcción de conceptos no puede prescindir de la experiencia porque mi concepto de animal vertebrado surge de un primer contacto con la realidad objetiva (aprehensión). Cuando empiezo a mirar que unas especies cuentan con columna vertebral y otras no, establezco patrones, comprendo que hay similitudes esenciales y

trato de englobarlos en una categoría artificial englobada en un concepto. Ahora bien, una vez que mi concepto está elaborado, requeriría regresar al mundo de la experiencia sensible para saber si efectivamente el concepto incorpora a todos los animales que cuentan con la característica asignada, por lo que he de remitirme nuevamente a la realidad para confirmar su validez o para identificar la necesidad de reformularlo.

En este trabajo de abstracción y clasificación, el pensamiento es capaz de unir lo que físicamente está separado, como los árboles, en relación al bosque; pero también es capaz de separar lo que naturalmente está unido, como sería el caso, por ejemplo, del sistema digestivo que podemos estudiarlo y comprenderlo de manera autónoma aunque en la realidad, su funcionamiento depende de todos los demás sistemas que integran un organismo humano. Lo cierto es que la creación de conceptos, desde los más abarcativos son a su vez los más generales y abstractos; hasta llegar a los más singulares, que son aquellos dotados de mayor comprensión para el pensamiento humano capaz de construir una realidad mental, pero también puede llegar a comprender los límites de su intelecto puesto que aquello que no es capaz de definir, nombrar y significar es aquello que no es capaz de conocer, porque le es imposible imaginar. Esto en términos muy gruesos, la propuesta del *Tractatus Lógico-Philosophicus* del primer Wittgenstein (2004), al que nos referimos, con mayor detenimiento al momento de estudiar la filosofía del lenguaje.

Desde este punto de vista, se entabla una relación inversamente proporcional entre la generalización y la comprensión de los conceptos. Los conceptos para ser más generales; es decir, para incorporar a la mayor cantidad de

individuos, tienen que presentarse vagos, ambiguos, poco concretos. Por el contrario, los conceptos que alcanzan mayores niveles de comprensión, renuncian a incluir a la mayor cantidad de individuos (García Maynez, 2010). Por ejemplo, el concepto *ser* es el más general entre todos los posibles, porque involucra a todo aquello que existe; sin embargo, es el concepto más incomprensible, porque aporta poca información sobre las características de los objetos que designa (González, 1995). Tan indeterminado resultará el concepto *ser* que los griegos renunciaron a dotarlo de significado; problema filosófico que es retomado en *Ser y tiempo* del Martin Heidegger.

El *árbol de Porfirio* atiende a esta jerarquización conceptual de forma precisa al establecer relaciones de género y especie entre los distintos seres que comparten alguna característica esencial que les resulta común (Gamba & Oriol, 2015). Así, el concepto *hombre viudo* es mucho más preciso que el concepto de *hombre*, en cuanto precisa mayor información respecto del concepto *hombre*, del cual deriva por su rol de género. Así, dado que *hombre* es el género, incorpora mayor número de individuos que el concepto *hombre viudo*, pero paga el precio de su mayor indeterminación. Por el contrario, *hombre viudo*, incorpora una característica que reduce el espectro en cuanto al número de individuos, pero gana en comprensión y determinación conceptual por hacerlo más accesible al pensamiento por medio de la experiencia.

Es frecuente que se tienda a confundir *concepto* y *definición* de un objeto, lo cual aunque no es materia específica del tema tratado, resulta válido trabajarla, aunque someramente en cuanto da luces sobre una mejor comprensión de la primera operación del entendimiento humano. Si avanzamos por la acera de la definición, diríamos

que ésta, a diferencia del concepto que es la abstracción mental y universal de ciertos individuos, la definición es una caracterización de los elementos integrantes y característicos de los objetos designados. Así, el diccionario nos proporciona definiciones, porque además de la esencia de lo definido, establece los elementos que lo individualizan de los demás objetos, con lo que se alcanza una comprensión clara y distinta de lo que la cosa es y de cómo es.

Una definición debe atender a elementos esenciales del objeto, generalmente extrayéndolos de sus géneros próximos, a la vez que establecerá las características que individualizan al objeto, haciéndolo distinto de todos los demás puesto que por principio de *no contradicción* las cosas no pueden ser y no ser al mismo tiempo; es decir, no pueden ser distintas e idénticas a otras cosas, sin que se genere una violación a la lógica más elemental. A manera de ejemplo, podemos decir que una bicicleta es una medio de transporte de tracción humana por medio de pedales (es su esencia genérica) que utiliza dos ruedas y una estructura a la cual se adhiere el timón, el asiento y demás elementos.

En la definición buscamos tanto los elementos esenciales de algo, como sus características accidentales. Las últimas se refieren a aquellas especificidades que pueden estar o no en el objeto como su color, su material sin que su ausencia transforme su naturaleza. Así, el hecho que un ave sea negra, blanca o gris, no desnaturaliza su concepto; no así la presencia de plumas puesto que un ser que no tenga plumas, podría ser un animal, pero en ningún caso podría ser considerado un ave. Aquí, las plumas son elementos sustanciales al ave y su color, será un accidente (Barker, 1999).

Por el contrario, el concepto constituye una construcción meramente ideal o racional. Si alguna persona pronuncia la palabra *televisor*, sin duda traerá a nuestra mente la imagen de un objeto que por sus características pueda entrar en el universo de las cosas que pueden ser consideradas televisores. Así, la sola palabra nos hace pensar únicamente en los elementos esenciales puesto que nos referimos a televisores en abstracto y no en una marca, color o forma determinada, lo que sí es territorio de la definición que ahonda en detalles hasta el nivel de concreción al que desea llegar. En definitiva, y dado que la definición constituye una descripción fiel a la esencia y a las individualidades propias del ser, la definición debe ser exacta a la cosa, por *principio de identidad*, las cosas son idénticas a sí mismas, por lo que entre la definición y lo definido debe haber identidad total para que la operación del pensamiento sea formalmente aceptable.

3. La teoría de los predicables.

Según se ha venido sosteniendo, la primera operación del entendimiento consiste en el acto intelectual por el cual se construyen conceptos, que constituyen la unidad mínima e indivisible de nuestra razón (Russell, 2009). En este sentido, esta realidad mínima e ideal que integran el concepto ha de relacionarse con otros conceptos a fin de establecer construcciones complejas capaces de transmitir ideas, sentimientos e impresiones susceptibles de corrección lógica-formal.

La relación que establecen los conceptos dentro de una oración separa al menos dos conceptos por medio de un verbo que establece el tiempo en el que se desarrolla la

acción, de tal manera que un concepto ocupará la posición de sujeto y el otro se presentará como su predicado. En tal virtud, el concepto que ocupa la posición de predicado es aquel que marca lo que el sujeto es o lo que el sujeto hace. Aun así, la teoría de los predicables nos enseña que al relacionar conceptos podemos identificar casos en los que esta relación es posible desde el punto de vista lógico, así como existe relación imposible formalmente entre conceptos mutuamente excluyentes. Por ejemplo, no podríamos hablar de un modelo democrático de gobierno que no prevé alternancia en el ejercicio del poder, por lo que el predicable “no-elecciones” no es compatible con el sujeto democracia.

La teoría de los predicables enseñan además que solamente los universales son capaces de predicar, por los predicables, en todos los casos, establecen una relación ontológica porque se predica lo que el sujeto es o la situación en la que el sujeto se encuentra. Se expresa entonces que al decir que Juan bebe una limonada, se grafica que Juan está bebiendo limonada, a la vez que Juan es un bebedor de limonada. Esta relación ontológica que se establece entre el verbo *ser* y el verbo *estar* hace que en algunos idiomas como el Inglés, el mismo verbo *to be* pueda ser traducido indistintamente como *ser* o como *estar*.

En otro orden de cosas, la teoría de los predicables demuestran que las relaciones que existen entre conceptos solamente pueden darse entre elementos relacionados como género y especie puesto que si se predica lo que alguien o algo es o está realizando, atribuiríamos características específicas al sujeto, que darán lugar a las derivaciones que de él se desprenden en calidad de especies, manteniendo el sujeto su esencia porque esta calidad la obtiene de su género. Así, el derecho constituye la especie de un concepto

más amplio que lo abarca, que es el de ciencias sociales. Así, existe un mayor número de ciencias sociales que de ciencias jurídicas; no obstante, las ciencias jurídicas si bien comparten con las demás ciencias sociales, la preocupación sobre el funcionamiento de la sociedad, el Derecho lo hace desde una visión normativa y reguladora de la conducta, lo cual le da una identidad propia. En tal virtud, si decimos que el periodismo es una profesión por medio de la cual se transmite información; entenderemos que el género está dado por la naturaleza profesional de la actividad periodística que es el sujeto, a la vez que se predica de ella una cualidad que le es propia y que la diferencia de todas las demás; es decir, se predicen características propias a fin de individualizarlo como especie.

La lista de predicables se agota en cuatro tipos de especies: definición, género, propiedad y accidente. La *definición* pretende establecer una explicación de lo que el concepto es. Para ello, la definición echa mano, en un primer momento del género del que la cosa definida proviene para establecer su esencia; seguidamente incorporará las características que la individualizan, por diferenciarlas de las demás especies con las que comparte un mismo género. Así, si retomamos el ejemplo sobre el periodismo; el hecho de ser una profesión, emparenta a este concepto con otras actividades como la abogacía, la arquitectura, la medicina y tantas otras; no obstante, al llegar a sus peculiaridades, es decir, al hecho de transmitir información de relevancia social, hace que el periodismo no pueda ser confundido con las otras profesiones mencionadas. Esta definición basada en el género, es esencial por buscar la naturaleza misma de la cosa definida.

En otro aspecto, es posible identificar definiciones no esenciales, que son aquellas que se remiten especialmente a la propiedad y al accidente del objeto conceptual. Entenderemos por propiedad a sus características particulares y por accidente, aquellas características que al estar en el objeto o al ausentarse de él, en nada alteran su esencia, ni su existencia; es decir, su género. Por ejemplo, el color es entendido como un accidente, porque la esencia de un coche no se verá afectada con el solo hecho de ser azul o rojo; sin embargo, tanto la propiedad como el accidente nos ayuda a conformar ideas más concretas y cercanas a la realidad, a diferencia de su esencia que tiende a ser universal y por tanto menos comprensible.

4. Las características más relevantes de los conceptos.

A través de la teoría de los predicables, se pudo apreciar que los conceptos, en su calidad de unidades atómicas del pensamiento han de relacionarse entre sí, a fin de lograr constructos intelectuales más sofisticados. Además de su carácter ideal e indivisible, una de las características más relevantes de los conceptos consistiría en su capacidad para interrelacionarse. En principio, existen dos formas principales de relación: la de identidad y la de diferencia. La relación de identidad se da en cuanto todos los objetos solamente pueden ser idénticos así mismos. De ahí que al momento de establecer definiciones adecuadas, es posible intercambiar el concepto con su definición porque al ser una representación fiel y exacta en lo cualitativo y cuantitativo, lo retrata absolutamente, de tal manera, la descripción será equivalente a las características del objeto que la representación mental que ha de formarse en una persona que jamás ha tenido contacto con el objeto, pueda hacerse una

idea que le permita identificar a la cosa descrita, sin ayuda de alguien que sí la hubiere visto.

Las relaciones de diversidad establecen la alteridad que separa a los conceptos, de forma esencial, en algunos casos y de modo accidental en otros. La diferencia esencial es genérica por lo que se establece entre dos conceptos que no se deriva de la misma naturaleza y como tal, no son elementos comparables. Así, salvo que puedan ser elaborados del mismo cuero, no es posible comparar un libro, con un par de zapatos porque no cuentan con elementos esenciales que los acerque y que permita, a través de sus características particulares establecer criterios de distinción, como ocurre en las diferencias no esenciales o de especie.

En igual sentido, los conceptos pueden oponerse entre sí, cuando el uno implica lo contrario del otro, tal sería el caso de conceptos antónimos, excluyentes entre sí o aquellos precedidos de una negación. Por ejemplo, patio y no-patio establecen una relación de total oposición por la cual se divide el mundo entre aquellos objetos que ingresan en el conjunto de los patios, frente a todos los demás objetos existentes o ficticios que por sus características no entran en el conjunto delimitado. En tal momento aparece el principio elemental conocido como *tercero excluido*; según el cual, las cosas son o no son algo, excluyéndose así cualquier tipo de posibilidad intermedia. Así, por ejemplo, una persona es el padre de otra, o no lo es; de tal forma que no existe gradación posible entre ambos conceptos.

Pese a ello, existen relaciones entre conceptos en los que sí se acepta una relación gradual entre sus dos extremos. Este principio corresponde al criterio de *tercero incluido*. Así, entre el fascismo y el comunismo, que son los extremos dentro

del pentagrama ideológico, cabe posturas intermedias, más o menos cercanas a tales extremos como el conservadurismo y el liberalismo democrático situados entre el centro y la derecha; así como la social democracia y el socialismo, más cercanos gradualmente hacia el ala de izquierda (Bobbio, 2014). Lo mismo podría ocurrir con la locura. No podemos decir que exista una persona completamente demente y sin un mínimo destello de lucidez, como tampoco se puede hablar de una persona que cuente con perfecto control de racionalidad sobre sus instintos; por el contrario cada persona, en cada circunstancia se acerca o se aleja de los extremos establecidos.

Este principio guarda especial paralelismo con los principios de *razón suficiente* y *razón necesaria*. En el primer caso, bastaría que un objeto poseyera una característica que le sea esencial para que pueda entrar en el conjunto delimitado por el conjunto conceptual. Por ejemplo, bastaría con pertenecer a la especie humana para ser titular de derechos fundamentales. En el caso de la razón, o más precisamente de las razones necesarias, es indispensable que un objeto cuente con varias características concurrentes para ser incluido en el espectro marcado por el concepto. Por ejemplo, para que una persona pueda ser considerada candidata a un cargo de elección popular requiere contar con requisitos de nacionalidad, edad, ejercicio de derechos de ciudadanía y otros requerimientos como preparación profesional u otros aspectos. Así, a diferencia del principio de razón suficiente en la que una sola característica basta para configurar el resultado, en el *principio de razón necesaria* requiere de varias características concurrentes en tiempo y espacio (Schopenhauer, 2008).

De los principios caracterizados, se desprendería que la relación de inclusión o exclusión mutua que existiría

entre conceptos puede darse en razón de la posesión de ciertas características o de su privación; entendiendo a la posesión como presencia de tales elementos y la privación como ausencia de los mismos. Así, podríamos decir que una persona hábil para jugar al fútbol, no puede ser considerada profesional por (mantiene la privación) no haber debutado en un juego oficial, en un equipo de primera o segunda división. Así, podría ocurrir con la posesión, en tanto podría decirse que una persona no puede ser aceptada en un centro de detención para menores de edad porque está en una edad superior a la máxima establecida por la ley.

5. *La segunda operación de entendimiento. Propiedades de la oración.*

Al resolver las interrogantes que aludían a la primera operación del entendimiento, nos habíamos detenido en la formulación de conceptos, como entes autónomos e indivisibles que constituyen la estructura más simple del pensamiento humano. Dado que se trata de creaciones ideales y abstractas, los conceptos no son susceptibles de valoración bajo criterios de verdad/falsedad.

La segunda operación del entendimiento se refiere a las proposiciones o juicios, las mismas que se integran por conceptos unidos por el pensamiento para establecer relaciones de mutua reciprocidad. Así, una proposición constituye una construcción lógica por medio de la cual se afirma o se niega algo de un concepto que actúa en calidad de sujeto. Así, al decir "*la luz es multicolor*" estamos juntando al concepto luz y al concepto multicolor por medio de un verbo que nos permite comprender que se afirma la característica multicolor, que actúa como predicable, respecto del sujeto

que es la luz. De esta manera, a las proposiciones, a diferencia de los conceptos, sí es dable aplicarles criterios de verdad/falsedad toda vez que se trata de construcciones lógicas cuya veracidad puede ser verificada o descartada empíricamente.

Además de la característica de constituir una afirmación o negación, la proposición o juicio, en función del verbo que actúa como enlace de dos conceptos mutuamente independientes pueden reducirse a la fórmula “el sujeto es...” o “el sujeto está”. Si el verbo aparece en medio de ambos conceptos, la formulación proposicional evocará a las características ontológicas del sujeto, esto es a su *ser*.

Si retomamos el ejemplo “la luz es multicolor” podrá observarse que el predicado multicolor se atribuye al sujeto luz como una característica esencial a su ser, a la vez que se trata de un accidente que lo diferencia de cualquier otro objeto. Si el verbo ser funciona como predicado, podremos decir que la estructura proposicional no evocará propiamente al ser, sino al estar. Sí decimos que Mauricio juega, aseveraríamos que Mauricio *está* jugando y que Mauricio es un jugador, podemos concluir que la proposición afirmativa expresa siempre la existencia del sujeto, sea en sentido positivo (por lo que es) o en sentido negativo (por lo que no es). En cualquier caso, se trata de proposiciones *categorías*.

Para la reducción de las construcciones lógicas en fórmulas de *algo es* o *algo está*, la estructura de implicación siempre será la misma, pese a que la estructura gramatical pueda variar. Por ejemplo, en el caso del castellano, el sujeto puede estar implícito o puede aparecer al final de la oración, como ocurriría en el caso de las oraciones expresadas en voz pasiva. En el primer caso podemos decir “se dice que”. El sujeto es impersonal, pero la representación simbólica sería

transformada a “algunas personas dicen que”, y finalmente, transformada en “algunas personas están diciendo que”. La representación simbólica seguiría siendo



En el caso de la voz pasiva, podría decirse que “el auto es conducido por Manuel”. El hecho que Manuel aparezca al final de la oración, no quiere decir que no ocupe la posición de sujeto. Aun así, la fórmula proposicional deberá transformarse en “Manuel conduce el auto” y, finalmente, “Manuel está conduciendo un auto”, de tal forma que podamos graficar la proposición en función de un esquema homologado que favorezca a una mejor comprensión gráfica.

De cualquier manera, la representación simbólica tendrá que transformarse hasta llegar a su fisonomía de,



En lo que respecta a las oraciones que son género en su relación con las proposiciones, porque toda proposición constituye una oración, pero no es posible sostener que toda oración tenga estructura proposicional, porque las oraciones no implican necesariamente una afirmación o negación, aun cuando compartan la misma estructura gramatical de sujeto, verbo y predicado. Las oraciones pueden plantearse como interrogantes, exclamaciones, deseo, solicitud de permiso, prescripciones a futuro y también como afirmación o negación, de donde se desprende que el significado de una oración es más amplio que el de proposición o juicio lógico. Así, las oraciones que no son ni verdaderas ni falsas toman el nombre de *no enunciativas* (Gamba & Oriol, 2015, p. 127). La dialéctica, como sistema lógico centrado en la conversación,

de ahí su nombre como derivación de diálogo, trata sobre opiniones que confrontan. Por ser una colisión de opiniones, no pueden ser tildados de verdaderos o falsos, aun cuando si podría soportar esta evaluación las premisas que sustentan a la opinión, más no la valoración que cada uno hace de esos elementos referenciales.

Dado que la oración puede dejar de afirmar o negar, en aquellas oraciones que no impliquen proposición o juicio, no es posible aplicar criterios de verdad. Así, si consulto ¿mañana lloverá? No es posible identificar ningún tipo de afirmación o negación al respecto; lo que quiere decir que llueva o no, mi formulación no puede ser vista como verdadera o falsa porque no implica adoptar una posición positiva o negativa. Se puede decir además que cierta clase de oración no cuentan con un significado intrínseco, sino convencional en tanto logran expresar una duda, exclamación o consejo, de acuerdo con el contexto cultural y la participación intersubjetiva de quien comprende el significado, de acuerdo con la tonalidad o las circunstancias.

Las oraciones que establecen proposiciones que afirman o niegan algo, se las denomina *categorías*. Al sostener, que la luna es roja realizamos una afirmación sobre la visión rojiza que el hablante encuentra en la luna. Esta afirmación puede ser demostrada en veracidad o falsedad, al contrastarla por medio de distintas técnicas. Lo mismo ocurre con las negaciones aunque su demostración resulta imposible. Yo podría demostrar que una persona golpeó a otra, por medio de las marcas que quedan en una y otra piel, lo que no puedo demostrar es que no lo golpeó porque ningún instrumento prueba la negativa de un acto.

En definitiva, entre las principales propiedades de una oración está la relación de género que guardan con las proposiciones que vendrían a ocupar la calidad de especie, con la que comparte la posibilidad de formularse como afirmación o negación. Así, en uno y otro caso, se presenta un sujeto singular sobre el cual se predica algo universal, en un tiempo establecido por el verbo. Sin embargo, la oración puede plantearse en otros sentidos como los interrogativos, exclamativos o prescriptivo.

Otra propiedad es la de poseer un significado convencional y no necesariamente categórico, como ocurre con la proposición que no depende del contexto cultural o circunstancial para variar de significado. Finalmente, y sin pretender agotar la totalidad de propiedades que caracterizan a las oraciones, se puede sostener una tercera referida al el hecho por el cual, no todas las oraciones pueden ser valoradas según criterios de verdad/falsedad, en tanto que solamente las afirmaciones y negaciones pueden ser contrastadas con la realidad objetiva, más no las interrogaciones o las predicciones sobre el futuro.

Si consulto ¿quién ha escuchado tal o cual canción? No estoy afirmando o negando que las personas consultadas hubieran escuchado la melodía, pero sí estoy presumiendo la existencia de la canción. En cuanto a las predicciones, resulta muy común escuchar que el sol ha de apagarse en algunos miles de años. Aun cuando esto pudiere inferirse por medio del estudio de estrellas similares, no constituye una afirmación como tal, porque su demostración es imposible por parte de quien emite la información, como de aquellos que los reciben porque nadie será capaz de vivir para corroborar la predicción.

6. *Proposiciones hipotéticas implicativas.*

Entre las proposiciones, que constituyen la segunda operación del entendimiento se puede distinguir entre: a) proposiciones categóricas; b) proposiciones modales; y c) proposiciones hipotéticas. Las proposiciones *categóricas*, a las que someramente nos hemos referido en el apartado precedente, son aquellas que unen o separan conceptos de forma necesaria, y bajo relación por la cual un concepto se afirma o niega respecto de otro. Se trata de una construcción intelectual que refiere a lo que la cosa es o lo que no es; o sobre el estado en el que está o no está.

Se trata de proposiciones categóricas, porque establecen una afirmación o negación que puede ser susceptible de verificación empírica, bajo criterios de verdad o falsedad. En ese sentido, se puede sostener que *la luz es multicolor*. Bastaría pues realizar el conocido experimento del prisma colocado dentro de un cuarto oscuro en el que solamente ingresa un rayo de luz directo al cristal, que al traspasarlo proyecta su verdadero color.

Las *proposiciones modales* son aquellas en las que sus elementos se encuentran afectadas por la presencia de un *modo*, generalmente un adverbio por el cual se enfatiza o se atenúa la fuerza en las que se establece la relación de implicación entre los conceptos que integran la proposición, tanto en calidad de sujeto, como de predicado. Así, diríamos que la lucha social es definitivamente la causa del progreso en el reconocimiento de derechos humanos. Puesto que se trata de un adverbio (definitivamente) que cualifica la relación entre sujeto y predicado, es posible identificar niveles de gradación.

Los modos, en consecuencia son necesarios, posible, contingente, imposible. Así, lo necesario conlleva una relación de implicación total, posible no tendrá la fuerza de necesario, pero su probabilidad es media. En el caso de lo contingente, la probabilidad es menor pero podría eventualmente presentarse, lo que no ocurre en un modo *imposible* en la que no podrá verificarse ningún caso por el estilo (Claude, 2008).

Las *proposiciones hipotéticas* están constituidas por oraciones compuestas, entre las que se establece una relación de causa-efecto, por lo que su estructura gramatical básica será: si A, entonces B. Como ejemplo ilustrativo, podríamos establecer una relación causar entre el nivel de educación y el aumento o disminución de sus índices de delitos violentos. La relación sería del tipo: si aumentamos los niveles de educación, disminuirá el número de delitos violentos.

Dada la mentada relación de causalidad, en las proposiciones hipotéticas es más evidente la aplicación del principio de *razón suficiente* y el principio de razón o *razones necesarias*; así como la conexión entre variables dependientes e independientes y la formulación de hipótesis científicas. El principio de *razón suficiente* establece que basta con la presencia de un solo elemento que actúe como antecedente, para que el consecuente pueda ser evidenciado. Por ejemplo, es dable sostener que el frío es la razón suficiente para producir el congelamiento del agua. La estructura sería entonces, si la temperatura desciende a menos de cero grados centígrados, el agua se congelará. En el ejemplo, la temperatura será antecedente y el congelamiento del líquido, su consecuente necesario.

Para el caso del principio de razón necesaria, la reflexión es muy similar salvo por el hecho, que para que el consecuente logre verificarse, se requiere de más de una condición concurrente en el mismo tiempo y lugar. Así, para que se produzca la lluvia, no basta con la presencia de nubosidad, es necesaria la presencia de otras condiciones como la temperatura, el viento, la presión atmosférica entre otras circunstancias que permiten inclusive predecir los eventos meteorológicos. Igualmente, es suficiente decir que el bajo nivel de educación es razón suficiente para explicar el incremento del fenómeno delincencial. Para este caso, habrá que acudir a temas como la exclusión social, la ambición, el modelo económico consumista, la posibilidad de movilidad para personas adineradas y una serie de factores contextuales que deben presentarse al unísono.

Dicho esto, podemos notar la forma en la que las proposiciones hipotéticas son utilizadas para establecer variables en la investigación científica. Las variables dependientes, como su nombre lo indican son aquellas que son afectadas por otras variables que se encuentran fuera del fenómeno analizado y sobre las cuales no tiene ningún control. Por su parte, las variables independientes no son afectadas por los cambios producidos en la variable dependiente, ni por ninguna otra. Estas variables, por el contrario afectan a la dependiente en función de sus propias alteraciones.

Por ejemplo, ante el planteamiento sobre la relación que podría existir entre el nivel de educación y el número de delitos violentos perpetrados en una sociedad; los delitos que actúan como consecuencia, ocupan la posición de variable dependiente puesto que los datos que la informan se verán o se espera que se vean afectados por los cambios

producidos en la variable independiente. Así, si realmente existe una relación de este tipo, sería posible cuantificar el número de delitos violentos en una sociedad con altos niveles de educación y compararlas con una situación de poca escolaridad. El nivel de escolaridad cambiaría de forma independiente, pero afectaría a la variable dependiente que aumentará o decrecerá según las maniobras realizadas en su antecedente.

Ahora bien, las proposiciones hipotéticas pueden ser de dos tipos: a) implicativas, o b) disyuntivas. Las primeras se refieren a una relación por las que el antecedente conlleva a la presencia del consecuente porque la implicación o conjunción las enlaza hasta construir una sola pieza lógica. En el caso de las proposiciones disyuntivas, la relación no es de unión, sino de separación. No presentaremos un ejemplo de proposiciones implicativas puesto que los ejemplos anteriores se subsumen en esta categoría.

Un ejemplo de proposición disyuntiva sería, los jóvenes que han terminado el bachillerato, se inscriben en la universidad, “o” buscan empleo, “u” optan por un año sabático. Como puede notarse, la relación hipotética que se plantea implicaría que máximo una de las posibilidades es verdadera, aunque todas podrías ser falsas. En tal sentido, es posible que todas las posibilidades sean equivocadas. Un ejemplo de ello sería cuando un líder plantea como alternativa “patria o muerte”, cuando en realidad existen más de esas dos posibilidades. Esta construcción errónea de la lógica se presenta como falaz debido a la falsa alternativa que propone (Barker, 1991).

En el caso de las proposiciones *hipotéticas implicativas* se debe destacar que la relación de dependencia entre el

antecedente y el consecuente es tal, que la verdad o falsedad de cualquiera de sus componentes, incluido el nexo o cópula, afectan a la veracidad de toda la construcción lógica. Por otra parte, la verdad de todos sus elementos, no conllevan necesariamente la veracidad de la proposición como tal puesto que es indispensable establecer la relación causal de afectación recíproca. Esta relación de causalidad es lo que diferencia a las proposiciones hipotéticas de las *conjunciones*, puesto que éstas aun cuando se compongan de dos proposiciones categóricas, los juicios son independientes entre sí, por lo que la verdad o falsedad de uno, no implica igual relación, ni siquiera relación opuesta respecto del otro. Así, podríamos concluir diciendo que Joaquín come y mira el televisor en un mismo momento. Esta proposición compuesta puede ser verificada empíricamente pero al no existir relación de causalidad, las dos proposiciones pueden ser verdaderas, ambas falsas o la una verdadera y la otra falsa.

7. La tercera operación de entendimiento.

La importancia del lenguaje dentro de la lógica.

La tercera operación del entendimiento consiste en la formulación de argumentos elaborados a partir de proposiciones, que se interrelacionan en calidad de premisas que permiten realizar inferencias que dan como resultado la conformación de una nueva proposición que no aporta con ningún elemento adicional sino que es el resultado necesario de la interrelación de las premisas de la componen. En tal sentido, no es dable confundir a la inferencia con el argumento en sí, puesto que aquella constituye el paso necesario hacia la conclusión; en tanto que el razonamiento, implica toda la interrelación entre premisas y la conclusión, incluyendo al paso inferencial. Podemos decir, por tanto que dentro de

un razonamiento debe haber inferencia que es la operación mental que permite condensar el aporte de las premisas para que estas construyan lógicamente una conclusión. En el razonamiento se establecen las dos premisas y antes de presentar la conclusión, ha de aparecer un “por lo tanto” que es el momento inferencial.

Bajo este contexto, la conclusión no puede ser ni verdadera, ni falsa; sino correcta o incorrecta puesto que su veracidad o su falsedad está condicionada por las premisas, en tanto que la conclusión por referirse a un paso necesario solamente es susceptible de apreciación por medio de una inferencia lógicamente válida, que la convierte en correcta, aunque su enunciado no sea verdadera al contraste con la realidad material. Por ejemplo, decir que todos los elefantes vuelan, que una mesa es un elefante; y que por tanto la mesa vuela; desde el punto de vista formal es un razonamiento correcto porque la conclusión se infiere necesariamente de las premisas mencionadas, aunque, por supuesto la conclusión sea materialmente falsa porque es derivación de premisas igualmente falsas.

En este punto, conviene regresar a la distinción que haríamos entre verdad formal y verdad material. En el primer caso, se trata de la validez de la construcción del razonamiento a partir de una premisa conformada por conceptos con definiciones generales, que ocupa la posición de premisa mayor, seguida por una premisa menor, integrada por un concepto que establece una relación de especie con uno de los conceptos que integran la premisa mayor que actúa como género, y otro concepto que comparten ambas premisas llamados *término medio* y que se presenta como enlace entre ellas. La conclusión, por su parte se integra por los dos conceptos que no actúan como término medio, sino

que adquieren el nombre de extremos y que la conclusión comparte con las dos premisas.

Así, si *todo hombre es mortal*; y *José es hombre*; por tanto, *José es mortal* debe notarse que las dos premisas comparten el concepto *hombre* que es el término medio porque se repite en las dos premisas. Los extremos serían mortales y José, en donde se establece una relación de género que ocupa mortal y de especie que es José; de ahí que, la conclusión se integrará por los dos conceptos extremos, donde el concepto extremo *especie* ocupa la posición de sujeto y el concepto extremo *género* funciona como predicado hasta determinar que José es mortal.

Como se trata de una estructura lógica, las palabras pueden ser reemplazadas por letras o por números, sin que esto implique un cambio sustancial porque como se dijo, desde el aspecto formal nos interesa exclusivamente el orden de interrelación de los conceptos y no su aspecto comunicacional. La lógica matemática y simbólica es un ejemplo arquetípico de esto, toda vez que prescinden de los significados concretos para demostrar sus verdades. Diríamos pues, que:

	A	————→	B
	C	————→	A
Por tanto:	C	————→	B

Un argumento como este, desde la perspectiva de la lógica formal es perfectamente aceptable; mas no lo es desde el punto de vista del razonamiento material puesto que este enfoque, además de la corrección que se refiere a la estructura, está llamada a verificar la verdad sustancial de las premisas, lo que implica que en un trabajo argumentativo real

necesitemos acudir al lenguaje ordinario para determinar el significado de los conceptos utilizados. La relación categórica e hipotética de las premisas permite analizar la veracidad del contenido de las premisas de la verdad de la que se inferirá la verdad de la conclusión. Para comprender la verdad de las premisas, se requerirá contrastarla con los hechos, encontrar referencias fácticas que demuestren la verdad de lo afirmado o la verificación de la hipótesis. En tanto que la inferencia, al ser una operación lógica, debe ser controlada desde criterios de corrección, que implica el respeto por las leyes de la lógica formal. Así, lo ideal y lo material confluyen en la construcción argumentativa de la realidad.

Si presentamos como ejemplo una premisa en la que pueda sostenerse que la democracia es el mejor sistema de gobierno, no puedo prescindir del lenguaje porque, al ser la democracia un concepto con significado abierto, ambiguo y en constante evolución, en una argumentación natural o real debo establecer cuál es la definición de democracia al que me voy a referir; de ahí que, el lenguaje no puede ser obviado en estos esquemas porque es indispensable al momento de determinar la verdad material de los argumentos elaborados (Palau, 2014).

Para el caso de disciplinas como el Derecho en la que la dimensión argumentativa es constitutiva de su objeto de estudio y de su praxis, los criterios de verdad material están conectados, tanto por los hechos que deben probarse, como de las normas vigentes. Así, cuando las normas actúan como premisa mayor por ser enunciados generales y abstractos; y se aplican al caso en concreto, que constituye la premisa menor sobre el que ha de aplicarse la consecuencia de la norma. En casos como este es imposible omitir el análisis lingüístico sobre el contenido del discurso oficial plasmado en la norma,

de tal suerte que se establece un silogismo cuya conclusión (la imposición o no de una sanción) se derivará de la inferencia lógica que de tal operación resulte (Atienza, 2013).

Además, de lo hasta aquí señalado, la vital importancia del lenguaje en la lógica resulta evidente en operaciones como la *reductio ad absurdum* o reducción al absurdo, por medio de la cual es posible demostrar la negación de la conclusión al reemplazar la premisa menor por una proposición análoga, que conlleve a una conclusión inadmisibles. Por ejemplo, para demostrar que el mundo no pudo haber sido creado por dios, partiendo de la idea de un ser perfecto podría establecer como premisa menor la imperfección del mundo para poder concluir en el dilema según la cual, o dios es imperfecto por haberlo hecho así; o simplemente no pudo haber creado el mundo (Weston, 2012).

El *argumento por analogía* se da cuando comparamos dos conceptos que comparten una misma esencia, aunque sus componentes accidentales sean distintos. Podríamos sostener que el fútbol es una actividad análoga al basquetbol puesto que las dos se derivan de un mismo género que es el concepto deporte (Barros, 2005). En tal sentido, podríamos reducir al absurdo intercambiando la premisa menor por una proposición análoga que nos lleve a una conclusión disparatada para demostrar las imprecisiones de un razonamiento que pretendemos refutar.

A manera de ejemplo, podríamos partir de la proposición según la cual todas las plantas adhieren sus raíces al suelo. Esto nos permitiría sostener que los árboles son plantas, porque cumplen con la condición esencial establecida en la premisa mayor. No obstante, si cambiamos la premisa menor para sustituir a los árboles por los hongos,

tendríamos que decir que no es cierto que la condición de adherir raíces al suelo convierte al ser en planta porque los hongos cumplen esa condición, pero no son plantas porque lo esencial a las plantas es su capacidad para realizar fotosíntesis, condición que no cumplen los hongos y como tal, podría demostrarse así que la conclusión es equivocada. Evidentemente, en casos como estos no es posible prescindir del estudio material del lenguaje, de la definición de los conceptos que integran las proposiciones que conforman el razonamiento en su integralidad, ni de la demostración empírica que debe provenir de la biología.

En definitiva, desde el punto de vista de la lógica material, en la que además de las estructuras nos importa la correlación existente entre lo dicho y la realidad, que es intrínseca a la argumentación de cualquier naturaleza, el lenguaje adquiere total importancia, porque es el encargado de establecer los alcances de los conceptos utilizados y la interrelación que tienen estos en la configuración de argumentos formalmente correctos y materialmente verdaderos.

8. Los elementos de la deducción simbólica.

Dentro de la tercera operación del pensamiento, encontramos también razonamientos basados en proposiciones hipotéticas. Este tipo de proposiciones son aquellas que se conforman por proposiciones complejas; es decir, por dos proposiciones, entre las que existen relaciones necesarias de causalidad. No obstante, estas proposiciones hipotéticas conforman deducciones simbólicas al establecer cadenas causales en las que la consecuencia de una proposición asume la posición de causa

para desembocar en otro efecto, siguiéndose este camino de manera indefinida, sin llegar jamás a una conclusión conformada por una proposición categórica. Por ejemplo, si asumo que siempre que es invierno la temperatura baja, podría seguir mi cadena causal agregando que cuando la temperatura desciende, se producen brotes de gripe y que éstos son la causa del mayor número de faltas de estudiantes escolares durante los meses de enero y febrero; podría así concluir finalmente que sería necesario extender las vacaciones de fin de año y reducir las de verano.

Se trata pues, de una cadena deductiva porque en su interior está compuesta de una serie de pasos inferenciales que van desde lo más general, hasta lo más particular, pasando por todas sus gradaciones, en una sucesión de pasos ordenados. Además, se trata de una cadena deductiva porque la misma proposición hipotética encierra para sí una forma de silogismo incompleto o implícito toda vez que la conclusión a la que se llega, adopta la posición de premisa para permitir continuar la cadena hacia otra conclusión sobre la que se dará la misma transformación. Decir por ejemplo, que una buena alimentación, implica un mejor rendimiento intelectual por parte de los estudiantes constituye una formulación lingüística que sintetiza un razonamiento silogístico según el cual: Los nutrientes ayudan al desempeño intelectual, los estudiantes necesitan nutrientes, por tanto el mejor desempeño intelectual se deriva de la ingesta de alimentos nutritivos.

En otro momento de este trabajo se explicó que la estructura de los razonamientos lógicos son susceptibles de ser graficados o representados simbólicamente en tanto, desde el punto de vista formal, más que el significado de los conceptos, lo que nos interesa es la estructura del

razonamiento, el orden y la interacción adecuada de los conceptos que lo componen. Sin embargo, cuando se trata de comunicar una representación que ha de comunicarse a otras personas, es indispensable utilizar símbolos convencionales para que posibiliten la comprensión, sin que esto quiera decir que tal homologación sea imperativa puesto que los símbolos pueden ser intercambiados libremente, sin afectar a la comprensión siempre que se lo haga sistémicamente. Para ello, se han elaborado conectores o *funtores* básicos, cuyo uso se recomienda. Las representaciones más significativas son:

<i>Conectivas:</i>	<u>Condicional</u>	→	disyunción copulativa (implicativa)
	<u>Disyunción inclusiva</u>		V
	<u>Disyunción exclusiva</u>		/
	<u>Equivalencia</u>	↔	si, y solo si
	<u>Contravalencia</u>	/ ↔	contradicción entre proposiciones

Para el caso de la construcción condicional, la verdad de las dos proposiciones que la integran, no se desprende la verdad de la proposición hipotética puesto que además de la verdad intrínseca de sus formulaciones, es indispensable identificar que entre la una y la otra, existe una relación causal necesaria. En el caso de la *disyunción inclusiva*, la verdad del enunciado depende de la verdad que portasen las dos proposiciones que la componen, a diferencia de la *disyunción exclusiva*, en la que bastaría que una de las proposiciones sea verdadera para que la proposición también lo sea. En el caso de la disyunción

inclusiva, por ejemplo, para ser reconocido como nacional de un país, se requeriría haber nacido en su territorio o ser hijo de padres que ostenten la pretendida nacionalidad. En la disyunción exclusiva, puesto que solamente una de las dos opciones puede ser cierta, cabría por ejemplo decir que la mesa puede ser de madera o de plástico, de tal forma que bastaría que una opción sea correcta para que la proposición lo sea; de tal manera que será considerada falsa si la mesa no es plástica y tampoco de madera.

Para el caso de la relación de equivalencia, dada su estructura “*si, y solo si...*”; la relación causal se da en una conexión entre una razón necesaria en que la presencia de una de ellas, genera indisolublemente la presencia de la otra. Por el contrario, la *contravalencia* implica que la presencia de una de las proposiciones que componen la construcción compleja, implica necesariamente la imposibilidad de verificar la existencia de la otra, o que bastaría la presencia de una, para evidenciar la ausencia de la otra. Así, bastaría la presencia del sol para excluir la posibilidad de encontrarnos en una noche.

Debido a que las proposiciones hipotéticas son estructuras compuestas por dos proposiciones categóricas, su representación será planteada como fórmulas y sub fórmulas a fin de favorecer a su mejor comprensión y evaluación del enunciado. Una proposición del tipo $A \rightarrow B$ cuando se establecen relaciones causales pueden conllevar que A implique B, que B implique C, y que C implique D; y así sucesivamente. En un caso como este, se usarán paréntesis para identificar a las proposiciones implicativas y corchetes para delimitar proposiciones complejas sobre todos en el caso de una negación, donde es necesario especificar cuáles son exactamente los factores que se ven afectados por ella.

Así:

$$[(A \longleftrightarrow B); (B \longleftrightarrow C)] \quad [(X \longleftrightarrow W / Z \longleftrightarrow Y)]$$

Asumimos que las subreglas son las que aparecen entre paréntesis, como construcciones lógicas autosuficientes; pero que se relacionan con otras de igual estructura. Así, como los paréntesis y corchetes separan las proposiciones para que no confundan con otras; en el caso del ejemplo, la negación por preceder al primer corchete, afecta al constructo lógico que va desde A hasta C. De esta forma, podemos establecer puntos de conexión entre la representación simbólica de las estructuras lógicas y las operaciones algebraicas, puesto que en ambos casos se trabaja sobre estructuras simbólicas conceptualmente intercambiables. La concepción abstracta del álgebra implica trabajar con números o letras indistintamente que estas representen a objetos materiales o inmateriales. Así, resulta irrelevante hablar de cuatro focos, o cuatro lámparas, trabajamos con el número cuatro como elemento genérico que nos suministra una idea de cantidad.

9. La lógica de la tercera operación de entendimiento. Causas por las que puede fallar un razonamiento.

Como se ha venido sosteniendo, los silogismos tienen utilidad especial de establecer conexiones entre proposiciones. En el caso de las proposiciones categóricas esta relación es tal que permite la configuración de una nueva proposición categórica; en tanto que en el caso de las proposiciones hipotéticas, se trataría de la consolidación de una cadena causal que no incorpora una proposición nueva. En ambos casos las reglas de la lógica formal nos sirven para reconocer

cuándo la relación entre proposiciones está correctamente planteada, de tal manera que la conclusión a la que se llega no es otra cosa que la derivación necesaria de la relación entre las premisas. En este sentido, una primera causa por la que puede fallar un razonamiento se da cuando las conclusiones a las que se llega, no se desprenden necesariamente de las premisas, cuando aparecen conceptos no previstos en los juicios, o cuando la relación causal entre las proposiciones categóricas que conforman una hipotética no se da una relación causal, todo lo cual puede ser demostrado.

Desde el punto de vista de la silogística, que atiende a tipos de razonamiento de naturaleza deductiva, por partir de una premisa mayor que es más general, a la que ha de subsumirse una premisa menos extensa e inclusive singular, relación de la cual se extrae una conclusión. Un ejemplo de ello podría ser: Toda planta realiza fotosíntesis, los helechos son plantas, y por tanto, los helechos realizan fotosíntesis. En este aspecto, uno de los errores más comunes está en llegar a una conclusión, sin haber agotado los pasos previos para que los conceptos que aparecen en la conclusión, cuando al menos uno de ellos es distinto a los que aparecen en las premisas; o cuando entre la premisa mayor y la premisa menos no es posible establecer una relación de género-especie.

Los razonamientos hipotéticos o causales, por el contrario son de naturaleza inductiva puesto que se parte de un elemento articular, a partir de la cual la experiencia informa que ha de seguirle un resultado puesto que tal evento se ha presentado en una serie de acontecimientos particulares y todos han tenido las mismas consecuencias. Así, si cuando las nubes se oscurecen y hay viento, llueve; podría adelantarme a decir que lloverá porque en esta tarde aprecio que el antecedente se cumple. El error más común

en este tipo de razonamientos depende, en gran medida de la muestra con la que cuento para realizar mis afirmaciones puesto que si tomo como antecedente un evento anecdótico o excepcional, no podré llegar a una inferencia confiable, que me permita llegar a una conclusión aceptable. Así, por el hecho que Maradona y Messi sean argentinos, no podría concluir que todos los argentinos son virtuosos jugando al fútbol, sin esperar que la persona que me escucha destruya con facilidad mi razonamiento, lo que sin duda adquiere una relevancia especial en disciplinadas lingüísticas y adversariales como las ciencias jurídicas.

Recusación es el nombre que adopta la operación del razonamiento destinada a identificar las falencias de los argumentos contrarios, a fin de refutarlos y construir una argumentación opositora que la descomponga, analice y supere. En la recusación aparece un pensamiento opositor que entabla un debate; y con ello aparece la *dialéctica*, que solamente es aplicable a razonamientos que se sustentan en las opiniones de otros, y que ofrece una estrategia para vencer racionalmente, dentro de una disputa intelectual. La dialéctica permite acorralar mediante interrogaciones al contrincante hasta que se rinda ante sus propias incoherencias.

En esta línea de pensamiento, la recusación puede lograrse eficientemente al reducir al absurdo un razonamiento silogístico o por medio de contraargumentos en el caso de razonamientos inductivos, con los que se puede envolver al pensamiento del opositor, hasta obligarle al rendimiento. Por ejemplo, si bien es cierto que todos los países democráticos tienen elecciones de sus autoridades, no podríamos concluir que Cuba es una democracia por el solo hecho que se realizan votaciones, porque éstas no son

libres ni abiertas, puesto que las elecciones son necesarias, pero no suficientes para poder calificar a un modelo político como democrático. En igual sentido, con fines de recusación, se puede agregar una tercera premisa falsa que obligue a una inferencia absurda. En un caso como este, si todos los hombres son animales y todos los caballos son animales, no podría concluir que todos los caballos son hombres, ni a la inversa que todos los hombres son caballos.

En el caso de la dialéctica, la estrategia consiste en interrogar al rival con preguntas cerradas que solamente acepten respuestas binarias de SI/NO. Según esta técnica, se partiría planteando un problema bajo pregunta cerrada como: ¿José es culpable o inocente? Ante una interrogación como tal, el opositor ha de aceptar ineludiblemente una de las dos posiciones. Si el oponente sostiene que José es inocente, habremos de buscar la forma por la cual nuestro contertulio acepte principios muy generales, pero a la vez incuestionables que se opongan a su postura. Así, le preguntaremos si se puede considerar inocente a una persona que meditó la forma de enriquecerse de un acto delictivo aun cuando no sea su autor material. Si el oponente acepta este principio general, estará aportando con la premisa mayor a nuestro razonamiento silogístico. Puesto que nos permite concluir que si José fue beneficiario del atraco a una entidad financiera, también debe ser tenido como culpable.

Esta técnica de indudable utilidad para las actividades argumentativas técnicas, pero también cotidianas, puede ser contrarrestada si logramos evadir la exigencia del rival para que adoptemos una posición concluyente y binaria del tipo verdadero o falso, sí o no, inocente o culpable. Nos resulta posible asumir la defensa de una postura matizada, apoyándonos en proposiciones modales que nos permitan

una vía de evacuación cuando somos acosados por nuestro oponente, con lo que ya habremos ganado bastante. Ahora bien, si nos es posible invertir las posiciones de tal forma que llegásemos a situarnos como interrogadores o entrevistadores, con mayor razón habremos invertido los roles discursivos y podremos hacer uso de las herramientas técnicas de la dialéctica a nuestro favor.

Debe decirse, que la dialéctica, en su calidad de diálogo, basado en opiniones no está sujeta a reglas de *demonstración*; como ocurre en el caso del razonamiento silogístico cuya verdad material depende de la posibilidad de demostrar la veracidad de las afirmaciones que actúan como premisas de la que se compone el razonamiento. En este sentido, el procedimiento que ha de seguirse para la demostración de un razonamiento, parte de la conclusión a la que se quiere llegar. A partir de la identificación de la conclusión deseada, busca una premisa general que nos sirva de premisa mayor y otra menos extensa, generalmente basada en hechos concretos que actúa como premisa menor.

Naturalmente, la relación entre ambas premisas está dada por la relación género-especie que ha de darse entre ella, pero muy especialmente por el término medio que les sirve de enlace. Tampoco ha de olvidarse, que dado que la conclusión se compone de los otros dos conceptos, que no actúan como término medio; se debe cuidar que la premisa menor aporte el concepto que actuará como sujeto y que la premisa mayor aporte con el segundo concepto, a la vez que se debe verificar que se pueda dar una predicación coherente entre ambos conceptos. Por ejemplo, si sostenemos que todas las plantas realizan fotosíntesis y que el pino realiza fotosíntesis estamos haciendo una relación género-especie

entre el concepto planta y el concepto pino, en su orden respectivo. Así, todos los pinos son plantas, aunque no todas las plantas sean pinos. El concepto “fotosíntesis” resulta cumple el rol de término medio porque se repite en ambas premisas, para relacionarles y construir la conclusión a partir de los dos conceptos extremos que son pino y planta, de donde llegamos a concluir que todo pino (concepto particular) es planta (concepto general).

En lo que respecta a la verdad de las premisas que integran el razonamiento silogístico, es necesario recurrir al apoyo de otras ramas del conocimiento. Así, mi afirmación por la cual la gripe no es una enfermedad que se puede curar, sino simplemente es posible aliviar sus síntomas, debe ser respaldada por datos médicos empíricamente demostrables que avalen a esta postura. Se trata, en parte de utilizar criterios de autoridad que aporten con un punto de vista mayormente documentado al propio porque proviene de un especialista en aquel ámbito del conocimiento. Por otra parte, se trataría también de sustentar las afirmaciones que se realicen en hechos de experimentación directa, o en el caso de disciplinas como las ciencias jurídicas en las que las normas vigentes, sustentan nuestras posiciones, como si se tratasen de hechos materiales.

En suma, las causas por las que se puede fallar un razonamiento pueden ser formales, cuando la estructura no es la adecuada o cuando las inferencias resultan incoherentes; estos errores también pueden resultar de ligerezas materiales cuando la veracidad de las premisas no es demostrable o son abiertamente inaceptables desde el sentido común o desde la base de leyes científicas. Finalmente, cuando entramos en diálogo argumentativo entre contrarios, los errores pueden ser inducidos por los rivales al apoyarse dialécticamente en

nuestras respuestas, hasta llevarnos al absurdo o al propio reconocimiento de error, por conducirnos hacia conclusiones absurdas con apoyo en nuestros propios dichos.

10. Falacias del lenguaje común.

Una falacia o sofisma constituye un argumento aparentemente correcto pero engañoso desde el punto de vista formal o material. Podemos decir que las falacias son errores argumentativos, cuando incurrimos en ellos de buena fe, pero también pueden ser utilizados como estratagemas para engañar, sobre todo ante procesos de argumentación dialéctica, que de acuerdo con los visto, centran su atención en opiniones, que no son necesariamente verdaderas o falsas, sino que nos enfrascan en una disputa de la cual surgirá un ganador y un perdedor. Al respecto, Arthur Schopenhauer sostuvo: “en la dialéctica hay que dejar de lado la verdad objetiva o hay que considerarla como accidental y únicamente considerar cómo defender las propias afirmaciones y demoler al adversario” (2013, p. 37).

De acuerdo con la naturaleza o tipo de error en el que se incurre, las falacias pueden clasificarse en: formales y materiales. En el primero de los casos, se refiere a vulneraciones a las reglas de la lógica formal, derivada de la equivocada interrelación entre conceptos o proposiciones. Desde de esta categoría se puede identificar dos subdivisiones que únicamente son a razonamientos de carácter causal o hipotético. El primero, se refiere a la *negación del antecedente*, y el segundo a la *afirmación del consecuente*. En el primer caso, la estructura sería: si no entonces...; en el segundo caso la estructura sería: dado que ocurrió B, entonces asumo que pasó A.

Si nos apoyamos en un ejemplo según el cual, aceptamos que la desnutrición es producto de la falta de higiene en los hogares, no podríamos sostener que negando el antecedente; es decir, que bastaría con asear el lugar para corregir un problema estructural como la desnutrición infantil. En este caso, se trata de una causa falsa o de una razón necesaria que nos hace incurrir en un razonamiento falaz, porque se la ha utilizado cual si se tratase de una razón suficiente. Así, de la negación de un antecedente no es posible desarrollar ninguna inferencia, precisamente porque no puede derivarse algo de la nada.

Para el caso de la *afirmación del consecuente*, incurriríamos en un razonamiento falaz si aceptamos, por ejemplo, que el consumismo es la causa de la delincuencia transnacional; y ante una eventual disminución de actos de delincuencia de este tipo, no podríamos llegar a concluir válidamente que la sociedad ha dejado de ser consumista. Por el contrario, lo que se evidencia es que nuestra hipótesis se fundamentó en una causa falsa, o al menos en una razón concurrente a otras. Los razonamientos hipotéticos, por ser aquellos en los que se establecen cadenas causales, se presentan como razonamientos científicos en los que es necesario apoyarse en pruebas, que sean suficientes para explicar el efecto; de tal manera que un proceso de disputa argumentativa, aun cuando el razonamiento del contrario sea aceptable y hasta verdadero desde lo teórico, poco hemos de aceptar las afirmaciones que no esté respaldada por prueba, por tanto, un argumento sólido siempre ha de tener, al menos la posibilidad de ser respaldado por medio de fuentes serias y confiables.

Adicionalmente, en caso de estar sustentado en pruebas, la refutación podría venir por el lado del

ataque contra la superficialidad de la prueba o de la metodología con la que ésta fue obtenida, de tal forma que el razonamiento pueda quedar debilitado. Bajo este esquema, si el razonamiento es inductivo; es decir, de aquellos que parten de circunstancias particulares, para establecer patrones generales que puedan servir de premisa mayor; bastaría con identificar el mayor número de excepciones para demostrar que el universo de casos considerados, no permite llegar a la conclusión que se presenta y defiende. En el caso de la refutación de los razonamientos deductivos, de igual manera se buscará la *reducción al absurdo* por medio de la sustitución de la premisa menor por conceptos análogos, que nos permitan concluir un disparate, con lo que se develarían las falencias del razonamiento en cuestión.

En el caso de los razonamientos de naturaleza categórica, las falacias formales están manifiestas por medio del irrespeto a las reglas necesarias de inferencia, a las que nos hemos referido en apartados anteriores. Un caso típico al respecto se da cuando cuadruplicamos los conceptos que integran las proposiciones de un razonamiento silogístico. Si utilizo palabras *equivocas o ambiguas como término medio*, en realidad estaré utilizando cuatro conceptos que no guardan ilación. Por ejemplo, si toda cola es un refresco dulce y si Juan es zapatero y utiliza cola; no podría concluir que Juan usa refresco dulce para confeccionar zapatos. El problema de este razonamiento es que estamos utilizando la palabra cola para identificar dos conceptos distintos y, como tal, habremos incurrido en un error de inferencia, que resulta fácilmente identificable porque habríamos faltado al principio de identidad en virtud del cual, todas las cosas solamente pueden ser idénticas a sí mismas.

Otra falacia de similar estructura se da cuando utilizamos un concepto compuesto por dos palabras, como si se tratase de dos conceptos distintos. Así, cuando decimos que una persona ha suscrito un contrato de compra-venta, usamos un solo concepto. De ahí, que no podríamos decir que Pedro vendió algo y que Pedro compró lo mismo al mismo tiempo. En tal sentido, se trata de un error lógico porque cuadruplica los conceptos utilizados porque divide un concepto que se integra con dos palabras. Se trata también de un uso falaz del lenguaje, pues no existe una relación necesaria entre concepto y palabra. En concepto es una idea y la palabra su asignación lingüística visual o audible, que pueden o no coincidir en número. A esto se conoce como la *falacia de redundancia* por duplicidad de un mismo concepto.

Otro caso muy frecuente de vulneración de las reglas de inferencia se da cuando entre los conceptos que integran la premisa mayor y la premisa menor no existe una relación de género y especie. Por ejemplo, si digo que todo hombre es mortal, y que todo dinosaurio es mortal; aun cuando pueda identificar un término que se repite, no es posible confiar en que se trata de un término medio. Así, en el caso de la referencia no podría concluir válidamente que todo hombre es dinosaurio. Este error se da porque dinosaurio podría derivarse del género reptil o animal extinto; en tanto que hombre tiene por género mamífero o animal existente en la actualidad.

Otros casos de razonamientos falaces se dan en lo que denominaremos *petición de principio* y *sofisma de predicación accidental*. En el primero de los casos, se trata de llegar a una conclusión que es idéntica a una de las premisas, lo que por supuesto es imposible debido a que la conclusión se construye por medio de los términos extremos de las

proposiciones, donde la premisa menor, aun cuando pueda aparecer primera en el texto, aporta con el sujeto particular y la premisa mayor, independientemente de su ubicación, aporta con el predicado que siempre es un concepto universal. Además, recuérdese que en silogismos categóricos, la conclusión siempre es una construcción nueva compuesta por las premisas. En tal caso, si la conclusión se identifica con una de las premisas, manifiesta que no hemos realizado razonamiento de ningún tipo.

En lo que refiere a la *predicación accidental*, volvemos a la consideración que los conceptos que sirven de predicables son de naturaleza universal, o cuando menos más extensos que el concepto que usamos como sujeto. No obstante, según la teoría de los predicables, estos conceptos deben describir consideraciones esenciales de los objetos definidos; caso contrario se puede incurrir en errores como el que en adelante ejemplificaremos.

Si todas las aves tienen dos patas y los seres humanos caminamos en dos patas; no podríamos sostener válidamente que los seres humanos somos aves. Todo esto debido a que el número de patas de ambas especies no constituye una característica esencial a nuestro modo de ser, sino meramente accidental como el color, el tamaño y otras características que podrían estar o no presentes en el objeto, sin desnaturalizarlo. Además, una persona que por cualquier motivo haya sufrido la amputación de una pierna o de las dos, no por ello ha dejado de pertenecer a nuestra especie.

En lo que respecta a la dialéctica, ya sabemos que este tipo de redes argumentativas no buscan demostrar la verdad, aunque podrían sustentarse en demostraciones empíricas,

sino entrar en una contienda sobre opiniones contrapuestas, con la esperanza de resultar vencedor; lo cual es posible si se logra que nuestro tertulio se ahogue en sus propias contradicciones. Para Schopenhauer (2013, p. 37) “en la dialéctica hay que dejar de lado la verdad objetiva o hay que considerarla como accidental y únicamente considerar cómo defender las propias afirmaciones y demoler al adversario”.

Así, en el esquema dialéctico de debate argumentativo se puede incurrir en falacias por ignorancia o descuido, pero también con la firme intención de distraer, confundir o engañar al rival, por medio de argumentos aparentemente impecables, pero formal o materialmente imperfectos. En suma, se ha de decir que por su propia naturaleza, la dialéctica, así como la retórica exige que los partícipes tomen posturas contrarias, sobre las que cada una de ellas elabora sus propias estrategias.

Entre las estrategias más comunes está la manipulación de conceptos que nos permitan construir una premisa mayor incuestionable. Tal sería el caso del concepto *crisis*, que por su gran abstracción, permitiría a cualquier persona, con algo de imaginación construir una definición para llegar a la conclusión que un país ha entrado o no en un proceso de recesión. Para unos, bastaría identificar un desequilibrio en la balanza comercial para concluir que un país entró en dinámicas de crisis económicas, en tanto que el gobierno, para defender su gestión podrá decir que para considerar a la balanza comercial como indicador de crisis, se requiere de una caída sostenida de al menos dos trimestres y atender a otras variables que le resulten favorables al régimen. De esta forma estamos preconcebido una conclusión y porque al momento de introducir en la premisa mayor una definición acomodaticia, nos aseguramos su presencia en la conclusión.

Otra estratagema al respecto tiene que ver con la denominada *falacia del hombre de paja* o anfibiología. Para servirme de ella, identificaré los argumentos de mi rival pero no respetaré su sentido original, sino que haré una interpretación caricaturesca de tales afirmaciones, sea porque los exagero hasta llevarlos al absurdo, o sea que los modificó de tal manera que la refutación sea mucho más simple, porque me estaría oponiendo a un argumento descontextualizado o desconfigurado de forma mañosa pero sutil.

Lo propio ocurriría si planteo una cuestión como si tuviese dos respuestas posibles, cuando sé que pueden existir más posibilidades. Por ejemplo, si desde un contexto militar me dirijo a un soldado y le pregunto si seguirá mis instrucciones como un hombre de honor o si será un traidor al desobedecerme, lo estaría conminando a elegir totalmente por una u otra opción, cuando perfectamente se puede ser un hombre de honor y negarse a contribuir con un sistema fascista de gobierno. Este tipo de falacia se sustenta en la estrategia de plantear una cuestión, como si se tratase de una aplicación del principio de *tercero excluido*, cuando en realidad se trata de una cuestión gradual en la que es posible encontrar más de un *tercero incluido*.

También se incurre en razonamientos falaces cuando al interrogar a una persona, se le induce a la respuesta para dar por supuesto y aceptado el antecedente, cuando en realidad éste no ha sido demostrado. Así, si le pregunto a alguien ¿ha dejado usted de fumar? estaría dando por sentado que se trata de una persona fumadora, o cuando menos de alguien que tuvo en su momento el hábito de fumar. Ante este tipo de cuestionamientos, se debe andar con mucho cuidado porque se los plantean bajo la fórmula de respuesta binaria (si/no) por lo que si respondo afirmativamente,

estaría dando la razón a mi rival en dos sentidos, primero porque le diría que sí he dejado de fumar, pero también, aceptaría que anteriormente fui un fumador. En este caso, se necesita separar las cuestiones, identificar que se trata de dos premisas que merecen respuestas individuales, y hacer las aclaraciones que fueren del caso.

Muy frecuentes son también las falacias conocidas por llevar el prefijo “Ad”. Dentro de esta clasificación tenemos a la falacia *ad-hominem* en virtud de la cual se descalifica a la persona por lo que es y no por el argumento que ha pronunciado. Podría decir entonces que me niego a contestar las acusaciones de mal comportamiento que me ha formulado una persona que guarda prisión porque no cuenta con la autoridad moral para exigir de mí una buena conducta. Ante una respuesta como tal, nunca me hago cargo de las razones por las que mi conducta podría ser tildada de buena o mala; y por el contrario, descalifico al otro. No obstante, el hecho que la persona que me acusa sea un convicto, esto no quiere decir que yo no haya actuado de mala manera; no obstante, puede ayudarnos a centrar la atención en algo que resultaría irrelevante para el fondo mismo de la controversia cuando este distractor nos resulte útil por ser la única salida a la mano.

La falacia *Ad-verecundian* trata de apoyar un argumento en el criterio de una autoridad sobre la materia a fin de presentarlo como prueba. Bajo este esquema yo podría citar a Barak Obama para sostener que los países democráticos están basados en el libre comercio. Más allá de las observaciones que se podrían hacer al razonamiento en lo material, no podría sostener que por el solo hecho de haberlo pronunciado el Presidente Obama, mi afirmación es incuestionablemente correcta porque se trata de una opinión

y así como Obama podría estar equivocado, hay muchos comentaristas del mismo prestigio que no estarían de acuerdo. Sin embargo, esta, como las demás falacias materiales tienen gran utilidad retórica porque nos permite ganar adeptos para nuestras causas, basándonos en personajes de los cuales se tiene gran simpatía o reconocimiento, sobre el cual nos apoyamos (Soler, 2015).

La falacia *Ad misericordiam* (LaBossiere, 2013) también goza de gran utilidad retórica porque se basa en lograr empatía o hasta lástima por parte del auditorio. Así, yo podría justificar a una madre acusada de narcotráfico pidiendo al juez que valore la situación de desesperación que vivió esta persona ante una enfermedad que padecía su hijo y que demandaba ingentes cantidades de dinero. De esta forma, no estaría negando los hechos, ni la responsabilidad legal en la que esta persona ha incurrido, sino que estaría buscando su absolución o atenuación de las sanciones correspondientes, por medio de sensibilizar al juzgador. Se trata pues de una falacia porque no atiende el fondo del asunto sino que centra la atención en elementos accesorios al tema en discusión; son argumentos desprovistos de racionalidad, pero pueden alcanzar el objetivo propuesto.

El listado de falacias es muy extenso y difiere de acuerdo con la referencia académica que se utilice. No obstante, hemos tratado de caracterizar algunas de las más usuales a fin de calificar a estas formas erróneas de razonamiento, o formas engañosas de inducción al error del contertulio, por medio del uso solapado del lenguaje con fines estratégicamente preconcebidos.



TERCERA PARTE



FILOSOFÍA DE LA MENTE

Introducción a la temática

Cada movimiento, palabra pronunciada, acto de libertad consiente que somos capaces de realizar son gestados por nuestra mente. Este mundo interno, misterioso, oscuro y a veces incomprensible, violento y doloroso es la matriz, y el motor de la comprensión de la vida, de los actos y de nuestra libertad.

Si comprendemos que las ideas, percepciones, enlaces conceptuales son aprehendidas o generadas por la mente, no es posible avanzar en nuestras reflexiones filosóficas si no tratamos de develar el misterio, qué es lo que ocurre con nuestro pensamiento, si podemos controlarlo, si somos dueños de él; o si por el contrario, estamos sometidos a sus designios, caprichos o alguna fuerza incontrolable, quizá es la habitación del genio maligno cartesiano que insiste en burlarse de nosotros.

El presente acápite no pretende ni siquiera acercarse a resolver los grandes cuestionamientos de la filosofía de la mente; aspiramos apenas a plantear cuestiones que han sido discutidas por los estudiosos de esta rama de las ciencias filosóficas, tratando de describir respuestas provenientes de las más relevantes tradiciones teóricas que se han hecho cargo del asunto, sin renunciar a plantear nuestros propios

puntos de vista, sobre todo en lo que se refiere a algunas referencias jurídicas y sobre todo cercanas al Derecho Penal.

No se trata de un planteamiento meramente psicológico o psiquiátrico aunque algunas afirmaciones se sustenten en los aportes provenientes de estas ramas de las ciencias de la salud, pero sin aceptarlas como suficientes, puesto que nuestro interés supera la comprensión *mecanicista* de la mente humana, algo que ninguna ciencia ha sido capaz de solventar sino que emprendemos una reflexión desde la filosofía, desde las ciencias sociales y la visión de un curioso y admirador secular de la psicología.

1. El materialismo de la identidad. Análisis del concepto de estado mental propuesto por Amstrong.

El materialismo de la identidad es una de las corrientes que aborda los desafíos que plantea la filosofía de la mente, desde una perspectiva materialista; es decir, asumiendo como único objeto de estudio científico aquellos elementos fisiológicos y cerebrales que configuran los estados mentales de los seres humanos. Para esta perspectiva, lo definitivo para comprender los estados mentales son las manifestaciones corporales exclusivamente neurofisiológica que configuran el cerebro.

Desde esta posición, existe total identidad entre la mente y el cerebro, puesto que toda manifestación intelectual, deseo, miedo, intencionalidad y modo de conducta podría ser explicado de acuerdo con, la configuración cerebral y su funcionamiento fisiológicamente normal o anormal. Se trata de una teoría empirista porque rechaza la existencia de elementos metafísicos los que por su naturaleza, es imposible

acceder por medio de la experiencia sensible, que permita establecer explicaciones causales.

Desde esta perspectiva, el materialismo de la identidad es un complemento para el conductismo lógico puesto que confiaría en la posibilidad de predecir la forma en la que actuará cualquier persona, en caso de ser sometida a estímulos circunstanciales o controlados, por medio de la comprensión del funcionamiento individual del cerebro. Podría decirse que el *materialismo de la identidad* comprende a la mente humana como un sistema similar a una máquina, cuyas reacciones pueden ser esperadas con antelación debido a que es posible conocer el cerebro, su configuración y la forma en que reaccionará ante ciertos estímulos; casi como si se tratase de un autómata programado para actuar de tal o cual manera ante la ejecución de algún comando.

Conforme a lo indicado, no se trata de una teoría general de la mente, ni de una teoría semántica del significado; por el contrario, el materialismo de la identidad comprende que la configuración del cerebro está determinada y constantemente afectada por las experiencias individuales y subjetivas a las que solamente se puede acceder con ayuda de la aplicación de una metodología de carácter inductivo; es decir, caso por caso. Esta propuesta individualista permite a los defensores de la corriente descrita, considerar la existencia de *estados mentales intencionales* e inducidas como las creencias o inclinaciones subjetivas, siempre que éstas tengan respaldo causal demostrado empíricamente.

Uno de los autores que se destacan en la formulación causal de los estados mentales y de las afectaciones corporales que pueden tener los estados cerebrales es M.D Armstrong, quien además, del aspecto fenomenológico ya

indicado, agregó los estados intencionales como variables independientes, con el objeto de, convertir a su teoría, en una *teoría general de la mente* que dé cuenta del origen y presencia de los deseos, creencias y esperanzas como fenómenos mentales, a los que la ciencia puede acceder, comprender, interpretar y valorar en todos los casos, siempre que sea capaz de establecer una adecuada ruta de medición de las variables, determinantes en la configuración de la mente individual (Moya, 2006).

Para Amstrong, los factores causales que deben ser considerados, son de carácter interno como sería el caso de deseos, creencias, ilusiones; así como, factores externos de naturaleza ambiental y social. La interrelación e interdependencia de los factores internos y externos son los que configuran un sistema complejo, que permite comprender la conducta humana, predecirla de manera probabilística, inclusive plantearse la posibilidad de normarla con cierta eficacia.

Entre las propuestas filosóficas que se sintonizan con el materialismo de la identidad de Amstrong podemos identificar a la *psicología de la inteligencia* de Jean Piaget (2013). Para este autor, la configuración de la mente y de las capacidades para el desarrollo de operaciones formales, razonamiento simbólico o intuitivo, entre otras tienen relación directa con la edad de las personas y del consecuente desarrollo cerebral. Así, a medida que la persona va alcanzando grados de madurez cerebral, empezaría a incorporar nuevas competencias mentales como el desarrollo de una inteligencia abstracta y metafórica; de todo lo cual, se desprendería una dependencia, casi total del aspecto fisiológico-neuronal en la configuración de la mente humana y de las capacidades intelectuales.

Entre las corrientes opuestas al materialismo de la identidad son aquellos autores vinculados al denominado *funcionalismo*, para quienes no es posible establecer una identidad completa entre los fenómenos cerebrales de naturaleza estrictamente fisiológica y los estados mentales, toda vez que la mente podría ser comprendida a partir de las funciones que cumple y no, exclusivamente, desde lo neuronal que por su naturaleza desatendería y reduciría total importancia a los aspectos subjetivos e individuales.

Desde la perspectiva del funcionalismo, los distintos grados de especialización y de desarrollo que se manifiestan entre individuos en la relativo a aspectos cognitivos, emocionales, analíticos y otras operaciones atribuidas a la mente, tendrían su sustento en el aspecto físico, ya que éste tendría la aptitud potencial de desarrollar un sinnúmero de habilidades, pero la destreza alcanzada por unas personas respecto a otras no está limitada al mero elemento cerebral, ya que la consciencia está siendo permanentemente modificada por el entorno natural, por factores contextuales, culturales, familiares y por la historia individual entendida como una compilación de propias experiencias, sin perjuicio de obviar a aquellos talentos cuya existencia y explicación es muy difícil de explicar, al menos hasta hoy.

Por su parte, el elemento subjetivo es indispensable para la configuración de la identidad, que es finalmente lo que nos identifica como personas, en tanto, es esta individualidad la que nos hace seres valiosos, por ser irrepetibles. Concordantemente con ello, Thomas Nagel defiende esta postura desde la filosofía de la mente, pero también desde la perspectiva de la teoría política que tiende a homologar a personas y grupos, bajo el argumento de la igualdad, pero olvidando el aspecto identitario que es fundamental para

la comprensión, interpretación y valoración de la conducta individual en sociedad (2006).

2. El Monismo Anómalo. El principal argumento de Davidson en favor del anomalismo de lo mental.

El *monismo anómalo* es una propuesta de la filosofía de la mente, que se opone al *materialismo de la identidad* en tanto, considera que la realidad mental no puede agotarse en la sola actividad fisiológico cerebral, sino que además, de estos factores existen otros que no suelen manifestarse de forma evidente, pero que tienen la aptitud de explicar con mayor precisión, los motivos que conducen a la exteriorización de la conducta y que, ésta no siempre está fundamentada en motivaciones necesarias y causalmente aprehensibles. De tal manera, que el monismo anómalo da cabida a la posibilidad de conductas irreflexivas y hasta irracionales.

Esta propuesta teórica entiende a los seres humanos como seres libres y responsables como tal, de sus acciones. En tal virtud, la posibilidad de elección para las personas resultaría irreconciliable con cualquier perspectiva conductista de impronta determinista o altamente reduccionista de la libertad humana, como la expuesta por George Henrik von Wright (2002), para quien la posibilidad de decisión en los seres humanos es puramente marginal, debido a que, las condiciones físicas internas y sociales no dejarían mayor espacio para decisiones conscientes fundamentadas en el libre albedrío.

En tal sentido, para el monismo anómalo, el objeto de estudio para la filosofía de la mente, no sería la conducta como efecto derivado de causas concretas y razones

necesarias, que permitirían predecir el comportamiento humano. Por el contrario, para esta perspectiva lo central no estaría en explicar la conducta como tal, sino en la posibilidad de interpretarla a la luz de los factores personales, sociales, ambientales y culturales. La separación de lo cerebral con lo mental hace que no sea aplicable una postura determinista, que sí es pertinente en el análisis de sistemas biológicos cuyo funcionamiento puede ser controlado; no obstante, la conducta humana no puede ser necesaria sino meramente probabilística, porque la mente es más que el solo cúmulo de neuronas predispuestas a la acción. Así, la conducta puede ser comprendida y valorada desde la libertad que caracteriza a los seres morales, y no desde un conductismo minimalista.

Davidson, defensor del enfoque que aboga por la interpretación de la conducta, no desprecia como destacable fuente de información, al *sentido común* y a la experiencia individual; por el contrario, con apoyo en lo expuesto por la segunda tópic de Sigmund Freud la historia personal, sobre todo aquella que incorpora y almacena recuerdos inconscientes de la primera niñez, son los que explicarían la reacción de las personas ante diversos estímulos en su vida adulta. Así también, este cúmulo de experiencias pretéritas y presentes, permitiría comprender la presencia y evolución de psicopatologías, obsesiones, fobias y cuadros neuróticos.

En la teoría psicoanalítica freudiana el *yo* o *ego*, que es nuestro ser consciente y despierto, se encuentra en un estado permanente de dilema entre actuar conforme a sus instintos más básicos para satisfacer los deseos que emergen del *ello* que es su yo más profundo; y la represión de esos instintos por parte de un ser moral o *superyó* que está construido a partir de estructuras sociales culturalmente definidas y que

angustian al yo cuando comete una “falta” puesto que su juzgador interno no puede ser engañado, ni distraído, ni silenciado en sus reproches (Freud, 2007).

En la propuesta de Davison, es posible identificar una marcada influencia kantiana en cuanto este autor asume la preexistencia de estructuras mentales que son contrastadas con la experiencia empírica, para alcanzar algún sentido. Resulta evidente la influencia de Kant en el desarrollo de los factores conductuales, puesto que este autor considera a la persona como un ser moral, dotado de razón y como tal, un ser capaz de distinguir entre el bien y el mal, y obrar conforme a lo considerado correcto. El determinismo, por el contrario, excluye la posibilidad de decisión libre, y como consecuencia de ello elimina también, cualquier posibilidad de reprochar objetivamente a un individuo ante la presencia de conductas socialmente dañinas, criminales o contrarias a lo que el grupo considera buenas costumbres.

En particular, el pensamiento de Davidson se fundamenta en tres premisas fundamentales: a) el principio de *interacción causal* entre lo mental y lo físico, por medio del cual se evidencia que no existiría identidad entre ambos factores. Así, según el citado autor, algunos eventos mentales pueden interactuar causalmente con elementos físicos, aunque en ocasiones pueden manifestarse de manera autónoma; b) el principio de *carácter nomológico de la causalidad* que hace que aquellos eventos que se suceden en cadenas causales pueden crear leyes generales que permitan subsumir tales principios a casos análogos; c) *principio de anomalismo de lo mental*, según el cual no existen leyes deterministas en sentido estricto, que sean capaces de predecir o explicar objetivamente los eventos mentales (Moya, 2006).

En suma, la propuesta teórica de Davidson tiene la ventaja de ser capaz de conjugar lo general y lo particular, en definitiva es la aspiración de toda teoría general. Así, existen leyes generales que marcan las pautas para comprender lo que fue, o lo que posiblemente será la conducta de una persona, sin descuidar la esfera subjetiva cuyo acceso no es pleno, ni siquiera para la persona que está actuando, y hace que la conducta aun cuando pueda ser probable, guarde siempre un margen de incertidumbre; por lo que solamente podría ser interpretable desde la perspectiva individual que nos obliga a entender a cada caso como un todo situado ambiental, social, cultural y psicológicamente. Sin perjuicio de ello, la teoría de Davidson contribuye con algunas variables de utilidad para la explicación de los estados mentales y de la conducta humana.

3. Materialismo eliminativo. Una de las bases del materialismo eliminativo de Quine.

El materialismo eliminativo debe ser comprendido como una propuesta filosófica extrema, en cuanto lleva al materialismo hasta sus consecuencias finales. Para estos teóricos, no existe ninguna otra realidad que la material, por lo que desde la orilla de la filosofía de la mente, los deseos, las creencias, los propósitos y las consecuencias de todo aquello que experimentamos tiene origen, explicación y efectos estrictamente físicos.

Salvo en el caso de Churchland, el materialismo eliminativo excluye al sentido común como variable independiente para su objeto de estudio, puesto que su utilización no gozaría de rigurosidad científica, en cuanto al método que ha de emplearse, el control de los fenómenos

fisiológicos; así como tampoco sería capaz de permitir generar explicaciones causales demostrables objetivamente respecto a los elementos mentales, materia de su observación.

En el caso de Quine, toda la realidad, inclusive la mental, se constituye y está condicionada por cuerpos físicos en movimiento e interacción. De esta manera, la identificación de tales elementos, la comprensión de su funcionamiento y el grado de influencia e interferencia entre sí, bajo determinadas circunstancias, conforman los sistemas mentales y, como tal, son los instrumentos que permiten conocer y predecir las actuaciones de los individuos. Desde este punto de vista, la teoría de Quine se alinea a las concepciones conductistas, ya que al entender a la mente como un sistema estrictamente mecánico, las reacciones del sistema no pueden ser otras que aquellas que se manifiestan bajo determinados estímulos, que son recibidos desde el exterior y que son las condiciones inmediatas que explican la conducta; lo que nos llevaría a la conclusión, que la acción humana puede ser identificada y predicha con antelación.

Siguiendo con esta línea de pensamiento, para Quine no existen los *estados mentales*, como se venía explicando en los acápitales anteriores; se trataría, por el contrario, de creencias cuya explicación tiene una genealogía estrictamente física que se torna manifiesta por medio del lenguaje. De esta manera, se puede concluir que para Quine, las creencias no son independientes del aspecto semántico de los juicios lingüísticos; por el contrario, las creencias al constituir el origen mismo de toda comunicación, configuran las ideas que se exteriorizan por medio del lenguaje.

Cabe señalar, que una teoría conductista de corte *duro* como la de Quine debe ser analizada bajo criterios de

verdad/falsedad en tanto, se trata de explicaciones causales de la conducta. De esta forma, si el evento se produce tal y cual lo habría anticipado el científico, podríamos llegar a la conclusión según la cual se habría identificado las variables relevantes y necesarias, a partir de las cuales se habría comprendido la interacción de los elementos que explican el proceder humano.

En consecuencia de lo expuesto, y desde el punto de vista metodológico, el científico explorador de la mente, debería conducirse siguiendo este orden: Predicción – cuantificación – criterios de verdad – falsación. En esta línea de pensamiento, se trataría de una propuesta decididamente mecanicista y reduccionista, pero que a diferencia de propuestas teóricas como la del *monismo anómalo*, sería capaz de hacerse cargo de la explicación de la conducta, bajo condiciones de daños mentales, cuya dilucidación no podría satisfacerse de forma metafísica por carecer de rigor científico; aunque su extremo reduccionismo, le hace incurrir en el error de considerar que los fenómenos físicos, químicos y biológicos serían suficientes para explicar la conducta humana, excluyendo las variables ambientales, sociales y culturales.

Otra de las consecuencias, de aceptar una teoría materialista extrema como la de Quine en lo que atañe al ámbito de reflexión de la filosofía de la mente, nos conduciría a eliminar el análisis valorativo de la conducta humana, puesto que ninguna persona podría ser responsable de sus actos, ya que el agente actuante solamente habría podido conducirse de la manera en que lo hizo, dada la configuración física de su organismo que reaccionó de forma necesaria, al entrar en contacto y relación con los elementos contextuales que aportaron los estímulos exteriores que detonaron en un resultado conductual.

Pese a ello, el *materialismo eliminativo* puede aportar satisfactoriamente a la comprensión de la mente humana y su relación con el propio cuerpo que habita y el entorno en que se desenvuelve, en tanto, pueda ser capaz de incorporar en su análisis, variables de trascendencia cultural, ambiental y estructural desde el punto de vista de lo social e institucional, que junto al análisis genético y fisiológico puedan dar cuenta con mayor grado de fiabilidad a las complejidades de la actividad mental, que condiciona la conducta. Esta sería precisamente la propuesta del denominado *biosociologismo*, que podría ser tratado como un desarrollo complementario para la doctrina del materialismo eliminativo.

4. *Internismo intencional. Análisis de los argumentos en favor de la naturaleza amplia de los contenidos materiales.*

El *internismo intencional* es una de las teorías de la filosofía de la mente que entiende que las personas no percibimos la realidad tal y cual se presenta objetivamente, sino como la interpretamos desde nuestra particular subjetividad. Para esta postura, la interpretación del mundo se nos muestra como resultado del contraste, que se da entre la realidad externa o contextual y la realidad interna o mental de cada individuo. Sin embargo, las variables predominantes para esta posición deben encontrarse en la realidad interna; es decir, que los preconceptos y creencias, o aquellos elementos que la teoría kantiana identifica como parte de la *razón pura*, que son los elementos originarios y constitutivos de la mente, que sustentan la propuesta epistemológica del racionalismo cartesiano. Recordemos que para Descartes, el conocimiento parte del ser que piensa y que reconoce un objeto externo y distinto de sí, sobre el cual proyecta su propia visión de la cosa que es pensada.

En lo que respecta a los estados mentales, el *internismo intencional* asienta su observación en la realidad interna, por considerarle el ámbito con mayor relevancia al momento de comprender la conducta humana a partir de la configuración de un estado mental. Así, los cambios contextuales, ambientales o sociales solamente podrán interferir en el estado de la mente, en tanto puedan ser capaces de alterar el sistema nervioso central. En contraposición, aun cuando la realidad externa se vea alterada por cualquier factor ajeno al sujeto, mientras el sistema interno se mantuviese estable, los estados mentales seguirán estando.

La señalada observación explicaría, la razón en virtud de la cual los mismos eventos externos son decodificados, interpretados y valorados de diferente manera por personas que podrían compartir factores físicos y culturales, como por ejemplo: los miembros de una misma familia. De esta manera, para personas sensibles, eventos como no haber sido saludado por alguien que hubiere esperado que lo haga, puede ser motivo para que su estabilidad emocional se viera afectada; en tanto, que para otros, pese a compartir características personales, esta misma circunstancia podrá pasar desapercibida por considerársela irrelevante.

El intencionalismo, para alcanzar su pretendida científicidad debe hacerse cargo de al menos tres problemas fundamentales. El primero de ellos, se relaciona con su dimensión *semántica*, aquella que se refiere a la posibilidad de describir la realidad, como significado, por medio del lenguaje. Cabe señalar, que el internismo intencional no logra hacerse cargo de este problema de manera satisfactoria, puesto que si bien es cierto, cada persona interpreta la realidad desde sus propios prejuicios, poca posibilidad de descripción objetiva sería posible para tal postura, porque

es la misma subjetividad interna la que haría que cada individuo interprete y describa el mundo como lo ve, y no como realmente es.

El segundo problema, sobre el cual una teoría de esta naturaleza debe responder, se refiere al ámbito *causal-explicativo*; es decir, la posibilidad de comprender el comportamiento humano a partir del conocimiento de las estructuras mentales internas. Si las personas desean, sufren, se alegran y se deprimen, en períodos relativamente cortos, sería precisamente porque los estados mentales internos estarían reaccionando ante la presencia de impulsos internos que han sido exacerbados por obra de estímulos externos de variable relevancia. Bajo este esquema, el psicoanálisis constituye una postura de la filosofía de la mente, que explora dentro de la mentalidad individual y de la historia personal del paciente, las causas que explican un cuadro neurótico, la presencia de fobias y de otro tipo de sufrimientos.

Bajo este contexto, la segunda tópica freudiana busca comprender la conformación de la mente y la interacción que se entabla entre el yo consciente, con el *ello* inconsciente, que es la parte instintiva y primitiva del hombre, ambos con el *superyó* que es la conciencia moral proveniente de la cultura y tiene la función de reprimir los impulsos dionisiacos del ello, que recriminará al yo cuando esos impulsos no logren ser disuadidos, creando en él un sentimiento de culpa de variable intensidad.

La tercera dimensión que debe ser dilucidada por el internismo, guarda relación con su dimensión *epistemológica*; es decir, con la posibilidad de edificarse como una forma de conocimiento científico. Para esta postura, que podríamos

denominar internismo psicoanalítico, un conocimiento riguroso de la consciencia, es perfectamente posible, en tanto, se proceda conforme a una metodología adecuada. Freud encontró en la interpretación de los sueños una puerta abierta hacia las profundidades más oscuras de la mente, y en consecuencia una posibilidad para comprender el sufrimiento y aliviarlo.

Durante el sueño, el yo consciente, que es aquel llamado a reprimir los impulsos del ello, se encuentra en estado de desinhibición y es por ello que los estímulos registrados durante el día anterior, que fueron capaces de activar recuerdos significativos en términos de placer o displeacer emergen de las profundidades de la mente, para manifestarse de manera simbólica, y que pueden ser comprendidos siempre que se logre asociarles correctamente con la individualidad vivencial del paciente.

De esta forma de concebir la actividad psíquica dentro del sueño, se deriva por ejemplo que la hipnosis y el método de *asociación libre* de objetos sea una técnica muy utilizada en sesiones psicoanalíticas, pero que su efectividad depende de ser aplicadas bajo condiciones de distención que inhiban reacciones razonadas e inmediatas del yo que permitan reprimir pensamientos porque son motivo de vergüenza, puesto que muchos de nuestros impulsos podrían ser socialmente reprochables. A las estrategias que los seres humanos desarrollamos para el ocultamiento de los aspectos inconfesables de nuestra personalidad fueron identificados, analizados y expuestos con gran agudeza por Ana Freud bajo el nombre de *mecanismos de defensa* en una obra de igual denominación (2015).

5. *Internismo Intencional. Diferencia entre Internismo y Externismo en la filosofía de la mente.*

Advertíamos durante el apartado anterior que dentro del intencionalismo, encontramos dos posturas (internismo y externismo) que comparten la doctrina de Arthur Schopenhauer (2016) según la cual, el mundo se nos presenta de la forma en la que somos capaces de percibirlo y no como realmente es. Para estas dos subcorrientes, los estados de la mente varían como resultado de la interacción que existe entre factores internos y factores externos. Entre los factores externos se encuentra en medio ambiente, el contexto social y cultural, así como la relación que se entable entre los objetos y el sujeto, o de manera intersubjetiva. Los factores internos constituyen los elementos genéticos, fisiológicos, así como aquellos que son propios de la historia personal de cada individuo.

La diferencia entre el internismo y el externismo radica en la mayor relevancia que se le atribuye a estas dos facetas por las que se explican los estados mentales. Para el *internismo*, la mayor relevancia estaría en los factores subjetivos e individuales; en tanto que para el *externismo*, los elementos constitutivos de los estados mentales, que permitirían comprender a la conducta humana, estaría en los elementos relacionales y estructurales en los que cada persona desarrolla su vida. La relación es tan importante en la construcción de las estructuras mentales del yo, que el propio Jaques Lacan, por medio del estudio del espejo, evidencia la forma en la que cada uno de nosotros va construyendo

su personalidad por medio de la propia proyección que hacemos con el reflejo del otro (Lacan, 2014).³⁶

Las relaciones que el individuo entabla, constituyen los elementos estructurales que dan sentido a su vida. La divinidad, las creencias y las concepciones morales sobre lo bueno y lo malo son determinantes al momento de decidir y de actuar con apego al dominio de los deseos o conforme la gobernanza de los postulados de la razón (Dewey, 2014). No obstante, desde el punto de vista externo, la razón también, tiene un desarrollo social puesto que el sentimiento moral se estructura en función de lo que el grupo al que nos pertenecemos califica de bueno o malo, por lo que podemos considerar la idea según la cual, la reflexión racional sería esencialmente una construcción social externa al individuo, apta para moldear su deseo, que sería el elemento verdaderamente interno del ser humano y de su mentalidad.

La posibilidad de creer en la existencia e interacción con algo que resulta intangible, de acuerdo con la perspectiva de Jorge Alemán es factible, desde el punto de vista de la razón, si se considera que los seres humanos tendemos a identificar el orden a partir del *UNO lógico*, puede estar identificado con la divinidad o dios,³⁷ el sol, el estado o cualquier elemento simbólico, del que pueda derivar una concepción simbólicamente aprehensible que establece y determina un orden que descansa sobre la consciencia de distinción entre el bien y el mal; así como la construcción de

36 Sobre la construcción del yo a partir de la recíproca afectación que se da entre las personas que entran en relación puede ser consultada en un ensayo titulado *Yo y tú*, de autoría de Martín Buber (2013).

37 Nótese que aun en religiones o mitologías politeístas, existe siempre la presencia de un dios superior como Zeus (García Gual, 2012) (Hope Moncrieff, 2012) Ra en Egipto (Spence, 2012), Huitzilopochtli Azteca (Guzmán Roca, 2008); Quetzalcoatl héroe maya creador de la humanidad (Anónimo, 2006) Pachakamak dios inca creador de todo lo existente.

un sistema de premios y castigos para la conducta, que acaten o desobedezcan los preceptos socialmente compartidos (Aleman, 2006).

Lo indicado no nos permitiría ignorar el hecho por el cual también, es la sociedad la que crea necesidades como el lujo y la moda, que aunque no constituyen elementos necesarios para la vida, como la alimentación o el sueño, nos permiten tener acceso a los círculos sociales que es también, parte fundamental para la existencia de animales gregarios como el hombre.

Los aportes de la psicología social han evidenciado la existencia de un inconsciente colectivo, capaz de conectarnos psíquicamente como manada, a fin de coordinar nuestras acciones, como si se tratase de una actuación en masa. Los elementos arquetípicos identificados y estudiados por Carl Gustav Jung permiten explicar que el ser humano actúa bajo un *estado psicoidé* que transfiere todas las funciones corporales y nerviosas hacia un solo fin, determinado y dominado por el grupo, con independencia de lo que los individuos podrían ser capaces de razonar bajo condiciones normales por separado (Jung, 2015).

Desde el punto de vista epistemológico, el internismo, como se ha dicho, tiene una decidida influencia racionalista, en tanto que el externismo presenta una inspiración empirista. Recordemos que para el empirismo de David Hume, John Locke y George Berkeley, el ser humano solamente es capaz de conocer el mundo, por medio de la información que le suministran sus sentidos, y hace que su experiencia del mundo varíe de persona a persona puesto que los sentidos podrían distorsionar la realidad. De esta manera, estas corrientes se presentan como escépticas, en cuanto a la posibilidad de

alcanzar un conocimiento cierto, sino que se limitan a establecer lo que para nosotros sería el único conocimiento posible.

Finalmente, desde el punto de vista metodológico, el internismo utilizaría con mayor énfasis *métodos deductivos* en tanto, asume la existencia de preconceptos que aparecen espontáneamente en la consciencia humana, y que por ello son compartidas por toda la especie. En la orilla opuesta, el externismo se apoyaría en un *método inductivo* puesto que, al partir de la experiencia como único camino hacia el conocimiento posible, el agente que conoce puede alcanzar verdades generales por ser capaz de establecer patrones que se repiten ante cada evento individual, aunque siempre será a sabiendas que la repetición del patrón identificado no es necesaria, sino puramente probabilística.

Dadas las destacadas diferencias, el internismo es capaz de desarrollar una teoría general de los estados mentales, el externismo tendría que apoyarse en realidades parciales. En definitiva, la diferencia esencial entre estas dos posturas radica en la mayor importancia que se atribuye a los elementos internos o externos que son constitutivos de los estados mentales.

6. *Externismo Intencional. Algunas consecuencias existenciales del externismo intencional.*

En el apartado anterior caracterizamos al externalismo intencional como aquella postura de la filosofía de la mente, por medio de la cual se reconoce en los factores externos ambientales y contextuales que envuelven a cada persona y que serían los elementos constitutivos de los *estados mentales* que explicarían las preferencias y las conductas individuales y colectivas.

En lo que respecta al *existencialismo*, nos resulta necesario hacer una brevísima referencia sobre la tradición filosófica defendida por autores como Kierkegaard, Martín Heidegger, José Ortega y Gasset, Jean-Paul Sartre, entre tantos otros. Lo que caracteriza a esta escuela de pensamiento es la prevalencia de la existencia, por sobre la esencia. Para estos autores, la existencia aparece primero; es decir, al nacer no poseemos esencia alguna; es decir, no somos nada. Así, por medio de la construcción personal de nuestra vida o de lo que hacemos con ella, los seres humanos vamos creando una esencia que es la que busca trascendernos cuando regresemos a la nada, por medio de la muerte (Sartre, 2012). Este proceso de auto construcción personal solamente puede ser entendido desde una perspectiva situada en el tiempo y en el espacio.

Desde esta perspectiva, el externismo está relacionado con el existencialismo por cuanto, estas dos posturas descartan la preexistencia de prejuicios o preconceptos en la mente humana, los estados mentales no podrían estar determinados primordialmente por razones internas. Por el contrario, el carácter situado del existencialismo como *Dasein* o ser-ahí (Heidegger, 2015) es perfectamente aceptable para el externismo, puesto que son elementos ambientales, circunstanciales y relaciones de la persona con su contexto social, cultural y contextual los que estructuran su mente y pueden dar cuenta de la construcción de una historia personal individual y única.

Esta es precisamente la postura de Vygotsky quien se separó de la posición dominante de su época que sostenía que la psiquis social se construía a partir de un cúmulo de psiquis individuales, para plantear exactamente lo contrario; es decir, que la mente individual está formada, a partir de

una construcción social anterior y superior al individuo; (Wertsch, 2013) partiendo desde ahí, elaboró una propuesta pedagógica de marcada influencia marxista, ampliamente aceptada y defendida inclusive en la actualidad.

Finalmente, debe destacarse la dimensión semántica del externismo intencional se corresponde armónicamente con el existencialismo, ya que el significado de los acontecimientos sociales, la presencia de mitos y símbolos, y la edificación del artificio inmaterial sobre el cual construimos y orientamos nuestra vida, están dados por la sociedad que es la reproductora de la cultura. Así, podemos concluir este apartado, junto a Carlos Moya, al decir: “Actuamos en función de lo que creemos y deseamos, y lo que creemos y deseamos tiene un carácter irreductiblemente, en tanto que representa la realidad de cierta manera; y, puede ser verdadero o falso” (2006, p. 167).

7. Intencionalidad y significado. El interés ontológico del conocimiento intencional.

El conocimiento intencional, dentro del objeto de estudio que incumbe a la filosofía de la mente, es una propuesta teórica por la cual se pretende responder a la interrogantes sobre cuál podría ser la conexión, entre el factor físico neuronal, la presencia de deseos, frustraciones, miedos y creencias, así como, la forma en la que éstas pueden ser comunicadas con cierto grado de fidelidad.

En lo que respecta a las creencias, su surgimiento e influencia en la configuración de estados mentales; esta teoría propone que por medio del lenguaje podemos construir realidades, a fin de recrear un mundo que es producto de

nuestra intención o de nuestros deseos, pero es tan real, que es capaz de inspirar o condicionar nuestro comportamiento y el establecimiento de sistemas morales (Schwarz, 2008).

Las religiones, mitologías, mitos creacionales, ritos y símbolos pueden ser un interesante caldo de cultivo para comprender la manera en la que los seres humanos creamos seres, les otorgamos atributos y poderes, historias personales, que son transmitidas de forma oral, o por medio de estatuas, templos o símbolos, así como, de forma lingüística en tanto que a estos seres se les atribuye nombres, oraciones, ritos que constituyen formas de comunicación, entre la deidad y sus devotos; así como, una forma de confiar en su protección.

Desde esta posición, las creencias, deseos y anhelos son producidos intencionalmente como esquemas conceptuales que nos permiten comprender el mundo y la sociedad; y cuya función consciente o inconscientemente queremos que sea compartida por los demás miembros del colectivo, sea porque creemos firmemente en ellos o porque favorecen a cierta posición de poder (Jung & Kerényi, 2012). Evidentemente, esta pretendida conjunción de significados solamente es posible, cuando se logra encontrar los símbolos adecuados que doten al ente de un sentido capaz de ser comprendido, apreciado y compartido por quienes interactúan bajo la influencia de una cosmovisión compartida e incuestionable.

Para lograr esta coordinación de sentidos, entre los elementos intencionales que son transmitidos por medio del lenguaje; además de comprender el significado de las palabras y de la intención que motiva al hablante, es necesario que exista el contexto natural, social y culturalmente propicio. El contexto necesario para aportar a la transmisión fiel de

los estados de la mente, aporta con la *referencia* de aquello que permite contrastar la información recibida, con algún elemento experiencial que ocupa un espacio en la mente, en forma de concepto. El concepto se presenta como aquello que permite que realidades inmateriales ocupen espacio en nuestra mente, por medio de lo cual adquiere existencia experiencial, que al ser compartido por los demás miembros de la comunidad, permitan discutir, confrontar ideas y desarrollar sistemas metafísicos cada vez más sofisticados.

Para Frege, quizá el más importante representante de esta posición, las expresiones lingüísticas son portadoras de sentido (elemento sintáctico) y significado (elemento semántico). El sentido atiende al elemento intencional, donde se genera la idea que será transmitida. El elemento semántico se refiere al significado de los elementos lingüísticos por medio de los cuales se transmite la intención. Aunque, para este autor, el *referente* es un elemento determinante para transmitir el contenido. La característica conceptual del referente hace de la teoría de Frege, una posición internista que depende de la creencia de elementos preconcebidos, a la usanza racionalista cartesiana. De esta manera, se comprenden los enunciados particulares, en tanto son derivaciones lógicas de principios generales objetivamente incuestionables.

Los desafíos de esta posición estarían en que dependa del contexto, la posibilidad de aplicar criterios de verdad a los enunciados lingüísticos. Desde tal perspectiva, los elementos culturales producirían diferencias conceptuales que podrían hacer imposible la comunicación y la explicación de los estados mentales, bajo condiciones no controladas. No obstante, parece conjugar de manera aceptable la relación existente entre los elementos internos y externos, en la conformación

de estructuras mentales determinantes para el desarrollo de creencias, temores, anhelos; y, para la comprensión de estos fenómenos conductuales de los seres humanos.

“Cuando asignamos significado y condiciones de verdad a oraciones, estamos implícitamente presuponiendo un contexto de emisión que incluye normalmente ciertos requisitos, más o menos ideales, de competencia lingüística y de conocimiento pertinente por parte del emisor” (Moya, 2006, p.175).

En definitiva, el interés ontológico del conocimiento intencional se manifiesta en la necesidad de comprender a la interacción que existe entre elementos subjetivos internos y contextuales, para comprender la conformación de estados mentales y explicar las manifestaciones conductuales que se presentan en el diario vivir de las personas.

8. Naturalización de la intencionalidad. Relación existente entre las emociones y la naturalización de la intencionalidad.

La naturalización de la intencionalidad es una propuesta de impronta materialista, de inspiración funcional incentivada en la fisiología para demostrar que el desarrollo de deseos, creencias, temores y anhelos son producidos por el cerebro de manera comprensible y predecible puesto que, la producción de estos elementos psíquicos son precisamente la función de la mente, de la misma manera que los pulmones operan para permitir que el oxígeno pueda ser transferido por la sangre a todas las células integrantes del cuerpo.

La mente humana, como la de los demás animales, nos ayuda a ubicarnos en el mundo y defendernos de

aquello que puede ser capaz de amenazar nuestra seguridad y supervivencia. Debido al ambiente hostil donde se ha desarrollado nuestra existencia, la humanidad habría avanzado en una serie de conocimientos, técnicas y herramientas que junto a la agudización de ciertos instintos, nos han permitido decodificar la información proveniente del medio, otorgarle significación y actuar de acuerdo con nuestros intereses.

Desde esta visión doctrinaria, serían nuestros miedos y deseos reprimidos los que van modificando nuestras creencias. Por ejemplo, la mente crea la idea de dios al sentirse abrumado por su finitud y la certeza de dirigirse inevitablemente hacia su propia muerte. De esta forma, para sobreponernos a nuestros temores, cuyo origen es fisiológico y mental, nuestro intelecto pone a trabajar nuestras estructuras neuronales, y son ellas las que generan imágenes y creencias para su autodefensa y para la comprensión de aquello que nos supera. Así, tanto el origen de nuestros pensamientos, como los efectos que se producen en la mente, tendrían explicación exclusivamente física, es decir, son materiales. De esta manera, la mente trabaja, puesto que su función es ayudarnos a sobrevivir y a mejorar nuestras condiciones vitales, para lo cual desarrollará destrezas cuya explicación es susceptible de demostración científica al no sustentarse en elementos metafísicos.

La posición descrita se acerca mucho al realismo conductual en cuanto da explicaciones causales y experimentales a nuestros estados de la mente y de los aspectos que integra lo que para muchos constituiría nuestra alma; recuérdese que la propia palabra griega *psique*, puede ser traducida como alma.

En definitiva, la relación existente entre las emociones y la intencionalidad de la mente, están en la propia naturalización

fisiológica de los seres humanos, al contacto con su medio, que es el contexto ambiental en el que desarrollamos nuestra existencia.

9. Razones y acción. La acción intencional como elemento fundamental en la elaboración de la postura de Lawson.

Lo que diferencia a la acción, de puro movimiento irreflexivo, es precisamente la consciencia que nos impulsa a los seres humanos a satisfacer necesidades y deseos. La filosofía de la mente, por su parte, aborda su objeto de estudio bajo la firme convicción que alcanzará a comprender la conducta humana, a partir de la identificación de los estados mentales de los individuos, puesto que este es el aspecto por el cual se manifiesta la actividad mental, y al contraste con un sistema de valores, es susceptible de valoración moral.

La posibilidad de comprender y valorar la conducta humana, se deriva de las características que la separan del movimiento que puede apreciarse en animales y ciertos objetos animados, entre los que podría nombrarse a un autómeta. Los hechos son independientes a la conciencia en tanto se manifiestan y se explican por medio de leyes naturales que pueden ser formuladas de manera causal. Así, un deslave puede producirse por la humedad del terreno provocada por lluvias intensas. En el caso del ser humano, la posibilidad de otorgar una explicación causal a la externalización de la conducta es distinto, aun cuando sea posible reproducir controladamente una circunstancia, dos personas generalmente actuarán de manera distinta; lo que implicaría que la explicación de la conducta no proviene solamente de elementos exteriores, sino de

condicionamientos internos, los que la presencia del deseo cumplen un rol de gran importancia.

El deseo solamente puede presentarse como deseo respecto de algo; es decir, tiene una finalidad a la que se dirige la acción. Puede dudarse; sin embargo, de cuál es el elemento que actúa como razón suficiente para explicar la conducta humana. La respuesta afirmativa a la cuestión planteada implicaría que se trata de una conducta racional que puede ser explicada, interpretada y justificada desde de un punto de vista interno, con relación a los condicionantes externos derivados de una circunstancia particular o de la concurrencia de varios eventos coyunturales.

Desde el punto de vista externo, salvo que medie un error por parte del agente, sea en los medios o en el resultado, la acción demostrará la intención de la persona que actúa. Si tengo un error, en cuanto creo que un té de manzanilla aliviará el dolor que me produce un cuadro de cefalea, el resultado no será verificado en su materialidad. El efecto deseado no se producirá, no porque mi acción no sea racional y comprensible, sino porque mi creencia acerca del poder curativo de la flor de manzanilla es equivocada.

Así mismo, desde un enfoque externo, puedo verificar un error en el resultado que deseo, partiendo de un razonamiento aparentemente lógico. Por ejemplo, puede corresponder a mi deseo el aliviar un cuadro de migraña por medio de la ingesta de una píldora analgésica. Sin embargo, podría incurrir en el error de considerar que diez píldoras de idénticas características aliviarán mi malestar de manera más eficiente y rápida, cuando el verdadero resultado que obtendré es la intoxicación del cuerpo y un dolor más agudo.

Pese a lo expuesto, lo que ha de prevalecer en una acción para que pueda ser considerada como tal, es precisamente la intencionalidad que ha de mediar entre la acción y el resultado; lo que además, genera que la conducta pueda ser moralmente calificada y el agente responsabilizado, lo que ciertamente no puede ocurrir con los hechos que no pueden ser atribuidos a un ser que desea, en tanto, no es posible identificar el carácter intencional. Así, “un determinado episodio de conducta es una acción si, y sólo si, es intencional bajo alguna descripción” (Moya, 2006, p. 190).

En suma, para que exista acción es importante que puedan identificarse las razones que motivaron al movimiento consciente de una persona, que desea obtener un resultado. Ahora bien, el análisis descrito para conservar su rigurosidad debe atender exclusivamente a los medios y a la intención, con independencia del resultado alcanzado en virtud del error que puede ser visto como un vicio de la intencionalidad del agente que actúa.

Contrariamente a lo expuesto en líneas precedentes, para autores como Wittgenstein, las razones que puede tener una persona al momento de actuar no pueden ser tenidas como las causas eficientes de la conducta. Se trataría de una posición determinista que el autor alemán expone en sus *Investigaciones Psicológicas*, en las que se puede observar que las razones que los agentes presentan como motivaciones para su acción, en realidad son excusas de elaboración *a posteriori* a la propia conducta; y aparecen como una forma de justificación, pero que en ningún caso constituyen los fundamentos causales de la acción humana.

Así, mi deseo de escuchar música, no es la causa para que yo encienda la radio. Puede tratarse de una causa

inmediata y, como tal, la menos determinante para comprender el desarrollo de la acción. Quizá, mi deseo de escuchar música se debe a un estado de ánimo en particular, producido por un evento casual que despertó en mí un recuerdo sobre una experiencia pasada de placer o dolor que ha sido asociada con sentimientos melancólicos y afectó a mi actual estado mental. De esta manera, recorro a mi mente que recuerda que la programación habitual de una estación de radio se especializa en música que se adapta a mi estado psíquico y, como tal, me produce sensaciones de contención y bienestar.

Desde tal perspectiva, el deseo más que una causa de la acción, se presenta como un efecto, que poco aporta a la explicación de la conducta; lo que nos lleva a la conclusión según la cual sería necesario indagar retrospectivamente las causas de las causas que vamos hallando, hasta poder identificar la causa última, que suele ser la más oculta, pero a la vez, es la pieza que contiene la mejor información sobre los verdaderos impulsos que después de una cadena causal, terminaron por manifestarse en el mundo exterior, como una forma de acción humana. Bajo este enfoque, la actividad humana carece de toda sorpresa, porque siempre sería posible identificar una o varias causas que actúan como razón suficiente o razones necesarias y concurrentes para constituir la intencionalidad que condiciona la dirección de la conducta; así, el error del agente torna inesperado el resultado que se manifiesta, pero no convierte en inteligible a la conducta porque esta nunca puede ser inconsciente.

Para Elizabeth Ascombe, la acción intencional es aquella con respecto a la cual resulta pertinente preguntar por las razones por las cuales se llevó cabo (Moya, 2006). Lo dicho, implicaría que la acción humana, es la única que es susceptible de cuestionamiento del tipo ¿por qué hiciste

aquello? o ¿cuál fue la razón para actuar de esta manera y no de otra?. Desde esta postura de la filosofía de la mente, las razones son las únicas que, además, de permitir la cabal comprensión de la conducta humana, nos permite valorarla y juzgarla en función de las razones que dominan el acto, los medios empleados para alcanzar el resultado y los fines que originalmente motivaron el movimiento. De no ser así, ninguna persona podría ser responsabilizada por actos criminales o socialmente dañosos.

10. Teorías causales de la acción. Algunos fundamentos teóricos de las teorías causales de la acción.

Se ha dicho en el apartado anterior que la conducta humana es susceptible de explicación causal, en tanto es posible identificar sus causas, a la luz de los efectos que esa conducta produjo en el mundo exterior a la consciencia de la cual procede. A su vez, las causas corresponden a condicionamientos internos y externos, que generan la presencia de un deseo o propósito que estamos interna y poderosamente llamados a satisfacer. Desde este punto de vista, la decisión humana no estaría en la satisfacción o no del deseo, sino en escoger entre los medios disponibles, aquellos instrumentos que nos permitan saciarlo, de la forma más plena, efectiva e inmediata.

Bajo este contexto filosófico, Donald Davison reconoce que las explicaciones, amparadas en razones, constituyen un tipo esencial para la identificación de las causas de la conducta humana; y, a partir de ellas, es posible identificar de modo causal la configuración de la intencionalidad del actuante, la misma que se presenta como el paso previo hacia la acción (Moya, 2006). Sin perjuicio de ello, y por tratarse de

una cadena causal la que permitirá comprender los orígenes y formas de la conducta, las razones determinantes siempre serán las últimas, aquellas cuya dificultad para acceder en mayor, pero que por tratarse de elementos estructurales, aporta con mayor información para comprender de la conducta.

Para este autor, las razones primarias por medio de las cuales es posible explicar racionalmente la acción, descansan en las creencias y en los deseos. Las creencias configuran nuestro mundo desde la subjetividad y nos ubica en el mundo. Cuando alguien cree sinceramente en algo, le atribuye presencia y consecuentemente una forma de existencia, así sea desde el punto de vista interno y mental.

Cuando Nietzsche proclama la muerte de dios en lugar de su inexistencia, expresa con enorme agudeza y picardía que dios fue creado por los deseos y temores de los seres humanos como una entidad ideal e imperceptible, pero dotada de una presencia tal que fue capaz de juzgar y castigar las desobediencias de malos creyentes. Así, la figura de dios fue utilizada como origen y fundamento del orden moral y material del mundo, y legitimó acciones de sometimiento y tortura como los infieles. Así, dios no existió en tanto sea materialmente revelado, pero sigue existiendo en tanto se cree en él y se modifican acciones bajo su influencia (Nietzsche, 2014).

De esta misma manera, la creencia en religiones, en la legitimidad de autoridades estatales o de culto, en la obligatoriedad del cumplimiento de ciertos deberes sociales y jurídicos son aspectos que configuran nuestra mente en cuanto le dan significación a la conducta, a la vez que establece los parámetros para valorarla como buena o mala,

e implanta sanciones o gratificaciones como consecuencia. La creencia crea al *tótem* y es el tótem el que creará al *tabú*, (Freud, 1991) y este a su vez creará a la autoridad que ha de perseguir las infracciones cometidas en su contra (Foucault, 1976). Actuar bien o mal, no será una categoría objetiva, dependerá de la adecuación de la conducta a lo que la autoridad hubiere establecido como obligatorio y bueno. No obstante, es ahí donde se presenta la libertad del hombre, porque solamente la conciencia es capaz de adoptar una conducta de acuerdo a la norma.

En cuanto a los deseos, estos pueden ser comprendidos desde el impulso fisiológico, pero también, desde la estructura mental que establece la creencia sobre lo que es bueno para mí. Actúo de tal forma, porque *creo* que esa conducta traerá consecuencias favorables para mí.³⁸ Desde este punto de vista, la creencia es capaz de establecer los parámetros y límites de lo permitido y de aquello que está prohibido hasta desear, como aquel mandamiento por el cual, el deseo de la mujer del prójimo constituye una falta a la ley del dios judeo-cristiano.

De la manera expuesta, las personas buscarán adecuar su deseo a las prescripciones emanadas de un sistema de creencias, generándose así, una forma de control de la conciencia y de la conducta, además, de establecer jerarquías de poder que privilegian a quien tiene la posibilidad de clasificar lingüísticamente lo que es bueno y malo; y establecer los consecuentes estímulos o castigos.

38 Cuando me refiero a aquello que es bueno para mí, lo hago en sentido relativo puesto que a partir de las investigaciones psicoanalíticas de Sigmund Freud, se logró identificar que junto a la pulsión de vida o de goce, los seres humanos presentamos un instinto autodestructivo que el científico vienés bautizó bajo la categoría de *pulsión de muerte*.

Los deseos podrían ser compatibles con los mandatos derivados de las creencias; caso en el cual, producirán estados de ánimo de satisfacción o de repudio y culpa en el caso contrario. Lo mismo ha de aplicarse al punto de vista social, porque quien cumple con la conducta esperada será apreciado o despreciado como autor de una transgresión a la norma interiorizada por un colectivo.

Las circunstancias internas y externas que involucran al individuo son generadoras de placer o dolor, de distinta manera en distintas personas. Así, si bien la creencia es anterior al deseo porque lo fundamenta y justifica, el deseo ha de imponerse frente a la creencia, porque se presenta como conducta elegida por el agente para alcanzar el mayor grado de satisfacción posible. Dentro de este esquema, el empirismo de David Hume destacó que entre el deseo y la razón, existe una relación en la que ésta es un mero instrumento para alcanzar la satisfacción del deseo que se presenta como el elemento rector de la conducta.

Desde el esquema de David Hume, si experimento hambre, recurriré a la razón para identificar las posibilidades que me ofrece el contexto para aliviar el malestar que experimento. Una vez evaluada mis opciones, la razón elegirá aquella que me ofrezca el camino que he de seguir para saciar el hambre de la forma más efectiva y satisfactoria posible; no obstante, Hume (2006) no llegó a considerar que el deseo pueda ser generado y estructurado desde afuera del individuo, como resultaría fácil de verificar en las campañas publicitarias, en las que se posiciona un deseo en la mente de las personas, con el objetivo de promover un determinado comportamiento irreflexivo, generador de consumo.

Finalmente, la comprensión y explicación de una conducta puede atender a un sinnúmero de causas, las mismas que no cuentan con igual grado de relevancia; de ahí que, uno de los postulados determinantes de esta postura radica en jerarquizar las variables a ser analizadas, a fin de establecer cuál o cuáles de ellas pueden ser tenidas como relevantes y suficientes para comprender la conducta; así como, comprender la interacción de estos factores, cada uno en su justa medida. De esta manera, la única condición que se requiere para que una acción pueda ser considerada intencional, es que tal conducta esté justificada bajo un caudal suficiente de razones que dominan el acto y que habitan en la mente de quien actúa.

11. La causalidad mental, la causación mental identificada por Kim que involucra la postura funcionalista computacionalismo.

La causalidad mental es aquella postura de la filosofía de la mente que busca explicar la conducta humana a partir de las variables internas y externas que influyen en la toma de decisiones y en la ejecución de acciones por parte del agente que actúa. Así, la causalidad mental debe ser abordada desde el punto de vista epistemológico, más no metafísico, debido a su escaso nivel de rigurosidad científica.

Desde esta perspectiva, ha de entenderse que la explicación racional de la conducta depende de variables fisiológicas, contextuales, ambientales, creencias y deseos que establecen una compleja interacción, con distinto nivel de influencia en la configuración de condiciones que desencadenan en la exteriorización de la conducta en el agente.

Podemos decir entonces, que la acción humana se presenta como el último efecto y, como tal, el visible y manifiesto dentro de una compleja cadena causal en las que intervienen explicaciones próximas, así como, lejanas u originarias. Dretske analiza la eficiencia de las causas, al clasificarlas en *desencadenante* y causas *estructurantes*. Las primeras, corresponden a las condiciones establecidas por un contexto social, ambiental y cultural, que al contacto con un estado de ánimo, también, determinado en gran medida por elementos fisiológicos y mentales, en los que la presencia de deseos son determinantes para generar impulsos capaces de motivar la acción exteriorizada por el agente.

Las causas estructurantes aluden a la configuración mental que preexiste al estímulo exterior que desencadena la conducta. Las creencias juegan un rol de preponderancia en tanto asumimos que son manifestaciones estables de nuestra cosmovisión y la interpretación que tenemos respecto al mundo, nuestra posición ante la vida y la relación que establecemos con los demás seres con los que compartimos el mundo.

Los elementos señalados establecen los cimientos de nuestra conciencia, a partir de los cuales se desarrollarán ideas sobre el bien y el mal, lo útil y lo inútil. En este sentido, las creencias marcan la pauta para configurar un deseo, en tanto nos concede un catálogo de lo bueno y lo malo. Como se dijo, la configuración de la mente es un proceso que nos acompaña durante toda nuestra existencia, desde la más tierna edad en la que vamos acumulando experiencias, temores, satisfacciones y creencias que condicionarán nuestra forma de ser, pensar y actuar.

La interrogante sobre la posibilidad real de un espacio para el libre albedrío, en cuanto a las decisiones y acciones derivadas de aquellas, dados los elementos condicionantes de la mente y del medio en el cual se desarrolla el pensamiento, tiene efectos prácticos, además de aportar con invaluable información desde el punto de vista epistemológico. La posibilidad según la cual, el individuo actúa de forma necesaria; esto es, responder frente a los estímulos de manera irracional o determinista y eliminaría la posibilidad de responsabilizar al agente por lo que haga o deje de hacer puesto que dadas las condiciones internas y externas que configuran los estados mentales, la persona no habría podido actuar de otra manera.

Por el contrario, si se asume que en alguna medida nuestras decisiones y conductas pueden ser reflexivas y racionales, cabría la posibilidad de interpretar la acción desde un punto de vista moral o funcional y atribuirle valoración bajo parámetros de bueno o malo, puesto que solamente un ser moral es capaz de decidir. En esta misma línea de pensamiento, no solo la conducta verificada podría ser susceptible de valoración, también son los motivos que la originaron, los medios elegidos por el agente y los fines que el individuo quiso conseguir.

Desde otra visión, una actuación socialmente reprochable puede originarse en causas altruistas, como en el caso de los delitos de connotación política; y en otros casos como en las estafas, en la necesidad de obtener ventajas económicas o simplemente en el placer que podría producir dominar la voluntad del otro. En cualquiera de estos casos, la valoración moral y las medidas tendientes a la no repetición de la conducta no pueden ser las mismas, como en ocasiones ocurre en modelos burocráticamente institucionalizados como el Derecho Penal.

Debido a la complejidad de elementos que intervienen en la configuración del deseo, de la conducta humana, la elección racional de los medios, no puede agotarse exclusivamente en la identificación y medida de variables físicas; aunque tampoco es conveniente eliminar esta perspectiva al momento de intentar comprender la conducta humana y valorarla.

Eliminar los condicionamientos fisiológicos nos involucraría en un análisis de naturaleza metafísica, que no podrían tener cabida en un análisis pretendidamente científico. Sin embargo, los elementos cerebrales, por sí mismo, no son capaces de explicar la conducta puesto que este elemento interno está condicionado y alterado permanentemente por su entorno. La relación y la afectación que recibe el sistema mental interno por parte del medio en el que se desarrolla, nos obliga a adoptar una postura holística, al momento de comprender la acción humana, a partir de sus causas verdaderas, tanto próximas como remotas.

En suma, podría decirse que la relación entre razones y acciones no es causal. Las razones actúan como causas inmediatas a la acción; no obstante, no son suficientes para explicar la conducta puesto que se trata del último eslabón en la cadena causal de las variables que determinan la exteriorización de la conducta. Así, las razones que conscientemente presenta el individuo son el resultado de su configuración mental, que como se dijo, está permanentemente moldeada y afectada por el medio en el que se desenvuelve, por lo que será necesario analizar las causas de tal configuración mental, valorarlas de acuerdo con su real relevancia y su influencia en las variables fisiológicas, mentales, ambientales, culturales, sociales y la experiencia misma del actor.

A partir del esquema señalado, mientras más remotas sean las causas que conducen al elemento desencadenante de la conducta, más cerca estamos de la explicación objetiva de la acción humana intencional; y como tal contamos con elementos confiables para su valoración moral y social; independientemente de los resultados obtenidos.

Entre los autores que defienden esta concepción sistémica de la acción humana, destaca la propuesta filosófica de Jaegwon Kim, autor que sospecha del papel causal de las propiedades semánticas que afirman que la mente humana responde a estímulos lingüísticos que conforman significados a los que respondemos de forma inevitable. Por el contrario, Kim defiende una posición computacionalista según la cual, la acción humana podría ser comparada con las reacciones que tendría un sistema informático programado para responder de forma inequívoca ante una acción externa predeterminada. No obstante, en el caso de los ordenadores, las opciones que el operador tiene, son limitadas y todas ellas están enlazadas a reacciones predeterminadas por el propio sistema; de tal forma que, el resultado a obtener será totalmente predecible.

La analogía utilizada por Kim sostiene, al igual que un computador, la mente humana está configurada para responder de tal o cual manera, de acuerdo con los estímulos provenientes del exterior. Así, apoyándose en la *teoría de sistemas* (Luhmann, 2005), nos habla de un organismo complejo que es superior a la mera suma de sus partes. De esta forma, el funcionamiento del sistema depende del estado de sus partes, pero también de la interacción que existe entre los elementos que integran el sistema. Así, como todo sistema, la mente para producir un resultado (*output*), requiere de un *input*, es decir de una fuerza externa que haga

funcionar el sistema, de tal forma que termina por arrojar un resultado. En el caso del ordenador, el *input* vendría a ser la elección de una de las opciones por parte del operador que pone a funcionar al sistema informático de tal forma que permita ejecutar la orden que sería el *output* o resultado obtenido.

En el caso de la conducta humana, el *output* estaría dado por los estímulos externos, que pueden ser sintácticos o semánticos pero también puede tratarse de circunstancias ambientales, e inclusive errores de percepción que ponen a funcionar al sistema interno que está configurado mentalmente por obra de los estados físicos, psicológicos, sistema de creencias y deseos para procesar el estímulo de tal manera que predisponga a la persona a actuar de tal o cual forma, produciendo así un resultado físicamente verificable, que sería el *output*.

En este sentido, se comprende que la conducta física sobreviene, de forma dependiente al estado físico interno, que condiciona y explica la presencia de determinados estados de la mente. De ser así, sería posible concluir que la actuación se presenta en calidad de causa, en tanto que la conducta, se presenta como un efecto capaz de ser apprehendido científicamente dada su externalidad.

No ha de entenderse que Kim desprecie la eficacia causal del elemento semántico, en tanto nos sabemos seres sensibles a los significados. Desde la perspectiva de Kim, solamente las causas físicas constituyen variables autónomas, en tanto que la conducta intencional, por estar intercontextualmente situada, depende de un importante cúmulo de razones necesarias y eficientes, entre ellas, concurren algunas de carácter semántico. En definitiva,

si bien Kim utiliza la analogía del ordenador, no cae en la ingenuidad de obviar la gradación en términos de complejidad donde la mente humana está condicionada por un gran número de condicionamientos que lo separa de cualquier sistema informático conocido hasta hoy e inclusive de otros seres sensibles de estructura mental menos compleja.



CUARTA PARTE



FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Introducción a la temática

Uno de los productos de la racionalidad humana, quizá el más sofisticado y complejo es precisamente el lenguaje. Aquella posibilidad de articular sonidos cargados de significado y elaborar una secuencia ordenada y lógica de símbolos escritos, capaces de transmitir ideas configuradas en una mente y proyectadas hacia otro pensamiento que es capaz de comprender el mensaje, y, reaccionar en consecuencia. En este momento de nuestro viaje por algunos tópicos relevantes de la filosofía en general, nos corresponde trabajar sobre la filosofía del lenguaje, rama relativamente nueva del pensamiento especulativo, pero de enorme importancia para comprender nuestra vida, en tanto somos capaces de proyectar lingüísticamente lo que pensamos y sentimos; es decir, somos capaces de revelarnos al otro.

Sin duda, la utilidad de las distintas formas de lenguaje no se agota necesariamente en la transmisión de información. La utilización de *juegos de lenguaje* hace que nuestro mundo sea significado por medio de un discurso, que trasciende nuestra vida, nuestra moral, nuestras concepciones políticas y nuestra forma de entender nuestra posición en el mundo. El lenguaje construye realidades abstractas o inmateriales como la paciencia, la justicia, el mercado, la democracia y hace de este artificio llamado mundo el lugar donde nuestras ilusiones, retos y deseos se conquistan o frustran. Además,

de la función creadora, el lenguaje también tiene una función normativa, una función estética y epistemológica de ineludible observancia por quienes nos hemos interesado en la filosofía como aquella fuerza motora que nos conduce hacia la búsqueda de la verdad.

Habiendo realidades inmateriales y verdades pensadas, simbólicas y abstractas, vemos en el lenguaje un hito de llegada que parte desde la lógica y de la filosofía de la mente, como antecedentes para acuñar un pensamiento que pretende ser transmitido hasta convertirse en lenguaje vivo. No obstante, se trata también de un punto de partida hacia la reflexión de disciplinas filosóficas aplicadas como la política, la ética o la estética que han sido capaces de crear su acervo lingüístico propio, como instrumento hacia la consecución de sus fines particulares, sobre estas aristas hemos trabajado capítulos específicos.

En este sentido, al igual que en los párrafos previos, en las siguientes líneas se pretende describir analítica y críticamente varios de los más importantes constructos teóricos sobre la filosofía del lenguaje a fin de comprenderlos, pero también, a fin de cuestionarlos, valorar sus aportes y su aplicación en la vida diaria y en otras ciencias. En distintos pasajes, trataremos de hacer conocer nuestro punto de vista, desde una perspectiva situada en el siglo XXI y latinoamericana, que no reniega de los caminos transitados en el pasado, pero que entiende que la filosofía no puede olvidar su matriz transgresora, irreverente, cuestionadora y altamente creativa, parecida a una sed que jamás logra satisfacerse y como tal, siempre está generando alternativas constructivas pero también deconstructivas sobre aquellas propuestas que se ven superadas por la misma reflexión que las hizo nacer.

1. *Teorías semánticas del significado. El Atomismo lógico de Bertrand Russell.*

Entre las teorías semánticas del significado, podemos encontrar aquella desarrollada por Bertrand Russell (1872-1970) padre de la filosofía analítica del siglo XX y autor distinguido con el Premio Nobel de Literatura en 1950. Entre las categorías teóricas aportadas por el autor a la filosofía del lenguaje se encuentra precisamente el *atomismo lógico*.³⁹ El autor se inspira en la física para centrar su estudio en las construcciones lingüísticas mínimas e indivisibles. Estos átomos lógicos, al relacionarse entre sí establecen proposiciones, que son susceptibles de aplicación de criterios de verdad/falsedad en tanto tengan correspondencia con hechos que pueden ser percibidos de forma sensible (Russell, 2016).

Para la teoría del lenguaje de Bertrand Russell, las palabras pueden ser consideradas como hechos físicos dada la posibilidad que tienen de perennizarse en el papel, pero también en virtud de los efectos que produce en las personas al hablarles, escucharles, escribirles o leerles; de ahí que las palabras y las proposiciones tienen una presencia física en un mundo que es capaz de afectarlas y afectarnos de distinta manera, en función de su posición particular y de su estado mental. Se podría decir entonces que la palabra pronunciada es distinta a la escuchada, porque depende del contexto personal de las personas y de la estructura mental sobre la cual interfiere.

39 Para el propio Russell, la tesis de la *atomicidad* es formulada por Wittgenstein, en el momento en afirma en su *Tractatus* que toda expresión propositiva, que nos pueda parecer compleja, puede ser analizada a partir de sus elementos más sencillos y constituyentes (2003).

Los acontecimientos pueden ser interpretados a la luz de los recuerdos que suministran la relación entre el hecho y la mente, para significación de algo. Entre los hechos y las proposiciones, es posible identificar *creencias* que también pueden analizarse bajo criterios de verdad o falsedad, en cuanto a la correspondencia que pueda tener con los hechos y con las proposiciones.

Para el referido autor, parámetros bipolares como “‘verdadero’ y ‘falso’ son primeramente predicados de creencias y, por derivación, de oraciones. Yo pretendo que ‘verdadero’ es un concepto más amplio que ‘verificable’ y de hecho no puede ser definido en términos de verificabilidad.” (Russell, 2003, p. 266).

En este sentido, para Bertrand Russell existe una relación estructural entre el lenguaje y la realidad que pretende legitimarse por medio del habla (Corredor, 1999). Así, Russell llega a la conclusión según la cual, existiría una complejidad objetiva en el mundo, que se refleja en la complejidad de las proposiciones posibles. De ahí, que para hacer frente a tales complejidades, las construcciones atómicas han de interrelacionarse hasta quedar casi indefectiblemente asociadas, formándose así un enunciado de carácter molecular.

Un ejemplo de ello sería la frase *te echaré de menos* o refranes del habla común como *de tal palo, tal astilla* que desde el punto de vista semántico sería un absurdo, mas no desde un contexto cultural en el que los interlocutores comprenden la metáfora. Bajo esta línea, si comprendemos la relación semántica de las palabras individualmente concebidas, no se logra transmitir ningún mensaje. Se comprende que el hablante expresa que *te extrañará* al decir que *te echará*

de menos, pero esta comprensión proviene de un contexto cultural determinado y de la capacidad de comprender su significado como frase completa, independientemente de las palabras que la conforman, aunque lo usual, sin duda es que el significado de las proposiciones sean derivación de los significados de estructuras conceptuales más simples que pueden ser comprendidas de manera suelta y bajo cualquier condición contextual.

2. Teorías intencionalistas del significado y el problema de la intersubjetividad.

El planteamiento de las teorías intencionalistas del significado conceden prioridad epistemológica a la conciencia intencional (subjetividad) al momento de establecer el significado de lo que se expresa y se pretende transmitir (Corredor, 1999). En este sentido, la relevancia de los momentos pre lingüísticos, es decir de aquellos estados en los que las ideas son concebidas dentro de la *psiquis* del transmisor del mensaje son las variables determinantes para configurar el significado que finalmente se expresa.

Las mismas palabras, colocadas bajo un mismo orden, pueden ser comprendidas de forma distinta, si se juzga en virtud de la tonalidad en la que fueron expresadas, algún gesto que las acompañe o simplemente de acuerdo con el contexto y el tipo de relación que exista entre los actores. De esta manera, en un contexto coloquial las palabras pueden adquirir doble sentido o ser portadoras de ironía y dentro de contextos forales, pueden ser entendidas como una grosería. Todos estos elementos y variables internas y externas son fundamentales para generar un significado que permite al interlocutor comprender la finalidad que efectivamente persigue el hablante.

Desde esta visión, los signos que se utilizan como canales para la transmisión de un contenido son meramente instrumentales y su finalidad no es otra que la de lograr representar la idea del hablante, en la psiquis del escucha. Por otra parte, para que sea posible comprender el significado de lo expuesto, se requiere que el escucha comparta con el hablante dos aspectos convencionales: a) comprender el significado de los símbolos por los cuales se transmite la idea, es decir el significado de las palabras, los gestos, las figuras comunicacionales; a la vez que b) debe comprender, cultural e intuitivamente, los aspectos contextuales que permiten descifrar la intención del emisor.

Cuando nos referimos a la intuición, no lo hacemos pensando en algún tipo de sensibilidad especial o metafísica; por el contrario nos referimos a una de las competencias que se adquiere por medio de la razón, bajo un contexto social y culturalmente estructurado; de ahí, que no sería posible hablar de alguna forma objetiva y universal de comunicación, puesto que las reglas del lenguaje solamente adquieren eficacia comunicacional desde una perspectiva situada y siempre que los partícipes cuenten previamente con elementos conceptuales y culturales que le permitan comprender cabalmente la intencionalidad del emisor del mensaje.

Bajo este orden de cosas, la *intersubjetividad* llega a presentarse como un problema, en el sentido según el cual, para transmitir adecuadamente la intencionalidad del emisor del mensaje, es necesario contar con una percepción o *intuición* por parte del escucha. Si esta intuición no lograra sintonizar adecuadamente con las intenciones del hablante, el mensaje no podrá ser transmitido adecuadamente.

La necesidad de contar con percepciones adecuadas haría extremadamente falible la posibilidad de comunicar puesto que la idea que se emite surge originariamente de las vivencia del yo que piensa, en tanto que la decodificación del mensaje depende de la vivencia del yo que entiende, y puesto que estas experiencias sensibles no coinciden en ninguno de los casos, los conceptos no pueden ser unívocos, y en consecuencia la comunicación se torna problemática, cuando no imposible.

Bajo este punto de vista, para el fenomenólogo, el *concepto* depende de su propia conciencia; según Kant, se entiende que el fenómeno es aquello que se muestra, se descubre y se deja apreciar por nuestros sentidos; y por tal razón, constituye para nosotros la única experiencia posible, a diferencia de lo que Kant denomina el *nómeno* que constituiría la *cosa en sí*, pero dado que nuestros sentidos no alcanzan este nivel de conocimiento, el *nómeno* constituye una experiencia imposible para el ser humano.

Desde el enfoque de la *teoría fenomenológica del significado*, el concepto en abstracto puede significar algo en general, pero su verdadero sentido aparece en la *intención* que surge del sujeto y le confiere al mensaje una referencia situada desde su propia subjetividad, lo que quiere decir que el concepto puede ser comprendido bajo ciertas circunstancias, de acuerdo con la subjetividad que descubren dos o más conciencias que actúan y comprenden la realidad desde un mundo independiente y propio.

3. El significado de una Teoría del significado.

Las teorías del significado son aquellas construcciones filosóficas por medio de las cuales se pretende demostrar el sentido que tienen las expresiones lingüísticas al momento

de transmitir un mensaje o de formular una proposición. En tal virtud, las expresiones lingüísticas desempeñan una triple relación funcional: en relación al hablante – en relación al mundo o a los objetos designados – y en relación al interlocutor. En suma, las teorías del significado buscan *dar cuenta de la experiencia lingüística*, así como “entenderse / con otro / sobre algo” (Corredor, 1999, p. 42).

De acuerdo al mayor énfasis que se coloca en estos tres elementos de la relación comunicacional, aparecen ramificaciones teóricas que dan lugar a distintas concepciones del significado. Encontramos así, a las teorías *intencionalistas* que son aquellas que centran su observación en el sujeto del que surge un pensamiento y que lo quiere transmitir, persiguiendo un efecto predeterminado. El planteamiento mentalista de la fenomenología de Husserl, sobre la cual nos referiremos en adelante, sobresale en esta perspectiva en tanto, la intencionalidad de quien emite la frase, debe ser la base que permite desentrañar el significado de lo dicho.

Esta intención puede ser la de expresar un estado de ánimo, informar sobre algún acontecimiento, describir algún objeto, entre tantos otros usos. En el caso de las propuestas intencionalistas, sí sería posible aplicar criterios de verdad/falsedad puesto que su veracidad está en la identificación que pueda llegar a establecerse entre la intención del sujeto hablante, y el mensaje que efectivamente recibe e interpreta el escucha.

Las teorías *semánticas*, haciendo énfasis en el objeto, tratan de describir una situación o circunstancia, de tal manera que al lenguaje se le atribuye la finalidad de representar o desdoblar la realidad para hacerla accesible a otra persona. Las propuestas semantistas, como el atomismo

de Russell, tiene como pretensión fundamental establecer una relación simbiótica entre lenguaje y la representación del mundo tal cual es; de ahí que el objeto de estudio para esta corriente es el propio lenguaje como tal, y su posibilidad de alcanzar una perfecta conjunción entre el descriptor y lo descrito, toda vez que el significado no dependería de las personas, sino de la estructura del enunciado. En el caso de estas corrientes, también sería posible aplicar un criterio de verdad en tanto, serán verdaderas aquellas proposiciones o juicios que se ajusten a la realidad material descrita, y serán falsos en consecuencia, aquellos enunciados que no logren tal relación de identidad.

De esta corriente de pensamiento se puede extraer inclusive una propuesta de carácter pedagógica, por medio de la cual se reconocería en la lógica formal y en la experiencia sensible, las únicas fuentes confiables de conocimiento humano. No podemos dejar de hacer una breve referencia a la propuesta planteada por los pensadores identificados como integrantes del *Círculo de Viena* fundado por Moritz schlick, que defienden una postura neopositivista, por medio de la cual se pretende establecer el marco conceptual de una filosofía científica, que solamente es capaz de reconocer como cierto, aquello que pueda ser apreciado como fenómenos reconocibles y demostrables empíricamente. Bajo este contexto, la función del lenguaje como instrumento para la edificación del saber científico, no es otra que la de describir realidades, bajo una lógica de *economía del pensamiento*, capaz de establecer reglas de estructura casuística que enlacen la descripción de los objetos con las causas y sus correspondientes efectos.

Por su parte, las teorías del significado de corte *pragmático*, centran su análisis en el interlocutor, puesto que el sentido que se le da a una expresión lingüística depende

de los factores contextuales, así como del uso que hace de las palabras. Naturalmente, lo que la praxis busca es producir efectos en el mundo exterior, por lo que más importante que aquello que se dice, sería aquello que se entiende, porque este elemento se constituirá en el efecto que trascenderá al acto comunicacional.

En tal virtud, propuestas teóricas como la relativa a los *juegos del lenguaje*, de Ludwig Wittgenstein demuestran la manera en que las mismas palabras, los mismos enunciados gramaticales, inclusive ubicadas en el mismo orden; pueden comunicar mensajes absolutamente distintos. De esta manera, el uso *ostensivo* del lenguaje, que es aquel que asocia palabra o significante con el significado, la cosa designada sería solamente uno de entre muchos usos posibles para las expresiones lingüísticas. Para estas propuestas, no correspondería la aplicación de criterios de verdad en todos sus usos, sino únicamente en el ostensivo puesto que en todos los demás usos del lenguaje, la verdad del enunciado, se subordina al contexto y a otro tipo de factores no lingüísticos.

4. Teorías pragmáticas del significado.

Las teorías pragmáticas del significado son aquellas que pretenden demostrar que el lenguaje constituye un instrumento, una suerte de caja de herramientas versátiles cuyo uso dependerá de las circunstancias y de lo que se pretende transmitir. De tal forma, que los mismos enunciados podrán presentarse como pregunta, orden, descripción y otro tipo de mensaje.

Dentro de esta propuesta lingüística, se pueden apreciar por lo menos tres planteamientos distintos:

- a) El del segundo Wittgenstein,⁴⁰ el de las *Investigaciones Filosóficas* (2003) se apoya en su categoría de los *juegos del lenguaje* para demostrar la existencia de una pluralidad de usos del lenguaje, cuya aceptación permitiría concluir que la función ostensiva y representativa, son una más de las funciones que puede atribuirse a las proposiciones, y como tal, no gozan de una posición privilegiada alguna. Para Ludwig Wittgenstein, los juegos del lenguaje son modos de acción y comportamiento que conforma un todo entre la lingüística y la actividad humana (Corredor, 1999).
- b) La fenomenología de Edmund Husserl, que como habrá de verse en adelante, privilegia la intención del hablante. Se trata de una posición fenomenológica, en cuanto asume al fenómeno desde su perspectiva original y estricta, esto es como aquello que se muestra, que se deja apreciar, pero que en contrapartida mantiene un *noúmeno*, es decir, algo que permanece oculto, que es indescifrable y que para el escucha es parte de la kantiana experiencia imposible. Así para Husserl, el lenguaje muestra la intención que el emisor del enunciado comparte con su interlocutor, lo que no quiere decir necesariamente que esa intención sea la que realmente lo motiva al habla.

La relación problemática y hasta divergente que puede establecerse entre quien emite el juicio y quien lo trata de comprender, constituye una de las preocupaciones de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. El filósofo emparentado con la denominada *Escuela de Frankfurt* y su enfoque neo marxista, trata de demostrar la complejidad que entraña lograr empatía entre el hablante y el escucha,

40 Nos referimos al segundo Wittgenstein, en contraposición al primer Wittgenstein que desarrolló una posición semántica que el filósofo desarrolla en su *Tractatus Logico-Philosophicus*.

puesto que, cada uno de ellos responde a sus individuales prejuicios; es decir, a su experiencia, a su propia concepción de la vida y de la moral; se atiende a una subjetividad que está transversalmente marcada por la cultura y el entorno del que cada uno proviene.

La posición de Gadamer bien podría sintetizarse de la siguiente manera:

Te digo esto y sé que lo comprenderás a tu manera, desde tus *creencias* y tus *ideas*, desde tus propios proyectos y tus memorias personales; pero yo no tengo, sin duda, exactamente los mismos proyectos y las mismas memorias (...) yo entiendo lo que digo a mi manera, y esta es la más auténtica comprensión de los que dejo dicho" (García-Barón, 2015, p. 125).

c) Una tercera perspectiva dentro de las posturas pragmáticas, se refiere a una teoría universalista, que también, emerge de la ya mencionada *Escuela de Frankfurt*, de inspiración crítica sobre la forma de vida en la modernidad. Entre los autores más sobresalientes de esta posición, destaca Jürgen Habermas, quien desarrolla la *teoría de la acción comunicativa*, a la que nos referiremos en las siguientes líneas.

Jürgen Habermas, autor de clara influencia marxista, es un crítico feroz de la modernidad y de la opresión que el individuo común soporta cotidianamente, fruto de la explotación de un modelo económico y social enfocado en el consumo; de la técnica que lo aprisiona en una *jaula de hierro* que lo instrumentaliza y que pretende moldear y regular toda la vida humana por medio de la legitimación de un discurso que estructura, desde la mente de la gran masa una estratificación capaz de reproducir y alimentar esferas de poder.

Habermas se opone radicalmente a la *teoría de sistemas* de Niklas Luhman, para quien la sociedad no es más que un sistema integrado por individuos, cuya acción individual está condicionada por los otros elementos que integran el sistema social, y que finalmente es el que produce resultados predecibles, independientemente de la voluntad de las personas que interactúan en su interior.

Por medio de su teoría de la *acción comunicativa*, Habermas, aporta al giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, una concepción normativista de la realidad mediante la cual se construye un discurso oficial, que sacraliza los valores de los sectores socialmente dominantes a fin de darle un nuevo significado al mundo, la ética y distinguir lo bueno de lo malo.

El autor de la referencia adopta una posición demócrata, porque considera que la opresión comunicativa de unos sobre otros, solamente puede explicarse por medio de relaciones asimétricas de poder, en las que unos tienen voz y voto y otros se convierten en meros consumidores de una realidad-mundo inventada y prescrita por otros. Así, solamente un diálogo abierto y simétrico, puede ser capaz de alcanzar una normatividad social justa, equilibrada y liberadora (Guerra, 2015).

De lo que se ha podido observar, la teoría pragmática del significado es aquella que centra su atención en los efectos que el lenguaje produce en el escucha, que es quien confiere sentido a las proposiciones por lo que aun cuando puedan observarse posturas diversas, las posiciones pragmáticas coinciden en la necesidad de comprender los resultados que produce el lenguaje, siendo esto más importante que la misma comprensión del significado formal de las frases o de las palabras que aparecen en los diccionarios.

5. *Significado y uso del lenguaje. Criterios utilizados para establecer normas referentes al significado y uso del lenguaje.*

En sus *Investigaciones filosóficas* (2003), Ludwig Wittgenstein desarrolló una teoría revolucionaria respecto a la pluralidad de usos de los que puede ser susceptible el lenguaje. Esta contribución, a las teorías lingüísticas del significado es contraria inclusive a la primera teoría del propio Wittgenstein, desarrollada en su famoso *Tractatus Lógico-Philosophicus* por medio del cual, el autor indaga sobre los límites del pensamiento humano, hasta llegar a la curiosa conclusión según la cual los límites de la mente humana están señalados precisamente por los límites del lenguaje, puesto que aquello que no es posible de nombrar, tampoco puede ser susceptible de aprehensión por parte de nuestro sistema cognitivo.

En el *Tractatus*, Wittgenstein se muestra muy influenciado por el neopositivismo del Círculo de Viena y busca la forma de establecer una relación necesaria entre el significante y el significado, muy cercano a la teoría semantista de Bertrand Russell, mentor del joven Wittgenstein y autor de la introducción del *Tractatus* en 1922. Se trataba pues de una teoría figurativa del significado; es decir, de establecer una conexión lógica interna entre proposiciones y hechos (Corredor, 1999). Bajo este esquema, los criterios verdaderos estaban dados en virtud de la posibilidad lingüística de re-presentar, de presentar por segunda vez al objeto por medio de las palabras que se utilizan para identificarlo.

El segundo Wittgenstein (2003), que es el de las *Investigaciones filosóficas*, inicia la primera parte de su trabajo haciendo una crítica al uso lingüístico que él encontró en *Las Confesiones* de Agustín de Hipona. El religioso presenta como único uso del lenguaje al denominado *lenguaje ostensivo*; es decir aquel que asocia una palabra, con el objeto que designa. Para Wittgenstein, el uso ostensivo del lenguaje demostraba una de tantas posibilidades para la utilización de las palabras. No obstante, este uso no solo que no era el único, sino que además, es el más primitivo de los posibles usos del lenguaje. El último de los más grandes filósofos señala que cuando un niño aprende un idioma o estudiamos una segunda lengua, iniciamos precisamente por comprender el uso ostensivo del lenguaje. Esta forma de enseñanza consiste en que el instructor muestra al pupilo un objeto o una imagen de un objeto; y, el estudiante deberá estar en capacidad de pronunciar la palabra que corresponde a la imagen de manera memorística y mecánica.

Junto a lo importante de este uso primitivo del lenguaje e inclusive de las palabras individualmente concebidas, aparecen los denominados *juegos del lenguaje*, que no son otra cosa que la variedad de significados que tienen las mismas palabras, aun cuando guardasen el mismo orden de acuerdo con el contexto en el cual se pronuncian, las entonaciones, los convencionalismos culturales y otros factores no lingüísticos que se vuelven determinantes al momento de desentrañar el significado de las frases. Bajo este orden de ideas, la metáfora constituiría un especial juego del lenguaje. Desde la perspectiva de Paul Ricoeur, la metáfora reduciría el choque entre dos ideas incompatibles y *hace aparecer un parentesco* allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua. Así la metáfora sería una suerte de “error calculado” (Corona, 2005, p. 71).

Con la analogía de una *Caja de herramientas* y de una partida de Ajedrez, Wittgenstein trata de demostrar la insuficiencia de las reglas de la gramática para la comprensión de la gran mayoría de fenómenos lingüísticos y de significados que se buscan transmitir. Así, el hecho de conocer los posibles movimientos, de acuerdo con las reglas del juego podría hacer el caballo o las torres, esto no quiere decir que en una partida todo quede predeterminado. Las reglas de la gramática solamente sirven para determinar las posibilidades en las que las palabras pueden usarse, bajo determinadas circunstancias, generalmente en contextos formales; en los mensajes son emitidos de manera más estructurada. No obstante, como las palabras son herramientas del lenguaje, las personas en sus conversaciones suelen utilizarlas en sentido figurado, de tal manera, que solamente quien comparte un acervo cultural determinado está en capacidad de comprender el mensaje.

El oyente, para comprender el mensaje en su real dimensión debe conocer algunos significados como colores, formas sobre sentidos e inclusive sintonizarse con la carga emotiva de ciertas palabras; de ahí que para el autor, hablar un lenguaje, es más que una actividad, es una forma de vida; por lo que aprender un idioma es mucho más que memorizar el diccionario, es indispensable comprender la racionalidad que subyace a las expresiones lingüísticas (Wittgenstein, 2003). “Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de las casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos, con calles rectas y regulares y con casas uniformes” (Wittgenstein, 2003, p. 31).

Desde este punto de vista, los usos que ordinariamente se hacen del lenguaje suelen mostrarse independientes de las reglas de la gramática. Cabe indicar que la teoría lingüística relativa a los usos del lenguaje, no plantea un modelo esencialista, tampoco un modelo metafísico puesto que así como el lenguaje no tiene como única función la de representar objetos, tampoco se podría pensar que las palabras son capaces de crear realidades o cosas, como ocurriría en la teoría Austin, a la que nos referiremos enseguida.

Desde la teoría de los usos del lenguaje, es factible aplicar criterios de verdad pero no en términos de relación objeto-palabra, sino solamente en cuanto pueda establecerse un consenso emanado de convencionalismos culturales; no se trata de coincidir en opiniones o en el mensaje de fondo, pero sí en compartir o al menos comprender formas de vida que nos permitan una interpretación coherente con el mensaje que se quiere transmitir. Un caso ilustrativo al respecto, se daría en el uso de refranes cuando alguien menciona que en la *puerta del horno se quema el pan* en una conversación en la que se está tratando de cerrar un negocio relativo a la importación de flores. Esta frase, en sentido literal sería un total absurdo, pero en contexto si es capaz de entenderse el *juego del lenguaje* que subyace en la expresión, la comunicación se torna posible.

Finalmente, será importante destacar que los distintos juegos o usos del lenguaje, son capaces de crear nuevos significados a partir de las mismas palabras o símbolos puesto que el lenguaje es dinámico y su desarrollo es evolutivo y depende de las personas que lo utilizan y lo reconstruyen diariamente.

6. *Teoría de los actos del habla.*

La teoría de los actos del habla es una propuesta teórica de John L. Austin que se opone al criterio advertido respecto de los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein. Como se indicó anteriormente, para Wittgenstein el significado de las palabras es independiente de los usos que de ellas podría hacerse; sin embargo, este autor no llegó a proponer que el lenguaje sea capaz de crear realidades. Para la propuesta *analítica* de Austin, existen expresiones autorreferentes que hacen surgir artificios que crean realidades. Por ejemplo, al decir “te prometo que...” el hablante está creando una expectativa para el escucha y está creando una promesa constitutiva de una obligación.

Las expresiones que crean realidades artificiales son denominadas por el autor como *expresiones realizativas*. Este tipo de proposiciones permiten apreciar al lenguaje desde una dimensión de actividad. Hacemos cosas al hablar porque vamos creando situaciones. Por ejemplo, al jurar no estamos informando de nada, ni estamos transmitiendo ningún deseo, sino al contrario, estamos constituyendo un juramento que obtiene individualidad y forma ideal. Así, estamos asumiendo un compromiso, como si se tratase de un contrato verbal; no obstante, este es un acto del lenguaje que vincula a más de una persona en una relación que exige comportamientos complementarios

Cabe destacar que John Austin fue un jurista, esto le permitió observar la forma en que el derecho se manifiesta, como una realidad artificial, en tanto, es capaz de crear delincuentes, por medio de la tipificación de

delitos; crear matrimonios al aceptar por medio de la firma de un contrato ante autoridad competente, realidades cuya existencia no puede ser desconocida; toda vez que adquieren presencia, afectan nuestras vidas, pero que como toda realidad incorpórea, carece de existencia en sentido material.

Junto a las expresiones realizativas, que son aquellas por las cuales el hablante al momento de pronunciar las palabras más que decir algo, estaría haciendo algo, aparecen las denominadas *expresiones constatativas* las cuales informan, enuncian, describen o constatan el enunciado. En este sentido, las expresiones constatativas son aquellas que permitirían aplicar criterios de verdad, de acuerdo con los postulados de esta teoría, toda vez que las proposiciones o juicios serían verdaderos o falsos en la medida que se corresponden con la realidad sensible; o que logran que las expresiones realizativas produzcan los efectos preestablecidos por el hablante (Corredor, 1999).

Las expresiones realizativas pueden no producir los efectos previstos cuando resultan fallidas o insatisfechas. El acercamiento de Austin a las teorías del derecho se evidencia claramente en esta exposición, en virtud de depender la producción efectiva de una expresión realizativa de la autoridad con la que contaría la persona que la pronuncia, las circunstancias, los procedimientos, la presencia de testigos por ejemplo; y, una serie de requisitos lingüísticos, personales y contextuales que dan existencia real o aparente a una expresión realizativa. Las circunstancias que crean expresiones realizativas fallidas o de existencia aparente, adoptan el nombre de *infortunios* de acuerdo con la terminología de Austin. (1955, Conferencia II). Estos infortunios se clasifican a su vez en *desaciertos* que anulan

la comunicación y en *abusos* en los que habría un exceso en cuanto al procedimiento comunicacional.

Un aspecto importante en la teoría de Austin, se relaciona con la *fuerza* con la que se realizan las expresiones, puesto que el énfasis colocado en la proposición puede hacer que su significado varíe o que el acto realizativo pueda o no configurarse. De esta forma, cuando un padre llama la atención a su hijo, es indispensable que lo haga bajo cierta tonalidad autoritativa, de lo contrario la expresión podría ser confundida con una ironía, un mero consejo o una broma.

En definitiva, John Austin por medio de su *teoría de los actos del habla*, nos hace reflexionar sobre la existencia de algunas realidades que se han construido a partir de enunciados lingüísticos. Por ejemplo: *yo te prometo que...* es una expresión que configura una obligación que me impone a mí, a la vez que, genera una expectativa para la persona que se beneficiará con el objeto de mi promesa. A la propuesta lingüística de Austin, se sumarán autores de la talla de Michel Foucault para quien, el conocimiento científico es posible, en cuanto a la creación discursiva proveniente del poder.

En las *palabras y las cosas*, Foucault demuestra, cómo en el mundo reina el caos y los eventos excepcionales, siendo el ser humano quien establece, de manera más o menos arbitraria, los patrones por medio de los cuales se establecerá un orden artificial que es explicado desde las teorías científicas. De esta forma, aparece la *facultad*, la estructura académica que adiestra a alguien sobre el contenido de estos discursos hegemónicos y les extienden un certificado que les *faculta* para opinar sobre tal o cual tema. (1968). Dentro de las ciencias sociales y jurídicas, Foucault con referencia a Nietzsche, establece que el conocimiento es una creación lingüística que nace del poder

y es impuesto con fines políticos de vigilancia y control. De esta forma, la verdad se construye, se fabrica, no es natural, la impone quien tiene la posibilidad de nombrar a las cosas, otorgarles un significado, e imponer en consecuencia un orden dentro del caos que existe en la realidad.

El orden teórico se elabora de manera artificial y se convierte en un objeto de conocimiento e investigación para su desarrollo disciplinar, es independiente de la realidad objetiva, pero constituye el origen de la ciencia; y como tal, se presenta a sí mismo como una forma de hacer cosas, de crear realidades y configurar objetos por medio de palabras (Foucault, 1996).

7. Las últimas teorías del acto del habla.

La última teoría de los actos del habla es aquella desarrollada por J. Searle. El autor presenta a la siguiente como hipótesis fundamental:

Hablar una lengua es implicarse en una forma de comportamiento, altamente compleja, gobernada por reglas; haber aprendido o dominar una lengua equivale a haber aprendido y dominar esas reglas. Más específicamente, hablar una lengua es realizar actos de habla que consisten, en primera instancia, en formular enunciados, dar órdenes, hacer promesas etc. (Corredor, 1999, p. 414).

Con esta propuesta, Searle pretende encontrar las condiciones necesarias para que sea posible una comunicación total y universal, basada en reglas que garantizan la generalidad de los conceptos que pueden ser aprendidos por cualquier persona que ha logrado

interiorizar el modo de vida y la cultura que envuelve a todas las construcciones lingüísticas.

Antes de continuar, no podemos dejar de hacer una brevísima referencia a los aportes de Jacques Derrida,⁴¹ quien trabajó sobre las complejidades que encierra las traducciones, incapaces de desdoblar satisfactoriamente el significado de una lengua a otra debido a la carga emocional, imaginativa y a las distintas connotaciones culturales que tienen palabras derivadas de una misma raíz. Para Derrida, la traducción total se vuelve imposible toda vez que “la razón y la imaginación son una sola y misma cosa pero la una en lo ideal (*im Idealen*) y la otra en lo real (*im Realen*). No puede uno asombrarse de esta identidad o de esta analogía, de esta intertraducibilidad de lo racional y a menudo que permanezca en el punto de vista unilateral del entendimiento” (Derrida, 2012, p. 117).

Según Searle, para alcanzar un lenguaje universal y perfecto se requiere al menos tres condiciones: a) la reconstrucción descriptiva de un conocimiento que es común entre los participantes del diálogo que interactúan intercambiando roles entre hablante y escucha, b) una pretensión de máxima universalidad y abstracción respecto a los conceptos sobre los que versan los enunciados, y c) un valor normativo de las reglas que subyacen al uso del lenguaje y que buscan su perfección formal y coherencia lógica. A estos elementos se agregan elementos extralingüísticos como el grado de intensidad, la sinceridad del hablante, sus deseos, las mutuas creencias sobre hechos o conceptos presupuestos al emitir una proposición. En este sentido, para el autor se hace necesario incorporar

41 Las coincidencias entre Searle y Derrida fueron tales, que inclusive publicaron una obra de gran impacto en coautoría. La obra fue titulada “Cómo hacer filosofía con palabras” (2010).

elementos comunicacionales de carácter psicológico, lo que provocaría un indispensable punto de encuentro, entre la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje a fin de comprender los fenómenos lingüísticos y metalingüísticos en su real dimensión de complejidad.

De esta forma, el autor pretende abarcar todos los elementos que favorezcan a una perfecta comunicación. Para ello, como ya se dijo, toma en cuenta el aspecto formal y reglado de los aspectos lingüísticos, a los que ha de agregar como complemento a los convencionalismos sociales que dan a las proposiciones, el contexto cultural necesario para transmitir las ideas. Podría decirse, entonces que Searle trata de completar la teoría analítica de Austin, al tomar como unidad mínima de la comunicación a los actos del habla, pero sin descartar los aportes de la teoría sobre los juegos del lenguaje de Wittgenstein, valora el aporte del contexto y de los convencionalismos sociales para una plena comunicación.

Searle distingue 5 tipos de básicos de uso de lenguaje:

- a) *Propósito ilocutivo asertivo*, que se refiere a conjeturas, predicciones escenarios posibles, hipotéticos o utópicos que nos pueden ser contrastados inmediatamente con la realidad.
- b) *Propósito compromisorio*, que por tratarse de promesas, se vinculan una actuación o resultado a futuro.
- c) *Propósito directivo*, con intenciones más cercanas a lo prescriptivo. Estas expresiones pueden variar de acuerdo con la persona y con la intensidad con la que los enunciados se emiten. Así, puede tratarse de

meros consejos o sugerencias; o de directrices para conseguir un resultado como armar un mueble en base a las instrucciones que constan en manuales, pero también, podría tratarse de obligaciones autoritativas que deben acatarse obligatoriamente, bajo la amenaza del uso de la fuerza legítima por parte de una autoridad. Este sería el caso específico de las normas jurídicas.

- d) *Propósito declarativo*, estas elocuciones son actos de habla, que por el solo hecho de pronunciar las palabras, la persona facultada para el efecto, va creando realidades de manera artificial. Por ejemplo, cuando la autoridad civil o eclesiástica declara a dos personas como marido y mujer está estableciendo la institución matrimonial, al igual que cuando una Universidad legalmente autorizada, otorga un título profesional a una persona, que por medio de este acto, queda facultada para realizar cierto tipo de actividades.
- e) *Propósito expresivo*, son aquellas elocuciones que se refieren a los sentimientos, al dolor, los deseos y a todas aquellas experiencias subjetivas internas que se desea transmitir. El arte romántico podría ser considerado como una manifestación paradigmática de este tipo de uso del lenguaje emotivo.

Finalmente, se destaca que las predicaciones son siempre parte de los actos del habla y por tratarse de afirmaciones o negaciones pueden ser susceptibles de valoración bajo criterios de verdad y falsedad.

8. *Teorías intersubjetivas del significado.*
*La intersubjetividad de Husserl o “Teoría
Monadológica”.*

Con relación a las teorías intersubjetivas del significado, destacan los aportes de Edmund Husserl, autor alemán (1859-1938) fundador y principal promotor de la filosofía fenomenológica, y maestro de Martín Heidegger, a quien éste le hubiere dedicado la primera edición de su obra fundamental *Ser y tiempo*.

La fenomenología de Husserl rechaza el objetivismo que propone el positivismo de Comte, para señalar que el pensamiento no es más que un proceso psicológico; de ahí, que la verdad no es única, sino que depende de la subjetividad de quien la observa e interpreta (Husserl, 2014).

Esta perspectiva husserliana, desde el punto de vista epistemológico, le concede trascendental importancia a los datos que aporta la experiencia individual. En suma, a la verdad se llegaría a través de un proceso lógico. Para Husserl, el conocimiento que explica el mundo debe provenir de los sentidos, lo que va estableciendo un depósito de recuerdos (*vivencia*) que anida en la conciencia del fenomenólogo; es decir, del ser que observa el mundo y lo interpreta a partir de su propia estructura mental, apoyada en los principios generales de la lógica (Husserl, 2006).

Resulta notoria la influencia que recibe Husserl del gran filósofo alemán Arthur Schopenhauer y del empirismo británico de John Locke, en cuanto hace depender de los sentidos, el conocimiento de la realidad tal y como se nos

revela a nuestros sentidos, asumiendo que podría no coincidir con la verdad en sí. En el caso de Schopenhauer, rechazando la razón *a priori* de Kant, se sostiene que el mundo como voluntad y representación crea una verdad individual, en la “que no se conoce sol o tierra algunos, sino que solo es el ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo” (2016, p. 113).

En este orden de ideas, una vez que la conciencia reconstruye la realidad y desea transmitirla a otra conciencia, esta fenomenología se torna trascendente, en tanto, se desprende de la conciencia que la concibió, y que guarda una intencionalidad intrínseca que lo lleva a compartirla con otra conciencia. El escucha, por su parte, debe apelar a su acervo de recuerdos empíricos y simbólicos para acercarse a la comprensión de la intención del hablante, por medio de la decodificación de los símbolos hablados y no hablados por medio de los cuales se pretende la transmisión del mensaje. En este nuevo momento de la comunicación, llegamos a un plano de intersubjetividad puesto que la realidad de la comunicación depende tanto de la intención subjetiva del hablante, como de la decodificación e interpretación del escucha, en función de su propia y subjetiva realidad.

Una de las preocupaciones filosóficas que mayormente ocupó el trabajo de Edmund Husserl, guarda relación con aquellas realidades lógicas abstractas que podemos identificar, por ejemplo en los números y otro tipo de símbolos. Para ello, Husserl se acercó al pensamiento de Leibniz, y tomó como apoyo la teoría de las mónadas o monadología. Esta teoría propone que las sustancias que

componen la materia son activas, están penetradas por el movimiento. Así, dado que la acción es múltiple y variada, las esencias se afectan entre sí y como resultado de ello, la sustancia alcanza su individualidad.

El aporte de la monadología de Leibniz a la teoría de Husserl, guarda relación con la realidad subjetiva que por ser patrimonio de la psiquis de cada persona, establece un universo individual, un microcosmos que solamente puede ser comprendida, parcialmente, por otro microcosmos, el de la persona que comparte el proceso lingüístico.

9. El concepto de racionalidad comunicativa.

La racionalidad comunicativa es una propuesta enmarcada dentro de la filosofía del lenguaje, en virtud de la cual, la acción comunicativa está orientada hacia algún fin determinado por quien emite el mensaje. Este actor, por medio de la comprensión y reconocimiento de su interlocutor pretende producir efectos en el mundo real. La racionalidad comunicativa puede ser valorada como un planteamiento satisfactorio y fiable, al enmarcarla en la teoría de la acción comunicativa del pensador alemán Jürgen Habermas.

Previo a focalizar este esfuerzo en lo relativo a la racionalidad comunicativa, conviene detenernos muy brevemente en el contexto filosófico del autor, puesto que es precisamente su inclinación académica la que determina la fisonomía de su *teoría comunicacional* y sus aportes a la filosofía del lenguaje. La Escuela de Frankfurt a la que perteneció Habermas junto con Adorno y Horkheimer, fue una corriente de pensamiento crítico de gran influencia marxista que reaccionó ante el pesimismo que supervino

a las dos guerras mundiales. Bajo este contexto, Habermas propone una posibilidad de reconstruir la devastada sociedad europea y enfrentar la postmodernidad por medio de una participación decididamente democrática que permita la articulación social a partir de valores morales compartidos por todos (Guerra, 2015).

Para alcanzar los fines democratizadores, la teoría habermasiana está llamada hacer uso del lenguaje como un camino hacia el entendimiento intersubjetivo. Bajo estas circunstancias, no basta con emitir mensajes capaces de establecer un significado; es importante, comprender que quien habla lo hace motivado por alguna intencionalidad que constituye la causa de sus dichos.

Por otra parte, el emisor transmite su intencionalidad por medio del lenguaje hacia alguna persona capaz de comprender sus palabras dentro del contexto de las estructuras gramaticales, pero además, la persona que recibe el mensaje debe ser capaz de compartir ciertos principios básicos que posibilite la adhesión a lo planteado por su interlocutor. En caso de existir tal empatía entre la intencionalidad de uno y la aceptación del otro, el lenguaje se convierte en un instrumento para la coordinación de las acciones humanas, ya que permite la comprensión, la discusión pero, sobre todo, el compromiso de quienes aceptan la verdad del enunciado al contraste con los principios concertados como valiosos y dignos de ser acatados y defendidos.

Al momento de haber alcanzado, por medio de la concertación, la creencia de validez de ciertos principios, quedamos indefectiblemente vinculados a ellos puesto que es a partir de estos enunciados generales, capaces de ser

universalizados que se podrá exigir legítimamente tal o cual conducta por parte de un individuo, bajo el apercibimiento de recibir una sanción o algún tipo de reconocimiento.

La convención da validez a los principios y éstos adquieren la aureola de legitimidad que les otorga un estatus especial dentro del acervo inmaterial de las dinámicas sociales. Por su parte, la validez de los principios permite aplicar a los enunciados normativos, criterios de verdad por tratarse de principios morales que han logrado institucionalizarse por medio del consenso, o al menos por medio de la ficción de consenso, como ocurre en el caso de la normativa constitucional, generalmente creada por una generación e impuesta a las siguientes, sin necesidad de refrendar el pacto original.

De esta forma, la normatividad social que se alcanza por medio de esta *verdad consensual* que emana de la selección de principios universalizables, se materializa en reglas que coordinan el proceder de los miembros de un colectivo, pero también, coordinan nuestras intenciones y anhelos. Quizá en este aspecto, la teoría de Habermas deja percibir la fuerza de su tendencia marxista, en cuanto devela que el establecimiento de estos principios fundamentales pueden supervenir a una lucha de clases y como tal a la imposición de la clase dominante, a la manera de la dialéctica hegeliana del *amo y el esclavo*, mas, no tanto como un acuerdo pacífico, en el que todos participan bajo condiciones de igualdad. Así, lo estableció John Rawls en su contractualismo liberal desarrollado en su *Teoría de la Justicia* (2012).⁴²

42 Para Habermas, uno de los problemas en los que incurre la teoría de la justicia de Rawls es precisamente la de recurrir a elementos metafísicos para alcanzar la idea de contexto. Según este autor, en una *posición inicial*; es decir, en el momento previo al establecimiento de los valores fundamentales para la sociedad los partícipes de la convención actúan bajo un sentimiento de imparcialidad que está dado por el denominado *velo de la ignorancia*. Este velo implicaría que

Bajo condiciones democráticas, la adopción de una tesis como socialmente exigible, dependerá de la aceptación de la comunidad, lo cual motiva la adopción de posiciones estratégicas que permitan la adhesión de la mayoría. En este punto, Habermas atiende a la exigencia kantiana del derecho como elemento posibilitador de coordinar el arbitrio de uno, con el arbitrio de los demás (Kant, 2014); es así como, la teoría de la racionalidad y de la *acción comunicativa* desembocan en una teoría del derecho y de la argumentación jurídica.

Desde la *Teoría de Derecho*, nos encontramos con una intencionalidad que trasciende lo subjetivo e intersubjetivo, para situarse en la palestra de lo colectivo. Desde esta perspectiva, los principios que emergen de una racionalidad política determinada, con intención de trascender para alcanzar estatus normativo, garantizados por el poder coercitivo del Estado en virtud de ser incorporado como principios constitucionales o legales, son puestos a consideración de la colectividad para debate ampliado.

La argumentación *principialista* se presenta así como un baluarte en la construcción sistémica de la democracia, puesto que, sitúa la discusión en tiempo y espacio; así como abre la posibilidad de opinión para todos los miembros del colectivo (Habermas, 1994). No obstante la textura abierta de los principios fundamentales, deja

ninguna de las personas que participan del debate conoce la posición que tendrá dentro de la sociedad, lo que le obliga a establecer las condiciones más favorables posibles, para quienes se encontrasen en la peor situación social puesto que existe la posibilidad que él o que su familia la ocupen. De esta forma, John Rawls introduce en su liberalismo político el principio de solidaridad. Para Habermas, el error de Rawls radica en creer que los seres humanos, en la posición original, actuarán desprovisto de sus intereses; es decir, sin una intencionalidad que le sea propia, lo cual hace fracasar a la teoría porque se sustenta en circunstancias contra fácticas y nada probables de que puedan ocurrir.

Al respecto, resulta especialmente orientadora la lectura de algunos debates sostenidos por ambos autores y que han sido compilados en una obra titulada *Debate sobre liberalismo político* (1998).

un espacio demasiado amplio para la interpretación e inclusive para la reconfiguración de nuevos sentidos normativos por parte de las autoridades. Bajo este contexto, la argumentación principialista favorecería a la arbitrariedad de quien por medio de la interpretación estaría en posibilidad de establecer nuevos significados y consecuencias al contenido normativo, separándose así del consenso original que le dio vida al sistema normativo-comunicacional (Sieckmann, 2011 & Sieckmann, 2014).

Si los principios logran inscribirse bajo cánones de juridicidad institucional, se presentarán como socialmente válidos y exigibles, inclusive de manera coercitiva; a la vez que establece de manera artificial aquellas conductas que serán consideradas como prohibidas y la conciencia de legitimidad al momento de imponer un castigo tendiente a la represión y a la advertencia sobre la necesidad de coordinar acciones en función de esta normatividad que debe ser conocida por todos, por medio del lenguaje y de su aplicación a través de funcionarios jurídicamente habilitados para su interpretación oficial y su aplicación a situaciones concretas (Habermas, 1994).

Por medio de la participación democrática en el debate público, los principios morales se objetivizan hasta el punto de delinear el marco dentro del cual es aceptable el desarrollo del debate. Desde la orilla del Derecho, la objetivización de los principios y la institucionalidad de su garantía, permiten liberar al derecho de elementos metafísicos transmundanos y lo asienta en los límites del debate racional entre personas libres e iguales que construyen dialécticamente un discurso en constante revisión.

Así, el Derecho se presenta como un saber disciplinar que puede ser abordado desde los parámetros de facticidad, validez y consecuentemente bajo parámetros de verdad; todo ello sin que se admita concluir que tales principios puedan ser considerados infalibles, puesto que su origen argumentativo permite que sean permanentemente cuestionados y que sean re-elaborados, bajo los mismos parámetros de validez discursiva que concede el pre señalado marco de argumentación posible. Esto quiere decir, que si bien la norma puede ser interpretada de más de una forma, sus posibilidades de re significación tampoco pueden ser infinitas dados un sinnúmero de condicionamientos normativos y extra normativos, entre los que principalmente pueden identificarse factores lógicos y lingüísticos.

Las formas de comunicación articuladas en términos de Estado de derecho, en las que se desarrollan la función de voluntad política, la producción legislativa y la práctica de las decisiones judiciales aparecen desde esta perspectiva como parte de un proceso más amplio de racionalidad de los mundos de la vida de las sociedades modernas, sometidas a la presión de imperativos sistémicos (Habermas, 2010).

En definitiva, el concepto de *racionalidad comunicativa* aparece en Jürgen Habermas desde una perspectiva cercana a la teoría de la *decisión racional* por medio de la cual se explica el comportamiento humano en términos de satisfacción de necesidades e intereses que se transmiten por canales lingüísticos, a fin de alcanzar la comprensión de otros seres racionales que coordinen su conducta hacia tales objetivos preconcebidos.

10. *Algunas posiciones críticas. Teoría pragmática del significado.*

Es acertado hablar de posiciones críticas y no de teorías críticas puesto que, la crítica no constituye por sí misma una teoría porque no presenta una tesis como tal. Por el contrario, la crítica viene a ser la negación de una o varias tesis, en tanto tienen como propósito encontrar las falencias de construcciones teóricas ajenas. Ese, es el sentido sobre el cual nos asentamos. Se trata de un *sentido lato*, puesto que crítica, en sentido estricto, se refiere a la posibilidad de conocimiento; de ahí que Kant nos hablará de una crítica de la razón pura y de la razón práctica, del mismo modo que Sartre titulará una de sus obras más importantes como la *crítica de la razón dialéctica*. Con esta advertencia, procederemos a referenciar a la teoría pragmática del significado.

Si las teorías semánticas pretenden extraer el significado de las proposiciones y el criterio de validez se acerca más hacia la aceptabilidad del enunciado, en referencia a principios legitimadores de carácter normativo, de acuerdo con la postura de Habermas; las teorías pragmáticas abordan la utilidad argumentativa y persuasiva que complementa el significado con la intencionalidad del hablante, que no puede ser otra que buscar la adhesión de un auditorio a su postura. Desde este punto de vista, la postura pragmática asume una posición argumentativa definida y busca las razones más persuasivas y convincentes para sustentar la posición asumida.

De ello se desprenderá además, el carácter estratégico que asume el emisor del mensaje, en función de un propósito

que lo motiva. En concordancia, se deja abierta la posibilidad para que otra persona adopte posiciones alternativas o contrarias a la primera y plantear en consecuencia un contrapunto, basado en razones comprensibles y válidas que hile argumentos hacia conclusiones lógicas distintas. Puede advertirse una construcción dialéctica de posibles acuerdos. Por una parte, aparece una tesis lógica y válida que encuentra una posición a la que se opone una antítesis que obliga a dar el paso hacia la negación de la negación, que se manifiesta como consolidación de una síntesis que las condensa, las funde, las supera por resultar más enriquecida que las dos tesis en contraposición.

Quizá, las teorías de la argumentación en general y las teorías de la argumentación jurídica en particular, nos permitan graficar con mayor claridad la composición que requiere el lenguaje para alcanzar una *dimensión teleológica*; es decir, un uso instrumental que preconice un fin y pretende convencer y conducir a los contertulios hacia la aceptación racional y crítica de las proposiciones, e inclusive hacia el consenso. Sin perjuicio de ello, y precisamente por lo que es indispensable la visión teleológica, el consenso debe partir de un acuerdo previo sobre los objetivos que se buscan, cuál es la dirección a la que debemos conducir la decisión, y a partir de allí iniciar la argumentación, respaldada en valores igualmente compartidos.

En el caso de la argumentación jurídica, el principio de validez está dado por las normas jurídicas anteriores y de mayor jerarquía puesto que son estos postulados los que gozan de mayor legitimidad política. Pese a que las normas están escritas y son comprensibles para cualquier persona que conozca el idioma, la norma nace como una disposición general y abstracta; es decir, aplicable a todos los casos que

puedan subsumirse en ella, en cualquier momento dentro de su período de vigencia. Lo cierto es que al interpretarse los conceptos técnicos dentro del enunciado e inclusive desde su contenido semántico, las normas pueden tener más de un significado posible y, como tal, los casos pueden tener más de una forma de resolverse.⁴³

Dentro de la postura pragmática de la argumentación jurídica es posible identificar claramente con una fuerza motivadora que induce a cada partícipe dentro del debate judicial. Dentro de un proceso, el actor esgrimirá cuantas razones le sean favorables para motivar una resolución favorable a su cliente. Es importante notar que la postura estratégica de la praxis argumentativa del lenguaje, puede estar motivada por la justicia y por la verdad, pero es ingenuo pensar que estos valores son los únicos que motivan a la participación en el debate. Lo mismo se puede decir de la parte demandada, quien se ve atacado y presenta una antítesis

43 Ronald Dworkin pretendiendo demostrar la posible convicción por la cual, a cada caso jurídico le corresponde la única solución correcta creo la figura del *Juez Hércules*. Este justiciero mitológico, al momento de resolver los casos planteados ante su autoridad está en la obligación de revisar todas las soluciones posibles y encontrar aquella que más se ajusten a los *principios*; es decir a las normas primordiales que sustentan al ordenamiento jurídico de cada país (Dworkin, 2012). Pese a ello, se ha demostrado ampliamente que una teoría de la argumentación jurídica permite la posibilidad de respuestas válidas, lógicas y teleológicamente contrarias y al mismo tiempo aceptables, debido a que el punto determinante de los sistemas jurídicos contemporáneos reposan en la teoría de los derechos humanos que presentan una estructura de principios y como tal, resultan ser tan vagos e indeterminados que ante un caso en concreto permiten ser priorizados unos sobre otros, aunque en términos generales todos gozarían de idéntica jerarquía. Lo cierto es que en un sistema donde los derechos tienen la máxima y la misma jerarquía entre sí, a quien le corresponderá definir su superposición es al juez; quien a su vez responde indefectiblemente a una posición institucional, a sus propios intereses dentro de la carrera judicial e inclusive a convicciones personales de la más variada índole como la ideología o la religión, lo que ciertamente abre un abanico importante de posibilidades que haría posible predecir su decisión en función de variables extra normativas. Esta es la posición que defiende la escuela realista escandinava, representada por Alf Ross (2011).

que permita su absolución. Ambos buscarán persuadir a la autoridad para que ésta le dé la razón y cumpla con sus expectativas de éxito. Finalmente, el juez tomando como referencia lo argumentado por las dos partes, establece la síntesis que es el argumento que prevalecerá y será cumplido, así sea por la fuerza.

La figura del Juez nos resulta especialmente interesante desde una perspectiva pragmática, puesto que su fallo tiene que satisfacer criterios de aceptabilidad, que implica cumplir con los cánones de la lógica formal, a la vez que pueda esgrimir razonamientos jurídicamente válidos por estar basado en normas vigentes, legítimas, previas, públicas y que sean interpretadas de manera igualmente aceptable (Atienza, 2013). Es importante también, esta figura porque la actuación pragmática del juez se deriva de la necesidad de resolver problemas concretos, lo cual implica transformar el estado de las cosas como se presentan en el mundo material por medio del lenguaje; evidenciándose también, que la propia sentencia, por sí misma, constituye un acto del habla. El *juzgar* es un actuar, es algo que crea situaciones distintas que afecta a la vida de personas concretas por medio de un discurso oficial.

El discurso oficial ameno de una autoridad, no puede estar exento de ideologías que le trasciende. La identificación de los principios superiores, la creación de conceptos responde a una lógica de poder (Foucault, 2014) que establece una ideología para legitimarse ante las demás posiciones. No obstante, el problema de las ideologías es que parten de una concepción utópica, de presupuestos cuasi mitológicos que dan sentido y autoridad a algunas personas respecto de otras. Por su parte, la ideología al estar sustentada en construcciones ideales y en la autoridad, distorsiona la

comunicación tornando imposible el consenso, puesto que, para ello se requeriría que todos los participantes, lo hagan bajo condiciones de igualdad y plena libertad, lo cual es francamente improbable en los debates que se presentan en la vida real (Alexy, 2012).



QUINTA PARTE



FILOSOFÍA ESTÉTICA

Introducción a la temática

¿De qué se trata aquella sensación de placer, asombro, encanto o terror que experimentamos ante la belleza o la fealdad? ¿Por qué el arte es tan valioso para nuestras sociedades y ni siquiera somos capaces de definirlo y separarlo de aquello que no puede ser considerada una pieza artística? ¿Qué hace que una copia exacta de una obra de arte no tenga el mismo valor que la pieza original? Entre muchas otras, estas son las grandes cuestiones que son abordadas por la filosofía estética y por la teoría del arte, que constituye una ramificación de la primera.

La experimentación y la teorización de la belleza y el disfrute estético puede resultar altamente desconcertante e inexplicable. Aun cuando la psicología ha tratado de explicar este fenómeno, solamente ha sido capaz de caracterizar sus aspectos físicos mentales, siendo un paradigma insuficiente puesto que deja de lado aspectos primordiales como la valoración social de la belleza o las otras sensaciones que producen piezas artísticas no necesariamente bellas. La psicología no logra demostrar como objetos sin ningún tipo de utilidad práctica, llegan a ser objetos de culto artístico y cómo este aspecto del artificio humano va creando un mundo simbólico que exterioriza el mundo interno del autor, a la vez que interioriza elementos que alteran nuestros estados mentales o de ánimo.

¿Es posible establecer una forma objetiva de conocimiento estético, transmisible y valorable sin arbitrariedad? Si esto fuese así, resulta posible edificar una disciplina filosófica y hasta una ciencia al respecto; caso contrario, lamentaríamos aceptar que nuestra experiencia estética es irracional o instintiva. Pese a ello, y dado que todo efecto ha de ser identificado y estudiado a la luz de la o de las causas que lo condicionan y explican, podría pensarse que quizá el limitado desarrollo teórico que existe sobre esta materia, resulta insuficiente para dar cuenta del fenómeno materia de estudio, lo que lejos de desincentivar investigaciones al respecto, debe ser entendida como una invitación hacia la reflexión y la exploración de nuevos enfoques que expliquen una realidad cotidiana, que dice mucho de lo que somos y de lo que somos capaces de crear desde la parte más sublime de nuestro espíritu.

1. *Psicología estética. Definición y objetivo de estudio.*

La estética, como objeto de reflexión filosófica, tiene como ascendiente directo a lo que la ilustración francesa y británica denominó *crítica del gusto*. Immanuel Kant en su *Crítica del juicio* (2003) conocida por muchos como obra pionera en la consolidación de la estética como rama de la filosofía; cuenta con una marcada impronta psicológica. Esta rama del saber que en un principio la hizo parte de su estudio, y que comparten punto de contacto con la filosofía de la mente, con el tiempo y los aportes de varias escuelas del pensamiento, ha logrado progresivamente mayores niveles de escisión, hasta configurarse como una disciplina autónoma.

La experiencia estética, desde una visión psicologista, fundamenta esta relación de subordinación en la subjetividad

de la experiencia respecto de la belleza, en virtud de la emoción que produce a quien la observa, huele, escucha o toca. Así, las representaciones sobre objetos reales o ficticios que se plasman en la obra pictórica son recibidas por quien la observa, de acuerdo con sus propios preconceptos y estado mentales, en función de los cuales interpreta la obra, el mensaje y la intención del autor, por lo que la experiencia estética podría ser explicada a partir de un análisis psicológico capaz de demostrar por qué un objeto produce emociones tan diversas entre las personas que lo experimenta en el mismo tiempo y lugar.

Pese a que la perspectiva psicológica atiende con razón a una parte de la experiencia estética, al agotar su estudio en la subjetividad, renuncia a buscar parámetros objetivos y comunicables, que permite formular teorías aceptables, capaces de generar debates racionales al respecto. En este sentido, la estética para alcanzar niveles que hagan posible la reflexión racional, que es lo que concierne esencialmente a la filosofía, está obligada a alcanzar su independencia como disciplina, así como, elaborar teorías capaces de explicar el gusto frente a objetos artificiales o atmósferas naturales, y explicar sus consecuencias en quien la disfruta, a partir de patrones que permitan generar un saber por medio de la abstracción susceptible de ser teorizada.

Con el afán de independizar a la estética de otros saberes como la psicología, y porque se trata de un objeto de estudio referente a experiencias sensibles, se han desarrollado varias escuelas de reflexión al respecto. Algunas de ellas, al buscar objetividad y comunicabilidad, en cuanto a la explicación racional de la experiencia sobre lo bello, han tratado de aplicar métodos y esquemas científicos al arte. Todo lo cual, lejos de contribuir a la explicación del

fenómeno, objeto de estudio, lo desnaturaliza porque deja de lado a la emoción, la imaginación y las singulares estructuras mentales de quien interpreta la obra. Una posición como la expuesta, no puede sostenerse porque en el mundo real, la apreciación de la belleza difiere entre las distintas personas; en tanto que, normativizar tal experiencia estética se aleja definitivamente de la realidad del objeto de reflexión, hasta desnaturalizarle por completo.

Esto no quiere decir, que la estética debe desarrollarse de forma aislada, prescindiendo de todo aporte proveniente de otras disciplinas. Por el contrario, el conocimiento humano es un todo que se alimenta y se retroalimenta de las más variadas fuentes; sin embargo, lo que define a una disciplina o a una rama del saber humano es la definición de un objeto de estudio que le sea exclusivo y que le diferencie de otras disciplinas. Por tanto, no se propone un estudio alejado, descontextualizado o contrario la ciencia o técnica, se propone que la estética se sirva de los más diversos aportes pero que sea capaz de edificar una gnoseología y una epistemología propia y rigurosa. Precisamente, este será el objetivo al que atienden las distintas posturas sobre la experiencia estética que se desarrollará durante los siguientes acápitales.

2. La apreciación estética de los entornos naturales.

Dado que la estética se ha de interesar principalmente por las sensaciones que nos produce la contemplación de la belleza; y dado que lo bello no es patrimonio exclusivo de la creación humana ni de ciertos objetos o espacios, la reflexión sobre las emociones que se generan a partir de la inmensidad y de la majestuosidad de los entornos naturales, es una de las variables

a considerar dentro de la búsqueda de la comprensión de las múltiples posibilidades de experiencia estética.

Entre las principales características de la contemplación de la naturaleza, con fines de disfrute estético, se encuentra aquella por la cual es difícil establecer límites espaciales definidos al objeto de la experiencia. El contacto con espacios naturales, permite al espectador interactuar con los elementos que integran su experiencia, como si estuviese engullido dentro de una obra de arte con la que interactúa. Esta forma de adentrarse en el objeto que se contempla, permite que cada persona disfrute del paisaje como un todo inmenso y basto como la selva amazónica, a la vez que accede centrar la atención en planos más reducidos, en fracciones deliberadamente definidas e inclusive centrar su atención en los elementos más simples y pequeños del lugar.

Otro elemento de indiscutible valor de la experiencia estética de los espacios naturales, está en la multiplicidad de sentidos que se estimulan al contacto con la naturaleza. Al adentrarnos en un bosque, por ejemplo: podemos disfrutar visualmente de la forma de las plantas, la interacción de los animales con el medio, la luz del sol al abrirse paso por las ramas, el color de las flores, entre tantos otros aspectos. También, es posible disfrutar del olor de la humedad que deja la lluvia en el ambiente, el olor de ciertas plantas, de la tierra húmeda, de las flores y de una infinidad de objetos dispuestos espontáneamente para ser experimentados. En igual sentido, nos podemos dejar seducir por los sonidos de los grillos, del trino de las aves, del sonido a veces monstruoso del agitar de las ramas de los árboles; podemos buscar placer al sentir texturas del terreno, de las hojas, de las cortezas de los árboles; así como, estimular el paladar con los sabores de frutos silvestres.

Todos estos ejemplos podrían ser útiles para demostrar la forma en la que una predisposición intencionalmente estética de la persona, hacia el contacto con un entorno natural es capaz de estimular todos los sentidos al unísono, a diferencia de la obra de arte, salvo el cine y algunas artes escénicas, en la que la experiencia está destinada al disfrute de uno de los sentidos. Así, la pintura estimulará la vista, al igual que la escultura; la música lo hará en relación al oído, la culinaria al gusto y así sucesivamente. En ese sentido, “la estética recupera la reflexión sobre la belleza natural que ya había desarrollado la ilustración” (Pérez, 2013, p. 30).

En otro aspecto, la contemplación intencionalmente estética de la naturaleza nos permite hacer cualquier tipo de asociaciones, interpretaciones, indagar en nuestra fantasía puesto que la relación que podemos entablar entre objetos, recuerdos, ideas y sentimientos al ser estimulados por el avistamiento de un atardecer, favorecen a la significación subjetiva de la experiencia, lo que no está guiada por nadie; contrariamente a lo que ocurre en las piezas de arte, en las que la subjetividad del artista pretende ser transmitida y expresada, y para ello, se suele establecer algunas guías que llegan inclusive a explicaciones explícitas que orientan el disfrute de la obra, por medio de catálogos, afiches, libros o folletos que generalmente se distribuyen al ingreso de la exposición o de los museos.

Pese a la importancia de la subjetividad en la apreciación de la belleza espontánea que es posible experimentar en la naturaleza, para que esta perspectiva sobre la reflexión filosófica de la estética tenga valor cognitivo, es importante alcanzar niveles mínimos de objetividad, que nos permitan la discusión racional al respecto y un debate

que pueda aspirar a niveles de abstracción que permitan la elaboración y crítica de teorías serias y cada vez más sofisticadas.

Bajo esta intención aparecen algunas propuestas gnoseológicas sobre la experiencia estética, como la de Allen Carlson, quien considera que las emociones y sentimientos que nos produce la experiencia estética debe ser conjugada con elementos de conocimiento científico para que pueda ser apreciada en su verdadera plenitud. De esta manera, este autor sostendrá que es imposible apreciar aquello que no se conoce, por lo que la reflexión objetiva de la belleza natural ha de guiarse por ciencias como la biología, la química, los procesos evolutivos de las especies entre otros aspectos. De ahí que, las ciencias naturales serían el paradigma genealógico para la apreciación estética de los entornos naturales.

Como reacción ante la visión restrictiva de Carlson, aparecen propuestas como la de Heyd. Para este autor, si bien resulta necesario tener conocimientos sobre ciencias naturales, bastaría contar con un acervo conceptual básico que permita orientar al juicio a fin que éste logre comprender e interpretar la interacción de los elementos que confluyen en los entornos naturales, para que su experiencia sea más satisfactoria e intensa. Para este autor, la variable determinante en la apreciación estética de la naturaleza, está en la experiencia sensible atenta de la persona en la interacción misma. Esta postura serviría además, para apreciar espacios urbanos, manifestaciones culturales, religiosas y otras experiencias en las que la interacción humana y natural es la dinámica de mayor relevancia.

Noel Carroll por su parte, también, en reacción a la rigidez de la propuesta de Carlson, sin dejar de apreciar

algunos aportes relevantes, pretende complementarla por medio del reconocimiento del valor cognitivo de las emociones libres, en la apreciación estética de cualquier forma de belleza, incluida la naturaleza. Bajo este contexto, la experiencia estética tiene como fin último el estimular la generación de las emociones de la persona que entrase en contacto con ella; de ahí que para disfrute cabal de la experiencia, bastaría con dejar florecer emociones de manera espontánea, sin encasillarlas ni obligarse a asignarles significados intelectuales específicos.

El problema que encontrará la propuesta de Noel Carroll, radica en que las emociones libres no pueden ser objeto de reflexión racional, por ser arbitrarias e individuales, de imposible abstracción, lo que excluiría a la estética del dominio de la reflexión filosófica y la devolvería al plano de la psicología, que estaría llamada a explicar las causas del apareamiento de emociones y sentimientos, a partir de la configuración de estados mentales estimulados por el contacto con la naturaleza o con la obra de arte, conforme se analizará en apartados posteriores.

Resulta interesante también, considerar la propuesta de Hepburn y Brady, para quienes el elemento central en la reflexión sobre la experiencia estética de los entornos naturales, radica en la imaginación de la persona que al ser estimulada por el medio que le sirve de escenario, se deja llevar por imágenes que se producen y transforman en su mente, sea que se relacionen con la experiencia en sí o con cualquier otro foco de reflexión como la pureza, la confianza, la religión, la reflexión sobre la vida actual o la historia personal propia o cualquier otro aspecto que surja del interior de cada uno y que sea conscientemente apreciado en la intimidad del pensamiento.

En definitiva, apreciar estéticamente entornos naturales consiste en apreciar la naturaleza con una predisposición de disfrute estético, de dejarse llevar por el sobrecogedor disfrute de la sensación de la inmensidad del todo y de su relación con las partes; para todo lo cual, y con el válido objeto de hacer más intenso el disfrute estético, cada persona podrá valerse de sus conocimientos científicos, del interés que le lleva a posar su atención en algún elemento en particular o en el todo el paisaje, el dejar florecer emociones, imágenes; en suma, dejar que sus sentidos le permitan apreciar la naturaleza como fuente de belleza y de disfrute sensorial para el ser humano que le significa y representa de forma personal e intencional, sea que la comunique o que la agote en una experiencia personal.

3. Teorías del arte. Una superficial clasificación.

La búsqueda de una teoría del arte, que sea capaz de distinguir entre aquello que puede alcanzar el estatus de artístico y aquello que no podría ser considerado como tal, ha despertado el interés de la filosofía desde muy distintas perspectivas, las mismas que reflexionan sobre objetos que adquieren una gran valoración social por considerárselos indiscutiblemente artísticos, prodigiosos y extravagantes. Así, el principal tópico de la reflexión filosófica que se da sobre el arte, tiene que ver, en primer lugar, con la cuestión sobre ¿qué es el arte? y ¿dónde puede ser encontrado?

En lo que respecta a la definición del arte, Thuillier (2006) observa que la ilimitada extensión del término como concepto ambiguo e indeterminado, ha permitido llegar a grados tales de indeterminación que ha relativizado su contenido hasta el punto en el que cualquier cosa puede ser considerada como

una obra de arte aunque carezca de cualquier mérito. Davies (1991) atiende a esta cuestión y agrupa a las teorías del arte en díadas: esencialistas / no esencialistas, funcionalistas / procedimentales, y teorías estéticas / no estéticas.

Al hablar de teoría, en términos generales, lo hacemos en contraposición a la definición de *praxis*; de ahí que podemos empezar con nuestra reflexión por descartar aquellos sistemas teóricos procedimentales del arte; según las cuales, lo que configura una pieza artística es el respeto por ciertas técnicas y procedimientos reglados que el artista ha de seguir para ejecutar adecuadamente su composición. No sostenemos que la técnica no sea importante en la elaboración, ejecución o interpretación de la obra artística porque se trata de formas de materializar una idea, cuya aplicación ha sido tenida como exitosa; y como tal, pueden guiar a quien busque cierto resultado. No obstante, agotar la actividad artística en la técnica, sería eliminar la parte creativa que podría distinguir al artesano del artista, en sentido estricto. En tal virtud, si bien los procedimientos técnicos son válidos en la formación del artista, no pueden encajonar a su creación puesto que precisamente el surgimiento de nuevas técnicas, cada vez más sofisticadas, han surgido de la actitud irreverente sobre las técnicas precedentes.

A las posiciones procedimentales, se le opondrán las posturas funcionales; según las cuales, debe ser considerado arte aquello que es capaz de hacer surgir emociones por parte del público. Este enfoque resulta interesante puesto que, excluye la posibilidad de que la emoción estética sea la única propia de la actividad artística. Por el contrario, las emociones de terror, de ira, de incomodidad, de repulsión pueden ser considerados elementos del mundo del arte y

de su ámbito de reflexión. Pese a ello, una vez más resulta infranqueable el problema que impide diferenciar al arte de otras actividades que también, generan diversas emociones en las personas y que no podrían ser consideradas como obras artísticas, por ejemplo: el deporte.

Desde otros escenarios, se vio en el arte una función pedagógica, como la que expresa Tommaso Campanella en su utópica *Ciudad del Sol*, en la que se pintaban murales de contenidos alusivos al conocimiento religioso, al aprendizaje de oficios, conocimientos sobre historia, geografía y otros saberes, a fin que siempre estén presentes en la mente de cada persona. No es posible, olvidar el rol proselitista que tuvo el cine en la difusión de los valores del nacional socialismo hitleriano, o el rol del arte religioso en la edad media, para infundir miedo a los creyentes y lograr su sumisión. En este sentido, se ha asignado al arte, también, cierta función moral, haciendo coincidir incluso, como en el caso de Hume las percepciones agradables con la identificación de lo moralmente bueno; no obstante, a este tópico nos referiremos cuando trabajemos los puntos que conciernen al encuentro y desencuentro que frecuentemente se da entre ética y estética, al final de este apartado.

En este orden de ideas, la influencia del arte en la política ha sido tan determinante, que los Soviets le dedicaron esfuerzos importantes a erradicar el gusto burgués por medio de la sustitución de las obras de arte, consideradas verdaderas joyas en la Rusia zarista, para adaptar el gusto estético a condiciones más cercanas a la revolución y a la condición obrera (Plazaola, 2003). Marx comprendía que el estilo dominante, desde el punto de vista artístico procedía del sector social hegemónico quien aprovechando una forma de estética para adecuar nuestra forma de vida y de

pensamiento a las estructuras artificiales que le dan forma al medio donde desarrollamos nuestra vida. Todo esto, es posible demostrar al referirnos a los aportes de los distintos enfoques sociológicos existentes en las teorías sobre la historia del arte.

A las teorías ya mencionadas, cabría hacer referencia especial a la teoría artística de Krause (Pinilla, 2013) en lo que respecta a su visión sobre el arte armónico y el desarrollo del estilo por parte del artista. Sobre lo primero, Krause, con apoyo en artes como la literatura, y sobre todo en la tragedia griega, recuerda que la plenitud de la obra narrativa se logra por medio de un equilibrado enfrentamiento entre el bien y el mal, que es el que marca la razón de ser de la trama.

Esta relación dialéctica de las artes narrativas ya fue advertida por Nietzsche (2014) en su *ópera prima* titulada *El nacimiento de la tragedia*. Para el filósofo, la tragedia, mejor que cualquier otra manifestación artística, es capaz de retratar de cuerpo entero el espíritu diádico que existe entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Dionisio, caracterizado como dios de vino, de los excesos y del disfrute desenfrenado fue siempre equiparado en valor y jerarquía a Apolo, que era su opuesto, en tanto, dios de la medida, la racionalidad, de las ciencias y de los disfrutes intelectuales. En este sentido, Nietzsche afirmaba que la *tragedia* juntaba esos aspectos bipolares de la humanidad, retratando la vida misma y la belleza de la lucha de contrarios que se plasma en las artes más elevadas.

En este contexto, las funciones que se pueden asignar a las obras de arte representan una característica que permite instrumentalizarlo como un medio para alcanzar diversos fines, pero no es posible definir al arte porque sus usos no

alcanzan a dilucidar sobre lo que el arte es en sí. Desde otro punto de vista, el arte puede subsistir y permanecer íntegro prescindiendo de cualquier funcionalidad específica. Los defensores *del arte por el arte* mismo, demuestran que el valor de la pieza artística no se explica por la utilidad que pueda prestar, sino en su naturaleza como valiosa en sí misma, aunque esto implique que el arte sirva para dejarse apreciar y nada más que para ello.

Las posturas *esencialistas*, son aquellas que buscan un elemento común e infaltable, que necesariamente ha de poder verificarse en cualquier cosa que aspire al estatus artístico. Por su parte, las teorías *no esencialistas*, en contraposición con las anteriores, consideran que lo intrínsecamente *artístico* no descansa en ningún elemento común, explícito u oculto dentro de las piezas de arte que permitan reconocer su pedigrí artístico, sino que su existencia como tal y su forma de expresión es en sí misma, lo que ha de merecerle el estatus de arte. Estas posturas se sustentan en la imposibilidad de encontrar un elemento inamovible e imprescindible en obras de arte tan diversas como la música, la poesía, la danza, la pintura, la escultura, el teatro, el grafiti y tantas y tan diversas expresiones artísticas.

Dentro de la esfera de las teorías del arte, se reflexiona sobre objetos, emociones, gustos, las experiencias que vive una persona que se deja atrapar y conducir por la obra; es decir, el ámbito de lo artístico es un espacio tan amplio y ambiguo que poca concreción se ha logrado al respecto. El surgimiento de las denominadas *bellas artes* trató de identificar al arte con lo estético, estableciendo como propósito característico del arte el disfrute de lo bello. No obstante, más allá del problema que suscitaría una nueva disquisición sobre la belleza o fealdad que cada persona

puede encontrar en un objeto, visión o sonido; tampoco es posible eliminar del mundo de lo artístico a aquellas obras predestinadas a generar emociones repulsivas en el público. Así, una persona puede calificar un objeto de feo, lúgubre o grotesco, sin tener que dejar de considerarlo arte, puesto que su valor radicaría, en la intención del artista de expresión de fealdad que logra plasmar adecuadamente.

Frente a los enfoques estéticos del arte, resulta ciertamente provechosa la reflexión fenomenológica y dialéctica que realizó Maurice Merleau-Ponty sobre la teoría del arte. Para el autor, la belleza de la obra de arte se aprecia y se configura a partir de su contraste con la fealdad, así como, la razón artística puede alimentarse de la sinrazón, por lo que la reflexión sobre la experiencia estética es independiente de la naturaleza del arte, al que entiende como presencia pura. Así, Merleau-Ponty se apoya en la dialéctica hegeliana, en cuanto asume la unidad del pensamiento conformado por conceptos contrapuestos que se muestran interdependientes en su camino a su propia superación, presente como una síntesis que integra al precepto original y a su negación.

Desde el enfoque de la experiencia estética, el sentido es igualmente relevante que el sinsentido, pues también, es posible experimentar lo bello desde el absurdo, como ocurre generalmente en la comedia. La dialéctica merleau-pontyniana, desde la perspectiva del arte, se devela además, en cuanto la obra constituye una creación individual y autosuficiente que entraña una idea global que se comparte al mundo (López, 2000).

El *conceptualismo*, como postulado teórico que reduce el arte a la idea del autor, tampoco aporta con notas definitivas

a nuestro objeto de reflexión, puesto que la sola idea no alcanza presencia artística por sí misma, sino que depende de una ejecución que, por medio de una acción material guiada por la técnica, sea capaz de materializarla y como tal, independizarla del intelecto del que emergió. Además, entre las ideas que una persona es capaz de materializar ¿cuáles pueden ser consideradas artísticas? No olvidemos que todo artefacto inicia por ser idea que llega a materializarse, sin que esto constituya una razón suficiente para afirmar que cualquier cosa, como una silla, constituya por sí sola una obra de arte; pero lo dicho tampoco nos permite descartar el latente valor artístico de una silla, puesto que esta podría alcanzar esta dimensión bajo ciertas condiciones.

Por otra parte, la *experiencia estética* no es un elemento exclusivo del arte toda vez, que como se vio anteriormente, también, se puede experimentar en la naturaleza cuando se la contempla desde una visión estética. No obstante, esta idea nos conduce a un primer acuerdo sobre la teoría del arte, y es que la pieza artística no parece espontáneamente en el mundo, sino que se trata de elaboraciones humanas; aunque por ahora este consenso conceptual no aclare en nada respecto a qué objetos fabricados por el hombre pueden ser considerados artísticos y cuáles no, nos resulta útil porque reduce significativamente el ámbito que abarca el objeto de investigación. En este sentido, así como en efecto existe un arte bello, no todo lo bello es arte, ni todo el arte es necesariamente estético; de ahí que entre el arte y la belleza existen puntos de convergencia, pero también de separación, sin que una u otra postura puedan afectar a la cualidad de objetos artísticos, dignos de tal categoría.

En definitiva, “en la noción de arte conviven necesariamente dos tipos de factores: unos que podríamos

llamar factores socio-histórico-culturales y otros que llamaremos factores subjetivo-receptivos” (Rubio, 2013, p. 76) Desde este punto de vista, el arte es un concepto descriptivo y evaluativo pero no conceptualmente concluyente. Las posturas citadas y analizadas en este acápite, presentan aportes valiosos en la configuración de nuestra idea sobre el arte, pero ninguna de ellas despeja el problema de manera definitiva; no obstante, unas se acercan más que otras a este objetivo.

Podemos sostener que las posiciones no esencialistas aportan mejores elementos cognitivos que los postulados esencialistas por apoyarse en menor medida en constructos metafísicos; sin perjuicio de ello, abren el abanico del arte hasta fronteras incontrolables, que relativizan tal significado. Así, el *procedimentalismo*, como ejemplo de una posición no esencialista, aporta con un elemento determinante como la *técnica* puesto que esto le da cierto grado de racionalidad a la obra de arte; aunque esto solamente atiende a un aspecto del arte ya que, como se vio la irracionalidad tampoco puede ser descartable, lo que también ocurriría con posiciones estéticas y no estéticas. En todo caso, parecería que el arte está ahí para vivirlo, sentirlo y experimentarlo, más que para ser encasillado o limitarlo por las estrecheces conceptuales de nuestro intelecto.

4. *La experiencia estética. ¿Todo lo artístico es estético?*

Como se ha sostenido en el acápite precedente, la estética y el arte han caminado de la mano, hasta el punto de llegar a fusionarse en un determinado momento de su historia. Sin embargo, la experiencia estética no es algo exclusivo del arte, y los recovecos del arte experimental han demostrado,

que en la mayoría de casos, el arte ha subsistido con total independencia del sentido del buen gusto o de la belleza. Cuando nos referimos a las teorías del arte, se pretendió demostrar que la experiencia estética, en el arte es una de las tantas funciones que podría asignársele a la creación artística. Otra de ellas, será la intención proselitista religiosa y política, así como promoción de identidades, de conocimientos, de historias, entre infinitas posibilidades.

Por su parte, la experiencia estética resulta difícil de definir puesto que se trata de una suerte de emoción individual que solamente aparece en el recogimiento interno de quien la vive, sin que pueda llegar a ser comprendida a cabalidad por parte de quien no ha entrado en contacto con ella. Claramente, esta sensación de éxtasis que puede caracterizar a la experiencia estética, podría aparecer el aspecto de la vida que nada tienen que ver con el arte, como ocurre en la contemplación predispuesta de la naturaleza.

Autores como Krause detiene su estudio en las *bellas artes*, puesto que para su teoría, la belleza aunque puede expresarse de distintas maneras, es el denominador común al arte. Para el autor en referencia, además de las *bellas artes*, existen las artes *bellas-útiles* y aquellas que son solamente útiles y que no son propiamente arte, puesto que el objeto del arte no puede ser otro que “la expresión y la exposición de la belleza...” (Pinilla, 2013, p. 75).

Desde la perspectiva de la filosofía, la reflexión podría centrarse en tratar de comprender aquella cualidad humana que nos permite acceder al disfrute estético, puesto que, tal cosa no puede corresponder al ámbito puramente intelectual, ni en la simple alteración de los sentidos. Se trata de una percepción, entendida como una forma especial

de sensibilidad que genera un sentir intenso y particular, pero que puede, o no ser bello (Russell, 2015). Por otra parte, dada la subjetividad⁴⁴ de la percepción que permite el disfrute artístico, la intención del autor no corresponde necesariamente con la interpretación que el receptor le asigna, lo que independiza a la obra de arte, inclusive del dominio mismo de su propio creador.

Las percepciones en materia de arte, tienden a ser inducidas por el autor, pero no necesariamente se trata de emociones relativas a la contemplación de la belleza. Existe arte que produce temor, risa, sentimientos desagradables y repulsivos; sin que por ello pueda sostenerse que en la fealdad de algunos objetos, no sea posible identificar manifestaciones artísticas, aunque en todos los casos se trata de una percepción de propiedades sensibles, no necesariamente bellas.

Ante la presencia del denominado arte *post estético*; es decir, aquel en la que la obra de arte, para ser considerada tal, en nada depende de su belleza, determinan, según autores como Stella *el fin del arte*. No se trata de sostener que no se volverá a hacer arte, sino que éste no ha de tener utilidad alguna en lo personal o en lo social, ni siquiera en lo relativo a la sensación placentera de lo estético (Kuspit, 2006).

Concordantemente, autores como Duchamp sostiene que la obra de arte no debería tener ningún atractivo estético, ni ser de buen gusto porque la apreciación de la obra varía constantemente según el contexto social, cultural y la época

⁴⁴ “Lo que acontece en el cerebro no está relacionado con precisión completa con lo que acontece en cualquiera otra parte, y muestras (sic) percepciones están por tanto contagiadas de subjetividad y están basadas solamente en fundamentos físicos (...) cuando el doctor Watson observa ratas en laberinto, lo que conoce, dejando aparte ciertas complicadas inferencias, son ciertos sucesos que se producen en él mismo” (Russell, 2015, p. 181).

a partir de la cual es valorada, por lo que la obra de arte debe *ser* en su esencia más genuina y libre. En este sentido, Newman concuerda con que el arte constituye un fenómeno existencial, que depende del contexto en el que nace y se lo aprecia por lo que no sería posible hablar de una suerte de esencia artística, que es lo que se buscó en la experiencia estética.

En suma, lo artístico por constituir un mecanismo de comunicación, pero sobre todo de expresión, que se plasma en un objeto a partir de una idea, debe ser fiel a la idea y a la emoción y no necesariamente a la belleza. Así, la obra de arte no depende en lo absoluto de su hermosura para ser considerada una pieza artística. La manifestación del arte constituye una experiencia intrínsecamente valiosa porque se dirige a la comprensión de las formas y una multitud de propiedades expresivas, en las que el sentido de lo bello puede constituirse en una de las características posibles. En suma, lo artístico es independiente de los elementos estéticos aunque no son elementos excluyentes entre sí.

5. La experiencia estética y sus propiedades.

A partir de lo expuesto en el apartado precedente, tratamos de ser claros en cuanto a que la sensibilidad artística supera en mucho al ámbito del mero gusto. Siendo así, la obra de arte no se ha de esforzar por agradar a sus espectadores inmediatos puesto que el gusto, si bien está configurado desde la emoción interior, esta sensibilidad está determinadamente interferida por el contexto natural y social que estructura el gusto y el éxito de la obra, desde el punto de vista estético. Aspectos como la moda, la publicidad y la aparición de personalidades que imponen una tendencia

estética, son determinantes al momento de configurar social y momentáneamente la estructura mental y el gusto personal y colectivo (Wertsch, 2013). Recordemos pues que el estereotipo de la belleza femenina ha sufrido importantes transformaciones artísticas, desde figuras voluptuosas y un tanto flácidas, hasta aparecer en los retratos actuales con figuras muy delgadas, espigadas y con curvas mucho menos pronunciadas.

Pese a lo descrito, no se ha querido sostener que sea ocioso atender a las dimensiones descriptivas, valorativas y críticas de las propiedades estéticas de las piezas de arte, desde el discurso filosófico puesto que si bien existen planos subjetivos sobre los que resulta ser un despropósito llegar a acuerdos; esto no quiere decir que sea infructuoso entablar debates sobre la técnica, la ejecución de la obra, la idea que se pretende plasmar, los matices y las texturas utilizadas, puesto que tales discusiones encuentran en la técnica la arena común en la que se puede buscar visiones objetivas. Sin perjuicio de ello, y pese a que los elementos perceptivos son indispensables en cuanto a la labor de examinar, desde los ojos del crítico las formas y el diseño, esto no es suficiente al momento de valorar la obra.

La experiencia estética es por sobre todas las cosas *experiencia de* o *experiencia sobre*; es decir, se remite siempre a la referencia de algo que está fuera de la persona que la percibe por medio del oído, la vista, el gusto e inclusive con más de un sentido al mismo tiempo como ocurre con el cine. Lo cierto es que quien aprecia la pieza artística, lo hace desde una visión desinteresada, pero nunca neutra, puesto que los elementos subjetivos de la percepción son ineludibles, y lejos de ser un obstáculo son imprescindibles para disfrutar del arte en sus manifestaciones más amplias y diversas.

La explicación sobre el hecho por el cual las personas podemos apreciar cosas diferentes al enfrentarnos a una misma pieza artística bajo idénticas circunstancias, es un aspecto trabajado por Wittgenstein (2003) quien da una explicación al decir que este fenómeno se debe a que la obra de arte necesita de una interpretación, por medio de la cual adquiere un significado real; es decir, no se trataría de una obra pre existente como tal, sino un insumo que por medio de su presencia incita a su configuración real y actual por medio de la intervención de quien la aprecia. Sin perjuicio de ello, y puesto que se trata de una interpretación subjetiva o intersubjetiva, la apreciación de la obra constituiría un proceso por el cual, la obra es reconstruida cada vez que es apreciada. De esta forma, la obra de arte depende de una intencionalidad subjetiva que se da al contrastar la figura expuesta, con el estado de la mente del público el mismo que puede cambiar de un momento al otro, lo que implica una reconfiguración constante de un mismo objeto (Schopenhauer, 2013).

En suma, se trata de una experiencia íntima, personal e interna que se establece en plena complicidad entre el autor que da a luz a una obra de arte que es interpretada indefinidamente; es decir, completada constantemente por el público que le concede una dimensión existencial autosuficiente a la pieza, que nunca llega a establecerse como versión definitiva puesto que como se dijo, cada generación y cada contexto social y cultural es capaz de reinterpretarla y re significarla, desde su propia visión de la vida y del arte, a fin de valorarla en consecuencia.

6. *La obra de arte. La tesis del objeto único.*

En lo que refiere a las reflexiones en torno a la naturaleza y al valor intrínseco de la obra de arte existe principalmente dos posturas. La primera de ellas, de carácter *contextualista*, según la cual el valor real de una obra de arte se deriva del proceso de creación y expresión de un individuo o de un grupo humano, por lo que no se asumiría al objeto como valioso en sí mismo o autosuficiente por ser dependiente de su creador. La segunda postura, caracterizada como *empirista* se opone a la anterior en tanto asume a la obra de arte como un objeto intrínsecamente valioso y autosuficiente, con total independencia de su creador; pero también, como objeto independiente del valor que le otorgue la persona que la aprecia.

La obra de arte es un artefacto especial, producto de la genialidad individual que sobrepasa a su misma presencia, a las técnicas utilizadas para su producción y reproducción y a su propia estética. El artista, al momento de ejecutar las acciones dirigidas a plasmar su intencionalidad se encuentra en un estado mental específico e irrepetible puesto que está condicionado por el contexto ambiental y cultural, así como por su historia personal y las vivencias que en ese momento configuran su estado de ánimo. Todo esto, conjuntamente con la técnica utilizada y una ejecución ciertamente irrepetible a detalle, hacen de la obra de arte un *objeto único*, algo cuya reproducción podrá copiar sus características estéticas pero nunca logrará alcanzar el valor del original porque no es posible reproducir los elementos que preceden a su existencia material.

Esta aura especial que rodea a la obra de arte como objeto cultural único, por haber surgido bajo condiciones irrepetibles, justificó en la antigüedad el nombre de “museo” o *casa de las musas* al lugar donde se exhibían objetos producidos por la inspiración humana, que se entendía ayudada por cierta presencia sobrenatural precisamente proveniente de estas entidades femeninas llamadas *musas*. Claramente, esta definición ha cambiado con el tiempo, asociando al museo con objetos antiguos, en ocasiones anónimos; pero no ha perdido la esencia en cuanto al valor intrínseco del objeto único cuyo cuidado y preservación debe ser el máximo, debido a su valor intrínseco.

Otro de los elementos por los cuales la obra de arte es considerada como *objeto único* guarda relación con el trabajo, el contacto físico y la manipulación directa que tiene su hacedor al momento de esculpir, de mezclar los colores y de proyectar su visión sobre el lienzo o la piedra. La adopción de una posición esencialista fue la que sostuvo Walter Benjamin para excluir de aquello que ha de tenerse como artístico al cine, a la fotografía y a toda forma de reproducción técnica. Para Benjamin (2012) la reproducción técnica de la obra de arte favorece a su difusión masiva pero la desvaloriza como objeto invaluable de culto. Para este representante de la Escuela de Frankfurt, la reproducción de una imagen, por medio de la fotografía constituiría una devaluación de la obra pictórica, quitándole su misticismo por convertir en un objeto de consumo de masas.

La industria cultural ha sido banalizada por el mercado, la reproducción serial de obras de arte pensada una masa superficial que consume moda y novedad y que obliga a la industria artística a innovar desesperadamente, aunque esto pueda ir en desmedro de la calidad. La diversión, el

engaño, la publicidad, la entrega de premios que nos obligan a consumir lo que los centros de producción cultural desean que veamos, bailemos, escuchemos o vistamos a fin de crear necesidades superfluas que solamente sirven para hacer un gran negocio que se alimenta de una masa acrítica que sigue fielmente la tendencia y se olvida de exigir calidad (Horkheimer & Adorno, 2016).

Bajo estos razonamientos, la masificación del arte, en todos sus ámbitos podría implicar el decrecimiento de su calidad. Las estructuras mercantiles generalmente obligan al autor a generar novedades que puedan venderse a la mayor cantidad de público posible. En este sentido, y asumiendo que las personas formadas y entrenadas para apreciar cierto tipo de arte no es la regla general dentro de la sociedad, sino que por lo general se trata una élite muy cuantitativamente reducidas, una gran inversión de presupuesto, tiempo y esfuerzo para lograr una obra majestuosa puede reñir con los intereses económicos de empresas promotoras de arte.

De esta forma, resulta más simple y a la vez mucho más rentable escribir novelitas cortas y cursis, sin mayor forma ni sofisticación, películas de chiste fácil o canciones de ritmo pegajoso para que sea agradable a la gran masa que es la que consumirá este tipo de arte menor, que se esperaría que deje las ganancias esperadas; dejando menos incentivos para la composición de obras como *La guerra y la paz* de Tolstoi, o piezas de cine conceptual, o una pieza pictórica cuya exigencia es inmensa y sus ganancias económicas moderadas. Todo esto, no significa *el fin del arte bueno* porque el artista verdadero ejecuta su pasión por necesidad y no por negocio; no obstante, con invita a reflexionar y a debatir sobre la relación que existe y que debe existir entre el mercado y el arte.

Quedando claro el valor que tiene la obra de arte como artefacto con características especiales en lo material e inmaterial, debido al aura que la acompaña y que la distingue de los demás artefactos creador por el *homo faber* resulta importante, previo a concluir este apartado, hacer una superficial referencia a la teoría de *los indiscernibles* de Arthur Danto. Para este autor, las propiedades del objeto, en poco aportan para distinguir el arte de aquello que no merece ser considerado como tal. Para Danto cualquier artefacto, como una silla, un plato o una herramienta puede ser artístico; no por sus materiales o por sus características estéticas, sino las *propiedades relacionales* que confluyen para asignarle un significado, por medio de la interpretación de aquello que se expresa (Alcaraz, 2007).

Lo hemos visto con anterioridad que una vez entregada al mundo, la obra de arte deja de estar sometida al dominio de su creador porque su existencia como objeto apreciado por otras subjetividades artísticas y estéticas suele agregarle elementos inmateriales y concederle muchos significados, muchos de ellos impensables por el mismo autor al momento de confeccionarlo. Así, la obra de arte alcanza su propia independencia, e inicia su individual proceso de evolución y valoración como objeto culturalmente relevante.

Pese a ello, nos resulta importante distinguir entre obras *holográficas* y obras *autógrafas*. En el primero de los casos, nos referimos a obras múltiples, en tanto no se agotan en su hechura original, como sería el caso de la música en cuanto su interpretación, a partir de una partitura nos permite disfrutar en cualquier tiempo, en cualquier lugar de todos los matices, texturas e inclusive el temperamento que llevó al autor a realizar tal composición. Desde esta óptica, podemos citar como ejemplo una cita de Thomas Mann,

premio Nobel de literatura, relativa a Richard Wagner:

La postrer obra de Wagner es también la más teatral, y no es fácil encontrar una trayectoria artística más lógica que la suya. Un arte de la sensualidad, del símbolo y la fórmula [...] nos conduce necesariamente a liturgia eclesiástica, porque creo que la secreta añoranza, la última ambición de todo teatro es el rito del que surgió tanto entre paganos como entre cristianos [...] y un artista que, como Wagner, estuviera habituado a manejar símbolos y alzar custodias, al fin tenía que sentirse hermano del sacerdote. (Mann, 2015, p. 70)

Bajo estos criterios, en las obras holográficas no existen diferencias cualitativas entre el original y la copia, en cuanto serán idénticas, siempre que la *performance* o puesta en escena siga fielmente la partitura o el texto original, como ocurriría también en la reproducción de obras literarias, de filmes o de obras teatrales u operísticas.

Las *obras autográficas*, por su parte, son aquellas que se presentan como objetos únicos en el sentido más estricto de la palabra. La obra pictórica, la pieza escultural aun cuando puede ser imitada y reproducida con total fidelidad para adquirir presencia al mismo tiempo, en distintos foros; entre la pieza original y las copias existirá siempre un abismo de evidentes diferencias cualitativas, a las que nos hemos referido con algún detenimiento en líneas anteriores.

7. *La representación pictórica.*

La representación pictórica constituye una de las artes expresadas por medio de una producción impresa sobre una superficie en la que actúa directamente el trabajo físico

del autor en la generación de una imagen. Evidentemente, no todas las impresiones simbólicas, aun cuando puedan ser consideradas bellas pueden ser elevadas al estatus de representación pictórica puesto debido a los propósitos que a cada una inspira. En el caso de un anuncio publicitario o de las señales de tránsito, podemos hablar de una impresión cuyo objetivo consiste en comunicar una advertencia o una orden, lo cual poco tendrá de artístico.

En el caso del arte pictórico, la imagen tiene una función de representar o de expresar algo real o ideal. Podría tratarse de representar un objeto o un paisaje de la forma más fiel posible a su existencia real; pero también es posible representar conceptos abstractos como un centauro e inclusive ideas por medio de la impresión de marcas. De todo esto, se puede concluir que la representación artística, en lo que a la pintura concierne, no es una mera reproducción de algo, sino la generación de un objeto valioso en sí mismo, y distinto de aquello de los que hubiere obtenido la inspiración original.

La representación pictórica refiere a un tipo de lenguaje capaz de transmitir emociones, ideas, sufrimientos por medio de figuras reales, abstractas o de componentes intermedios entre los dos, caso paradigmático de ello sería el realismo mágico plasmado en obras literarias como *Cien años de Soledad* de Gabriel García Márquez o *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. La conjugación de realidad y fantasía en el realismo mágico es tal que estos autores nos han llevado a Comala y a Macondo (lugares imaginarios) y nos han permitido palpar una realidad fantástica.

Siendo así, y aun cuando el artista pueda apoyar su trabajo en un paisaje real o en una esquina de nuestra ciudad, la combinación de los colores, la técnica empleada, la

luminosidad empleada es capaz de transformar a la imagen original hasta el punto de dotarla de personalidad propia, preñándola de la emotividad de autor, haciéndola una imagen distinta y única. El expresionismo de Claude Monet (Heinrich, 2011) el de Vincent Van Gogh (2011) o el de Renoir (Feist, 2011) sin bien focalizan su obra en imágenes sobre lugares y personas que pudieron existir y ser conocidas por cualquiera, la predisposición e intensidad de los colores, de las luces de los espacios despiertan en nosotros emociones de melancolía y taciturnidad, que no brotarían si estuviéramos de pie frente a lo que sirvió de guía al artista.

Reflexiones como estas, nos permiten comprender la diferencia que ha de existir entre el valor artístico de una fotografía, con relación a la pintura y al arte pictórico en general. En este aspecto resulta posible entablar una comparación entre el arte pictórico y la literatura, en piezas artísticas concebidas con el propósito de comunicar algo; aunque, habrá de diferenciarlas en cuanto la pieza pictórica lo hace por medio de símbolos, mucho menos explícitos de lo que pueden resultarnos las palabras.

Se dijo ya que en el caso de la pintura, el objeto representado se entrega al público por medio de imágenes interrelacionadas, por colores que se conectan en un propósito expresivo; es decir, se trata de un lenguaje simbólico que exige del espectador desentrañar el significado que subyace en cada imagen. En el caso de la literatura, poco importará desde el punto de vista artístico, el color de la tinta o el tamaño de la letra con la que se imprima la obra puesto que su significado y valor no puede variar. En este sentido, la pieza literaria no permite hacer una distinción de valor entre el original y las copias, precisamente, porque no existe ese involucramiento físico directo entre el autor y su obra.

Lo cierto es que en el arte pictórico, a diferencia de lo que ocurre en la literatura, la obra de arte nunca logra ser terminada puesto que la interpretación permite que quien la aprecia pueda extraer de las marcas una serie de significados que pueden ser independientes de la intención original del autor. En este contexto, el espectador complementa y re significa constantemente a la obra, aspecto que diferencia al arte pictórico de otras artes en las que se usan imágenes como la escultura, en la que su significado permanecerá inamovible, en tanto, nada más será posible agregársele o quitarle a la piedra, mármol o barro.

Finalmente, parafraseando a Maurice Merleau-Ponty, la representación pictórica constituye una suerte de lenguaje silencioso, que lo diferencia de la literatura. La pieza pictórica se desapega del *logo-centrismo* de la comunicación ordinaria, para manifestarse por medio de un lenguaje inarticulado, como si se tratase de una sinfonía de colores, de formas y texturas (López, 2000). De esta manera, más que entender a la pieza pictórica, quien la contempla está llamado a reconstruirla y significarla a partir de la propia subjetividad.

En definitiva, la representación pictórica puede ser caracterizada como la construcción impresa de imágenes por medio de las cuales se crea un lenguaje simbólico que representa objetos reales o abstractos, además de emociones, ideas o conceptos que tienden a alcanzar su independencia respecto de los elementos que sirvieron de inspiración original. Desde esta perspectiva, se puede decir que el arte conceptual, simbólico o surrealista como en la Klimt, Moró o el de Salvador Dalí (Néret, 2011) es la expresión más elevada de la expresión pictórica.

8. *La representación pictórica y la interpretar de imágenes y cosas.*

En el apartado anterior nos hemos referido a la pintura como un arte basado en impresión de imágenes capaces de expresar un sinnúmero de representaciones reales, ideales o ficticias. Bajo este modelo, y dadas las características expresivas del arte pictórico, la obra de arte no transmite directamente un mensaje, sino que sus imágenes deben ser interpretadas desde la subjetividad de quien la aprecia. Se trata de un aspecto fenomenológico en el que la obra de arte presenta dos niveles de apreciación. El primero, el más obvio, consiste en distinguir sus formas, colores y dimensiones; y la segunda, una visión más profunda en la que se ha de buscar el significado implícito, en la relación que existe entre las figuras que la compone y la pieza pictórica como tal.

En tal virtud, existen cuando menos dos experiencias posibles, en relación a la imagen: la que está acompañada de la interpretación adecuada (fenomenología y subjetividad de quien la aprecia) y la experiencia que la precede (es pensamiento sobre algo). Lo importante en la interpretación de la obra se refiere en un *ver-en* o ver detrás de lo evidente, apreciar el fenómeno que se muestra, al igual que la idea, el concepto, la emoción o la expresión que debe ser extraída. En este sentido, a la interpretación de la obra se le agrega un fuerte contenido subjetivo porque quien aprecia la pieza artística ha de ser capaz de comprender, de acuerdo con su particular estado mental, sus vivencias y estados de ánimo para significar o re significar el contenido simbólico o expresivo; el mismo, que no necesariamente ha de coincidir con lo pretendido originalmente por el autor.

En concordancia, la persona que pretende interpretar una pieza pictórica se enfrenta a un cúmulo de marcas, no siempre claras. Por ejemplo, esto ocurre en la obra de Joan Miró, en la que es posible observar trazos, a veces infantiles, cuya relación con algo real solamente es posible en conjunción con la imaginación de quien la observa. En su momento, una cebra puede significar sagacidad, libertad, espíritu indomable o la misma cebría, de acuerdo con el contexto artístico y la interrelación simbólica de los elementos incorporados en la pieza, los colores, la forma de los trazos entre otros aspectos podría significar elegancia, sobriedad o aventura. No obstante, y pese a la importancia que tiene lo que hay que saber para poder interpretar en buena magnitud la obra; el valor de la pieza no se agota en el solo descubrimiento del significado, o en el disfrute estético o en la precisión técnica utilizada; en realidad el valor de la experiencia estaría en todo, al mismo tiempo.

Acabemos pues este párrafo, citando a manera de conclusión a lo que podríamos apreciar como una síntesis de los aportes de Schelling a nuestro campo de reflexión:

La materia y el lenguaje son las formas primordiales del arte que provienen de la objetivación del absoluto mismo. 'Según su naturaleza, lo absoluto es un producir eterno, este producir es su esencia...' [...] El lenguaje al contraponerse a la materia y nombrarla, adopta a la realidad en una 'envoltura transparente' presentándolo idealmente. (Grave, 2006, p. 76)

9. *El valor de la representación pictórica, ¿Cómo transponer el ver?*

La representación pictórica, por tratarse de un arte basado en la impresión de imágenes tiene como canal de expresión al *ver*. De esta manera, la vista es el sentido por medio del cual entramos en relación con la obra pictórica siendo la estimulación del ojo su principal e inicial objetivo. Hablamos de un objetivo inicial porque si bien el mirar es la puerta de ingreso a la experiencia artística en la pintura, la escultura, la fotografía y otras expresiones; en el caso de la representación pictórica por medio del *ver*, buscamos llegar al descubrimiento de la belleza, las emociones, la idea o el concepto que está detrás.

La experiencia respecto a la representación pictórica posee principalmente dos aspectos que le son definitorios: el aspecto *configuracional*; en virtud del cual, las marcas se presentan como figuras indeterminadas, en ocasiones intencionalmente distorsionadas sobre una superficie bidimensional.⁴⁵ Por otra parte, se encuentra también, el denominado elemento *representacional* que es aquel que se refiere a lo que significan o representa la obra de arte, independientemente de las figuras que la componen (Hopkins, 2013). Se trata de un lenguaje especial que

45 El cubismo de Picasso constituye una de las muestras mejor logradas de lo que en principio podría parecer una desfiguración de las imágenes puesto que el autor toma una forma convencional y la proyecta por medio de trazos rectos o cuadrículares, de tal forma que el espectador es capaz de identificar claramente las figuras pero siempre comprendiendo que su perspectiva hace que difieran de la imagen original, atribuyéndole además movimiento y hasta temperatura a obras por medio del color utilizado. Contrariamente, en el caso de Matisse, la configuración de las imágenes tienden a ser más fieles con la realidad en sentido material, aunque el aspecto emocional, sobre todo de los rostros pintados le dan una emotividad especial a las piezas (Flam, 2006).

solamente puede entablarse por medio de imágenes. En tal sentido, la representación difiere en distintos grados a la imagen representada puesto que no se trata de una mera imitación de un objeto, sino de una construcción de significados a partir de un objeto referencial.

El objeto del que parte la construcción pictórica son utilizados como signos que se interrelacionan con otros símbolos de forma simultáneamente para transmitir emociones o ideas. Lo erótico, lo bello, lo terrorífico no están allí en estado natural sino en la intencionalidad que el artista descarga sobre su obra para producir sensaciones distintas a las que el espectador tendría al contemplar la cosa original. *Transponer el ver* consiste en trascender de la pura observación, hacia la interpretación, la significación y la configuración de nuevos contenidos que pueden partir de una figura como modelo, pero no pueden agotarse, en la reproducción idéntica del objeto sobre el cual se descarga la inspiración, como de momentos ocurre con la fotografía.

No se trata solamente de ver, es necesario llegar a sentir el mundo de otra manera, desde la plena emoción de una forma de arte que es capaz de estimular la imaginación para hacernos ver un mundo surgido a partir de las marcas posadas sobre un lienzo. El trascendente valor de la obra pictórica debe ser encontrado en su capacidad de provocar una experiencia sensorial que es distinta a ver un objeto directamente representado. Bajo este contexto, pese a que el artista constituye la fuerza de la que emana el arte, no controla nuestra respuesta hacia la obra porque la autosuficiencia de la pieza alcanza su plenitud al entrelazar la intencionalidad del autor, con la capacidad interpretativa de quien la disfruta y se deja llevar por ese torbellino de sensaciones provocado por el color y las formas.

Aun así, debe destacarse que esta aptitud sensorial del arte pictórico es relativamente nueva puesto que la pintura tuvo en ciertas épocas, una intencionalidad de difusión de mensajes proselitistas en lo científico, político y en lo religioso. Buena parte de la obra pictórica de Leonardo Da Vinci presentan bocetos representativos de sus inventos, que pese a no haber sido elaborados con fines artísticos, hoy son considerados como tal. No obstante, en la muy extensa y versátil obra de Da Vinci es posible encontrar mensajes proselitistas en lo político como *El retrato del ahorcado Bernardo di Brandino* o en lo religioso con obras como *La última cena* o el *Bautismo de Cristo* (Zollner, 2011). Por supuesto, el renacimiento, en lo que respecta al arte religioso goza de especial reconocimiento por los artistas de todos los tiempos, debido a genios extraordinarios como Sandro Botticelli (Deimling, 2011) o Miguel Ángel (Néret, 2011) con obras sin igual como *La epifanía* o *El llanto por la muerte de Cristo*, en el primero de los casos; y el impresionante *Juicio final, Moisés o Piedad*, en el segundo.

En este sentido, de acuerdo con la época y las circunstancias vividas por sus autores, la representación pictórica ha cambiado debido a que cada momento histórico le ha asignado una función social al arte. En el caso del arte prehistórico la representación pictórica estuvo marcada por su realismo, la necesidad de transmisión de información valiosa para la conservación de la vida, e inclusive es posible identificar un cierto carácter pedagógico (Bayer, 1965). Se graficaban faenas de caza y se transmitía toda clase de conocimientos. Por ejemplo, el arte egipcio no busca generar una experiencia sobre lo bello con figuras planas, carentes de movimiento; por el contrario, tenían por objeto transmitir conocimientos médicos, religiosos y políticos con intención de cohesionar a la sociedad, caso paradigmático serían las

monedas que circulaban con el retrato del faraón, a fin que pudiese ser conocido por los súbditos ya que estos contaban con muy pocas posibilidades de llegar a conocerlo en persona (Canseco, 2008).

Este carácter proselitista de la obra de arte puede observarse también, en la escultura y el pintura del clasismo griego y romano (García y Bellido, 2014), así como en la literatura puesto que la épica clásica se configuraría en el primer género literario y su función, como puede observarse en los poemas homéricos, en la Eneida de Virgilio o en la Araucana chilena tenían como principal objetivo transmitir de generación en generación las hazañas, las virtudes de dioses y héroes a fin de construir una identidad social. Lo mismo ocurrió en la edad media, en la que la pintura tuvo objetivos religiosos y específicamente de transmisión del contenido de las escrituras a una población generalmente analfabeta.

En todo caso, la obra pictórica vale por lo que deja ver y por lo que permite descubrir a partir de imágenes, pero también por lo que permite y propone imaginar a partir de las marcas que integran la pieza. La genialidad pictórica trasciende al autor, convirtiéndola en un objeto en constante significación evolutiva cual si se tratase de una construcción colectiva, con multiplicidad de posibilidades de ser, pero que pese a su significación subjetiva es valiosa por sí y ante sí.

10. La expresión de la emoción y las relaciones existentes entre el arte y las emociones.

Resulta ampliamente controvertido el hecho de encontrar un denominador común que permita agrupar una serie

de actividades y maneras de fabricar objetos en el amplio, pero además, reputado concepto de arte. En apartados precedentes, hemos descartado el hecho según el cual la dimensión estética sería el elemento común a todas las manifestaciones artísticas, así como se ha descartado a la técnica, en igual sentido. No obstante, sin considerar saldada la controversia sobre aquello que hace de un artefacto una obra de arte, podemos acercar nuestra reflexión hacia la emoción que genera en nosotros la contemplación de las piezas, así como, las emociones que se plasman materialmente por la acción del artista. Para ello, se advierte que la emoción será entendida desde una visión amplia, por lo que se ha de aceptar como valiosas las emociones placenteras, pero también aquellas que no lo son, como el terror.

Entre las propiedades más generalizadas del arte, podríamos poner de manifiesto la emoción que pueden ser reveladas o expresadas por medio de los objetos. La revelación de una emoción radica en su comunicación explícita por medio del lenguaje o de otros símbolos, pero sin otro objetivo que el de comunicar. Así, al comentar a mis amigos el dolor que me produce la ausencia de un hermano que reside en el extranjero, estaría realizando un acto típico de revelación de una emoción, lo que poca relación e interés tendrá para el ámbito de lo que podemos conocer como artístico; no obstante, esta misma experiencia podría ser plasmada simbólicamente en un lienzo, de tal manera que los colores demuestren un alejarse y un cambio de ánimo al respecto, situación que sí podría rozar con lo estrictamente artístico.

La expresión de una emoción también tiene que ver con la transmisión intersubjetiva de aquella energía psíquica que genera un sentimiento; sin embargo, los símbolos

utilizados como canal aparecen entre explícitos e implícitos, por lo que se requiere de la intervención interpretativa de un espectador. La expresión emocional es la que realmente tiene relevancia en el mundo del arte porque la emoción que se transmite tiene como objetivo el lograr la comprensión del espectador, pero además generar en él otra emoción al momento de entrar en contacto con símbolos que se asocian en una obra pictórica, o con sonidos alegres o tristes, o al apreciar una pieza de danza.

Toda obra de arte encuentra su origen en una emoción que el autor concibe como sentimiento, idea, imagen o recuerdo y que trata de plasmarla por medios físicos capaces de estimular los sentidos de terceros. Desde este punto de vista, lo que conocemos bajo la denominación de *bellas artes* tienen su origen en el estado mental del autor y que busca ser compartida con un tercero porque la obra de arte siempre es pensada en un entregarse a otro por medio de un objeto. Por su parte, el estado de la mente está determinado por elementos internos, genéticos, psíquicos y por la historia personal; a los que se le han de adjuntar los contextos ambientales, sociales y circunstanciales que generan un estado de ánimo, que alcanzan su materialización en forma de pintura, escultura, pieza teatral, música, danza, sin excluir otras formas menos estructuradas de expresiones artísticas.

Lo cierto es que el autor reconoce una emoción que pretende expresar; después de lo cual, ha de encontrar el canal técnico más adecuado para su propósito y buscará dentro de su imaginación las figuras, sonidos, colores, texturas o matices que le resulten más adecuados para la materialización de la idea. Siendo así, no se trata de pura subjetividad puesto que el autor, al crear su obra, logra introducir los elementos necesarios para que el espectador

pueda comprender lo que está experimentando y pueda apreciarlo plenamente. En este sentido, a la subjetividad que es emocional, habrá de añadirle un grado importante de cognición que le permita interpretar adecuadamente los símbolos utilizados, así como la capacidad para distinguir entre una buena y una mala ejecución técnica.

Por otro lado, la relación que existe entre el arte y la emoción también deben ser analizadas desde el punto de vista de quien aprecia la obra; es decir, desde la óptica del público. Las emociones que genera la obra en la subjetividad de quien la experimenta es también un elemento a destacar puesto que pocas actividades como las artísticas son capaces de crear esa conexión casi simbiótica entre el autor y su público. Se trata de una conexión por la cual el espectador logra comprender la emoción del autor, identificarse con ella hasta el punto de llegar a sentirla como propia, por la capacidad que tiene la obra para mezclarse con las experiencias personales de cada espectador y estimular en él recuerdos, emociones, melancolía; así como estimular su imaginación, e interferir en sus estados mentales.

Marcel Duchamp describe a la *ósmosis estética* como una transferencia emocional que el artista proyecta hacia el espectador que le agrega dinámicamente características, a veces impensadas por el propio autor, lo que permitiría inferir que una obra de arte nunca llega a cerrarse puesto que al ser entregada al mundo de manos de su autor (arte en bruto) la obra adquiere vida propia y fisonomías distintas, de acuerdo con la sociedad y la época en la que se aprecia y admira (Kuspit, 2006).

Con esto, también nos estamos refiriendo a aquellos apartados que preceden a la autosuficiencia de la obra de

arte y a su capacidad autónoma de re significarse de acuerdo a sus nuevos intérpretes. Precisamente, esta característica de la obra se da, porque quien la aprecia también interviene con su estado mental, su estado de ánimo, su historia de vida y su propia subjetividad a la configuración de la obra de arte; todo ello, sin perjuicio de encontrar elementos cognitivos que le permitan apreciar la pieza artística, más allá del sentimiento que momentáneamente se produce.

De esta forma, para lograr una verdadera experiencia artística se debe tener presente todo aquello que ha utilizado el autor para ser apreciado en conjunto. Cada elemento tiene su razón de ser, y tiene su función dentro del contexto de la obra. Por tal motivo, el espectador debe esforzarse por ser consciente de los detalles puesto que allí suele estar la riqueza de la obra y la excelencia alcanzada por el autor. En definitiva, la obra debe ser capaz de ser descrita desde la técnica y desde el lenguaje simbólico que utiliza, pero su majestuosidad estaría incompleta si no existiese la posibilidad de sentirla también desde la emoción interior que genera la obra en nuestro mundo interno. De ahí que la obra de arte no es igual a las creaciones o descubrimientos científicos pero tampoco es sentimiento espontáneo o desarticulado. Todo esto también demuestra que el arte puede ser hallado de cualquier forma y en cualquier enfoque.

“El hecho de que el arte no sea el signo no quiere decir que no escape a la semiología.” El significado de la obra va más allá de las intenciones del artista e inclusive de la relación con el objeto representado, cuando la intención ha sido reproducir la realidad (Thuillier, 2006). Todo esto puede ser revisado inclusive en la fotografía o en el cine puesto que en estos casos es el fotógrafo o cineasta extrae pedazos de la realidad para darnos un enfoque distinto al que tendríamos

del mismo sitio, cuando lo observamos sin intenciones artísticas.

Siendo así y a manera de conclusión, podríamos decir que el éxito de la obra, desde el enfoque del autor radica en haber plasmado con exactitud lo que se quería. Desde la visión del espectador, el éxito de su experiencia está en haber comprendido la obra, en su integralidad, a partir de la conjunción total de los elementos que la componen, llegándose así al descubrimiento del espíritu que lo engendró. De esta manera, la expresión de una figura en un cuadro puede dotar de aquel encanto que se independiza de la belleza que produce más que placer estético (Gombrich, 2015).

En definitiva, es relevante para la experiencia que la obra haya doblegado las defensas que dificultan el dejarnos guiar de la mano del autor hasta vivir la emoción de su intencionalidad primigenia, pero también de la intencionalidad propia de quien la disfruta desde la propia configuración de su estado mental y desde su verdad histórica. De tal manera que no es posible descartar que en un futuro, la misma persona pueda apreciarla misma pieza artística desde una nueva perspectiva, aunque no por ello de forma arbitraria.

11. Arte, ficción y verdad. ¿Hay verdad en la ficción?

Suele asociarse a la ficción con algo irreal, algo que no existe y que nunca ha existido desde una perspectiva material. Cuando pensamos en personajes de una obra literaria como Don Quijote de la Mancha, nadie dudaría sobre si se trató o no de una persona de carne y hueso; sabemos que este personaje

nació para siempre del genio de don Miguel de Cervantes y Saavedra, pero esto no quiere decir que su presencia no haya sido significativa en la historia del arte y de la lengua castellana, hasta el punto que para muchos a este personaje se atribuye que esta lengua haya sido calificada como español y sea de utilización oficial en el Reino de España, al igual que Shakespeare en relación al inglés. Desde este punto de vista, lo contrario a lo ficticio no sería lo irreal, porque se trataría de una existencia ideal.

A partir de este punto intermedio se deriva de la naturaleza ficcional que tiene toda forma de representación, y con mayor razón en el mundo del arte en el que la expresión de emociones, sensaciones, ideas y sentimientos constituyen una de sus características esenciales. En tal virtud, y puesto que la representación siempre es en relación a algo (representación de...) la expresión artística, aun la que trata de reproducir una realidad, no deja de tener elementos de ficción que nacen de la subjetividad de su autor.

En este contexto, existen realidades materiales e inmateriales que son aquellas que surgen generalmente del pensamiento como verdades intangibles, conforme lo ha configurado el estudio de la lógica. En el caso del arte, la realidad precede a su manifestación por medio de la obra. Por una parte, la configuración mental que precede al proceso de creación artística está condicionada por una realidad contextual en la que el artista concibe la idea. En tal sentido, la verdad de la obra de arte está en su existencia material, independientemente que se trate de una representación simbólica, abstracta o fantástica. La realidad mental de la que emerge cualquier manifestación artística no corresponde fielmente a lo que se plasma en la pieza, y mucho menos en la reconfiguración que hace de ella la persona que la aprecia.

Bajo este esquema, la realidad de la obra de arte es múltiple e incontrolable para el artista (López, 2000).

La ficción no trata de un engaño de parte del autor para hacer creer al público algún acontecimiento que es mentira. Por el contrario, el espectador o lector está absolutamente consciente que un personaje de ficción no ha tenido existencia histórica, aunque generalmente los personajes suelen ser inspirados en personas reales. En consecuencia, cuando leemos una narración literaria, salvo que se trate de una novela histórica o de una biografía, no estaremos tentado a pensar que es verdad. Pese a ello, entablamos con el autor un pacto ficcional con intencionalidad imaginativa y al leer una novela nos dejamos colocar en una situación creada por el autor para imaginarnos el contexto en el que ha de desarrollarse tal historia.

Se trata de un pacto de imaginación porque somos capaces de reconstruir mentalmente la descripción situacional que expresa el autor, aun cuando pueda tratarse de un contexto imposible como sería el caso de un lugar imaginario como la escuela de magia de Harry Potter o el centro de la tierra de Julio Verne. En definitiva, el autor coloca a su obra en un contexto específico y lo describe de tal forma que seamos capaces de imaginarlo, más no de creerlo.

Por medio de la imaginación comprendemos la situación y creamos empatía con las circunstancias que vive el personaje. Somos capaces de sentir pena por los infortunios de Werther, odio por el villano y ternura por personaje infantil; todo ello, porque podemos percibir lo que puede estar sintiendo tal o cual personaje porque lo asociamos con nuestra historia personal, nuestras experiencias, nuestras dichas o desdichas. Nuestros estados mentales puede estimularse y

hacernos sentir terror ante una escena de ultratumba, que no la consideramos posible, pero que sabemos que nos resultaría espeluznante en el hipotético caso que pudiese ocurrirnos en la vida real.

Cabe enfatizar; sin embargo, que la ficción no es razón para pedirle al público que tolere la irracionalidad o la incoherencia. En líneas anteriores, nos referimos a un pacto ficcional que se da entre el autor y su público; no obstante, esta simbiosis resulta muy frágil porque ha de romperse cuando el lector logra detectar actuaciones erráticas que desdican de la construcción de la personalidad del protagonista o cuando la circunstancia es absurda desde el contexto a partir del cual se lo propone.

Evidentemente, la ficción en la obra de arte no excluye la posibilidad de incorporar referencias reales cuando estas abonan a la coherencia de la obra. Por ejemplo, si la obra se desarrolla dentro de un hospital será muy importante que los diagnósticos médicos o la descripción de una intervención quirúrgica sea apoyada con referencias médicas reales, puesto que el pacto ficcional se romperá en el momento en el que hago referencia a un órgano que no existe en el cuerpo humano, salvo que se trate de una especie humana rara que presente tal anomalía. Bajo este sentido, la coherencia de la obra, depende del contexto, real o ficticio que aporte la obra; caso contrario, será detectado como un error y creará resistencia en la imaginación del lector.

Otro elemento a considerar tiene que ver la denominada *paradoja de la ficción*, que consiste en la respuesta emotiva que podemos llegar a tener, de acuerdo con la situación descrita en la obra. Ya nos referimos a lo usual que puede ser que nos sintamos tristes, inclusive hasta las lágrimas ante una escena

de desamor o desolación de un personaje que sabemos que no ha existido o a sabiendas que se llegará a un final feliz; todo ello debido a la transmisión de emociones que el autor o el intérprete es capaz de transmitir puesto que es precisamente el autor el que ejerce la autoridad sobre la obra y debe buscar la mejor manera de hacernos sentir aquello que él quiere que experimentemos.

Por otra parte, en referencia a las *Lecciones preliminares sobre Psicoanálisis*, que buscan ofrecer una explicación sobre las maneras de inducción emocional, por medio de una intencionalidad externa preconcebida, Plazaola (2003, p. 99) recuerda que “el artista tiene una disposición introvertida y no está lejos de ser un neurótico [...] así como cualquier otro, con un anhelo insatisfecho [el artista] se aparta de la realidad, y transfiere todos sus intereses y toda su libido a la creación de sus deseos en la vida de la fantasía.”

Desde este punto de vista, y a manera de conclusión, podemos sostener que en el arte, la verdad y la ficción logran fundirse en una misma cosa, que es material, ideal y emocional al mismo tiempo, puesto que se trata de una realidad intersubjetiva que se da entre autor y espectador, pero que no por ello resulta menos cierta en tanto es capaz de crear una atmósfera que es experimentada, independientemente que esta aura pudiera o no corresponderse con la realidad exterior del artista.

12. Relaciones entre ética y estética.

Las relaciones que pueden llegar a darse entre ética y estética no son necesarias, pero son posibles e inclusive usuales. El arte en términos generales constituye la expresión de una

idea, de una emoción o la representación de objetos reales o imaginarios. Por su parte, la idea nace de un autor y, cómo tal, responde a su estado mental, el que a su vez se configura por su historia presente y pasada. Siendo así, la expresión artística puede ser valorada desde su visión técnica, conceptual y también desde el punto de vista moral porque es capaz de enfrentarnos con nuestros propios valores y creencias; y lo que suele ser más rico, el arte también es capaz de enfrentar al público con sus propios prejuicios.

Desde tiempos inmemoriales, al arte se le ha asignado diversas funciones, siendo quizá la más antigua, por corresponder al arte rupestre, la función de transmitir conocimientos respecto a la vida cotidiana y a las actividades de supervivencia. Esta función pedagógica del arte fue utilizada en la Edad Media con fines proselitistas de carácter religioso, así como en el siglo XX por regímenes fascistas con objetivos proselitistas de tinte político. Estas características que se remontan a la epopeya como género literario, con representantes indispensables de la poesía homérica, en cuyos textos como la *Ilíada* y la *Odisea* se transmite el conocimiento mitológico griego, modelo que fue adoptado por la cultura romana por medio de obras como la *Eneida* de Virgilio, con los mismos fines de promoción de valores morales.

En el caso de la Iglesia Católica, por ejemplo, la *Escuela Quiteña* o la *Escuela Cuzqueña*, y todo el arte mestizo del régimen colonial está focalizado en la transmisión del contenido de las escrituras bíblicas a una sociedad casi totalmente analfabeta. Las representaciones pictóricas sobre los horrores del infierno o la gloria de la salvación de las almas era una forma de transmitir los valores cristianos, a la vez que se promovían modelos de sometimiento y consolidación del poder del clero en todos los aspectos de la vida cotidiana.

El cine ha sido utilizado en más de una vez como una de las estrategias más eficaces, en lo que se refiere a la divulgación de propaganda política, globalización cultural y la mercantilización del arte por medio de su industrialización. El cine fue utilizado por el Régimen Nazi para fomentar el odio al pueblo Judío, creando en el imaginario colectivo estereotipos totalmente ajenos a la realidad, porque posicionaban la idea del judío como un ser despreciable, sucio, avaro, mentiroso y traidor a la patria en el sentido de defender sus intereses étnicos y económicos aun a costa de la ruina de Alemania, lo dada las circunstancias históricas despertó el odio del pueblo alemán.

En este sentido, la zaga de la *Guerra de las Galaxias* fue usada como medio de propaganda para difundir los valores norteamericanos, en tiempos de la Guerra Fría. Al igual que el cine, también la música comercial, la literatura de supermercado y otras artes de difusión masiva constituyen medios de invalorable impacto en la promoción de estilos de vida y comportamientos de consumo que van desde la moda, el baile, la tecnología que han apresurado un proceso de globalización cultural, que permiten posicionar estéticas comercialmente idóneas para producir los bienes que ahora son demandados por los individuos para acrecentar sus ventas.

No es exclusivo de las artes narrativas, pero se puede notar en ellas, y de manera muy particular, cómo los temas abordados por los autores tienen esa posibilidad de confrontar con los valores sociales, sea para reafirmarlos, como para criticarlos. En el segundo de los casos, la pieza artística suele crear personajes arquetípicos que los coloca en defensa de un sistema de valores, casi siempre contrapuestos, de donde nace la reflexión moral a propósito, tomando como pretexto el disfrute artístico.

Jean-Paul Sartre, sobre todo por medio de sus guiones teatrales, convoca a la reflexión respecto de dilemas morales que cuestionan nuestra posición en el mundo, como pretexto para adentrarse en inmejorables dilemas existenciales. Por ejemplo, en *El diablo y el buen Dios*, Sartre confronta a las ambiciones clericales y a los valores que representan, con la obligación moral asignada a la operación militar, donde la decisión se presenta como inexcusable e involucra personalmente a quien el destino coloca en situación de duda. Así, al final del acto primero, Heinrich, un sacerdote respetado por el pueblo rebelde es puesto a decidir de cara al dilema. El combatiente reflexiona y dice:

Los pobres degollarán a los sacerdotes o Goetz [guerrero de la Iglesia] degollará a los pobres. Doscientos sacerdotes o veinte mil hombres son muchos más que doscientos; la cuestión está en saber cuántos hombres vale un sacerdote. Y me toca a mí decidir; después de todo, soy de la Iglesia. No, no recogeré la llave: los curas se irán derecho al cielo. (Sartre, 2015, p. 33)

En la literatura, como se ha dicho, existen importantes caldos de cultivo para promover valores o para criticarlos. Lo que se ha llegado a llamar el arte comprometido, que es aquel en el que un artista asume un rol contestatario frente a las injusticias sociales, como ocurre en la literatura realista ecuatoriana de principios del siglo XX con obras como *Las cruces sobre el agua* de Joaquín Gallegos Lara, *Huasipungo* de Jorge Icaza o la literatura sobre discriminación y choque de culturas como la obra del turco y Premio Nobel de Literatura Orhan Pamuk, en obras como *Nieve* o *Me llamo Rojo*, en las que el autor aborda la incomprensión que suele darse entre culturas que comparten un territorio y que pretenden dominarlo; situación que es una constante en Turquía, por

ser la puerta que divide a Europa de Asia, donde las guerras santas han dejado secuelas históricas terribles y en las que conviven hasta hoy facciones importantes de cristianos, judíos, musulmanes y otras religiones, con todos los conflictos que el monoteísmo y toda forma de verdad única conlleva.

El abordaje de temas morales por parte del arte narrativo ha sido tanto recurrente como antiguo. La tragedia griega, en piezas como *Antígona* de Sófocles (2009) enfrenta a las posturas morales sobre la obligación del cumplimiento de la ley dictada por autoridad legítima y la sujeción que debe tener la autoridad a los principios provenientes de la racionalidad y de la ley moral, que de acuerdo con los argumentos de Antígona provienen de los dioses y de sus leyes inmutables y eternas.

Frente a la moral dominante, las injusticias de género son destacadas y cuestionadas desde la valiosísima obra de Virginia Woolf en las que se plantea la situación de la mujer en un sistema de dominio masculino. Desde el cine, películas como *Filadelfia*, dirigida por Jonathan Demme que pone en cuestionamiento conductas racistas y de exclusión a personas por razones de preferencia sexual o identidad de género son de enorme impacto, al menos en lo que se refiere a agitar las aguas y colocar sobre la mesa de debate ciertos temas que la cotidianidad los puede hacer pasar por comportamientos normales y sin importancia.

Lo cierto es que el arte al crear modelos de comportamiento (buenos o malos) puede tener, aunque no existe referencia científica que lo demuestre, influencia en el modelo de comportamiento de las personas. Por ejemplo, la música violenta podría incitar a comportamientos agresivos,

como la música de Schumann convocaría a una serenidad más contemplativa; sin embargo, y por ningún motivo se le ha de responsabilizar al arte por promover buenos o malos valores puesto que el arte, al plantear libremente sus puntos de vista, exige también del espectador que asuma la responsabilidad sobre la libertad que implican sus actos.

Mucho se discute si el arte erótico o pornográfico debe ser censurado por promover valores “incorrectos”. Bajo este aspecto, podría pensarse que *El Banquete* platónico (2005) ¿debe ser prohibido por abordar sin prejuicios el amor sensual entre personas del mismo sexo?. Al respecto valdría recordar que la moral difiere de acuerdo con la época y a la cultura, pero también habría que recordar cuánto ha perdido la humanidad con actos de barbarie como la quema de libros por parte de la Inquisición o la quema de verdaderos portentos culturales como la Biblioteca de Alejandría por obra del radicalismo islámico.

Pese a todo lo descrito, y sin desmerecer la necesidad de proteger la sensibilidad de ciertas personas como niñas, niños y adolescentes, la censura por razones morales sería una forma de poner diques a la cultura, por razones meramente utilitarias (von Hirsch, 1998). La aplicación de límites morales a la expresión artística contradice al espacio, la libertad y la tolerancia que necesita el arte para alcanzar su evolución y plenitud natural.

En suma, el arte no está (aunque podría estarlo) llamado a promover ningún tipo de sistema de valores, tampoco está obligado a educar o a promover conductas de ninguna naturaleza. El arte existe para expresar ideas, emociones o conceptos, para abrir puertas y debates, para viajar por los recovecos de la sensibilidad, promover

reflexiones y experiencias emotivas más no para decirle a nadie como ha de vivir y pensar. Sobre este último aspecto, nos referiremos a continuación.

13. Diferencia entre la ética y estética.

En el apartado precedente se hacía notar que entre la ética y la estética es posible entablar relaciones de armonía, de divergencia y de conflicto, a la vez que también se descartaba la posibilidad por la que tales relaciones puedan ser vistas como necesarias o inherentes a las manifestaciones artísticas puesto que se trata de una expresión de ideas, sentimientos o conceptos que pueden o no considerar la reflexión estética, sin que la presencia o ausencia de ello implique detrimento para ninguna de las dos disciplinas.

Podemos decir; sin embargo, que entre la ética y la estética existe un terreno en común, que guarda relación con emociones y sentimientos que son capaces de despertar en nosotros. Por una parte, el empirismo de David Hume (2008) manifiesta que las personas somos capaces de llegar a un conocimiento moral puesto que por medio de la percepción somos capaces de reconocer acciones buenas o mala de acuerdo con el sentimiento de gratificación o de repudio que uno pueda experimentar al entrar en contacto con determinados sucesos. Por ejemplo, si vemos a una madre alimentar su bebé, es muy probable que lleguemos a sentir ternura, en tanto que si presenciemos un crimen, sentiremos indignación, rechazo y otros sentimientos de perturbación. No obstante, y sin perjuicio del relativismo en el que cae Hume, la percepción es una de los elementos que permitirían disfrutar de la experiencia estética, así como de la vivencia de algunas sensaciones de naturaleza moral.

Al respecto, Kant (2013) hace una distinción entre los sentimientos anteriormente descritos para establecer una línea divisoria entre la experimentación de *lo bello* y de *lo sublime*. Lo bello sería lo propio del arte por tratarse del disfrute sobre las construcciones humanas pensadas y creadas con tales fines; en tanto que *lo sublime* guardaría relación con elementos más elevados que los descritos como bellos; la experiencia sobre lo sublime se ofrece a partir de elementos que trascienden la capacidad de obrar de los seres humanos y que se caracterizan por una suerte de inmaculada pureza.

Según Kant (2013) la inteligencia sería bella, en tanto que el ingenio sería algo sublime. La amistad sería un sentimiento sublime, en tanto que la atracción y el contacto sexual sería algo simplemente bello; el amor en la vejez es sublime, el de la juventud es bello. Desde esta perspectiva, lo sublime sería algo que trasciende lo bello que es pasajero, útil y superficial, para convertirlo en algo permanente, intachable, profundo y como tal, en algo venerable. Para nuestro filósofo, “la emoción de lo sublime es más poderosa que la de lo bello; pero que si ésta no la acompaña o alterna con ella, acaba por fatigar y no puede ser disfrutada por tanto tiempo” (Kant, 2013, pp. 19-20).

Desde una visión *autonomista*, que se nos presenta como una de las más plausibles, la obra de arte tiene una existencia independiente de la moralidad social puesto que el arte no tiene por objeto, el educar. La obra de arte puede ser perfectamente inútil como un medio para algo como la difusión de valores morales; pero por sobre cualquier consideración utilitaria, el arte debe ser entendido como un fin en sí mismo por su valor intrínseco; es decir, es un valor independiente de cualquier factor externo como el moral, las costumbre o la misma belleza.

En tal virtud, resulta altamente probable apreciar obras de arte magníficas y abiertamente inmorales o amorales al mismo tiempo puesto que su valor está en la capacidad del artista de plasmar su idea y ésta no tiene obligación alguna de ser espejo amplificador de la moral dominante o de cualquier otra proclama de esta naturaleza. De hecho, las artes narrativas y teatrales suelen ser mecanismos poderosos para cuestionar la moral dominante y demostrar sus debilidades e incoherencias. Ejemplos soberbios de ello, podría encontrarse en la obra de Federico García Lorca (2014) o de Molière (2014). También sería un despropósito dejar de lado el valor de la obra de Baudelaire (2014) y de los demás poetas malditos por haber sido escandalosa, de acuerdo con los parámetros morales de sus épocas respectivas.

Siendo así, la ética y la estética pueden encontrarse, asociarse, repudiarse o mantener caminos separados e independientes. La moralidad o la inmoralidad no aportan a la excelencia de la obra de arte, pero tampoco actúa en su desmedro, puesto que el valor de la obra está en sus características expresivas y en la forma de plasmarla en un objeto. En este orden de ideas, el arte ha de quedar absolutamente libre y buscar sus propósitos entre los que, sin problema podría estar la reflexión moral, pero no de forma necesaria sino contingente toda vez que la maldad, la perversidad también pueden ser fuente fecunda para ciertas manifestaciones artísticas notables como lo demostraría de obra de Edgar Allan Poe, Stephen King o la *performance* de Marilyn Manson.

Quienes pretenden establecer puentes indisolubles entre la ética y la estética, lo hacen por medio de asignarle al arte responsabilidad que no le corresponde. Por ejemplo, el arte puede ser un canal muy efectivo en la tarea de

difundir principios morales, educar en valores pero esto no quiere decir que deba hacerlo en todos los casos o que al arte le corresponda educar; todo esto puesto que al ser un canal también podría ser una vía efectiva para la difusión de la contracultura, cuestionamientos al orden establecido e inclusive convertirse en una apología de la maldad, sin ser afectado en su dimensión estética. Así, el artista puede tener como objetivo la búsqueda *del arte por el arte* y abstenerse de emitir ningún criterio de valor moral, sin que por ello se pueda decir que se trata de arte de segundo orden o cosa por el estilo.

En este contexto, resulta interesante la posición que ha adoptado el denominado cine independiente o la canción de autor. En el primero de los casos, filmes como *La naranja mecánica* dirigida por Stanley Kubrick es una cinta clásica en la que se pretende cuestionar la violencia y ciertas actitudes antisociales, otro ejemplo al respecto serían cintas como *Pulp Fiction*, de Quentin Tarantino, buena parte de cine de terror y tantas otras.

Pese a ello, merecería especial mención el hecho por el cual en los filmes tomados como referencia, la emoción que producen, a veces hasta desarrollar la simpatía del espectador respecto a personajes moralmente cuestionables, que en la brutalidad misma de sus actos son los elementos por los cuales se logra plasmar la idea del director y generar experiencias estéticas desprovistas de elementos bellos y morales, que no van en desmedro de la pieza por ser fiel a la expresión que se desea plasmar.

Caso digno de análisis se dio alrededor de la polémica que despertó el film *La última tentación de Cristo*, dirigida por Martin Scorsese por cuanto fue censurada y prohibida

su reproducción en Chile debido a la presión que ejercieron los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, puesto que la cinta muestra a Jesucristo tentado por el deseo sexual. El revuelo del caso llegó inclusive a ser discutido ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, quien en un fallo conocido bajo el mismo nombre de la película, y que sentó jurisprudencia en materia de libertad de expresión y prohibición de censura previa, acogiendo el criterio de la Comisión Americana de Derechos Humanos afirmó que:

El derecho a la libertad de conciencia y de religión permite que las personas conserven, cambien, profesen y divulguen su religión o sus creencias. Este derecho es uno de los cimientos de la sociedad democrática. En su dimensión religiosa, constituye un elemento trascendental en la protección de las convicciones de los creyentes y en su forma de vida. En el presente caso, sin embargo, no existe prueba alguna que acredite la violación de ninguna de las libertades consagradas en el artículo 12 de la Convención. En efecto, entiende la Corte que la prohibición de la exhibición de la película “La Última Tentación de Cristo” no privó o menoscabó a ninguna persona su derecho de conservar, cambiar, profesar o divulgar, con absoluta libertad, su religión o sus creencias. (parr. 79)

En este sentido, y a manera de conclusión se enfatiza en que las relaciones eventuales o circunstanciales que pueden existir entre *ética*, como rama filosófica que busca la plenitud individual por medio de la práctica de las virtudes y de la buena conducta; y la *estética* como rama de la Filosofía llamada a reflexionar sobre ese sentimiento tan especial que experimentamos al momento de entrar en contacto con la belleza o el arte, sosteniéndose que entre las dos, no existe ninguna relación género-especie ni ninguna relación

necesaria, puesto que cada una de estas, puede perseguir eficientemente sus objetivos sin contar, en lo absoluto, con los aportes de la otra, de lo que se podría inferir sus diferencias y excluir cualquier idea tendiente a establecer algún tipo de dependencia entre sí.



SEXTA PARTE



FILOSOFÍA ÉTICA

Introducción a la temática

Existe la tendencia generalizada de ver a la ética con antipatía porque se la percibe como un conjunto de prohibiciones y exigencias vivenciales que pueden resultar incómodas y hasta molestas. El ascetismo, especialmente de cuño cristiano ha impuesto en nuestra mente una relación entre ética, pecado, culpa y expiación. No obstante, el verdadero objeto de estudio ético no es otro que la búsqueda de la plenitud y felicidad en nuestra existencia.

La reflexión filosófica en este sentido busca explorar las formas de vida más satisfactorias y felices para los seres humanos, por lo que debemos superar aquellos prejuicios sobre la naturaleza de esta rama del saber filosófico para acercarnos a ella con una actitud de buscador, que está llamado a construir sus propios modelos éticos que nos permitan alcanzar la felicidad por medio de conductas autoimpuestas, aunque se presente como útil conocer las tradiciones éticas más influyentes en esta parte del mundo a fin de contar con una serie de sistemas teóricos que nos guíen en esta búsqueda existencial.

No se trata de un cúmulo de consejos, de la descripción de una sola forma de vida ejemplar y mucho

menos de una receta para alcanzar recompensas en el más allá. Se parte de una visión atea y librepensadora en la que se evita cualquier sesgo religioso institucional, aunque se puede recurrir a proposiciones provenientes de las distintas religiones, no como dogmas de fe, sino como ejemplos de argumentos éticos.

Partiremos de la concepción aristotélica de la ética como ciencia práctica como modelo reflexivo sobre la mejor forma de vida individual, para dedicarnos en el próximo acápite a la política, que constituye otra ciencia práctica, pero que tiene como objeto de estudio la búsqueda colectiva de la plenitud social. En este sentido, hemos propuesto este orden en los temas, pensando en la secuencia que tratamos de establecer.

Como en los capítulos precedentes, la metodología que se empleada se sustenta fundamentalmente en la revisión bibliográfica que permite una caracterización descriptiva de algunos de las más interesantes construcciones teóricas de la ética, a fin de comprender sus conceptos integradores, analizarlos, y por supuesto criticarlos, debido a la posición que defendemos y que será develada a lo largo del texto. Esperamos contribuir con un conjunto de puntos de vista y de criterios provenientes de diversas escuelas del pensamiento filosófico, a fin de promover el pensamiento introspectivo, sincero y auto evaluativo que contribuya, de alguna manera a la adopción de parámetros propios, a los que nos comprometamos a seguirles con fidelidad, como un verdadero compromiso de coherencia para con uno mismo y con el sentido que cada uno sea capaz de darle a su vida.

1. La posición categorial de la ética. Diferencia entre la ética material y ética formal.

La ética, como rama de reflexión filosófica constituye uno de los elementos consustanciales a la valoración de la conducta racional de los seres humanos, en tanto tiene como objeto de estudio a la configuración de un sistema de referencias que permite evaluar y juzgar la conducta humana bajo parámetros de buena o mala, de aprobación o desaprobación. Se trata de un elemento inherente a los actos humanos puesto que presupone la decisión racional. Una persona actúa éticamente en tanto conduce su proceder hacia la consecución de ciertos objetivos asumidos por él como buenos y valiosos, lo que hace que entre varias posibilidades de conducta, se prefiera una u otra por considerar que es la mejor. La ética es precisamente un espacio de reflexión sobre lo bueno, lo óptimo y sobre lo mejor (Dewey, 2014).

Siendo así, cualquier persona actúa éticamente en función de ciertos principios culturalmente dominantes que le permiten distinguir entre el bien y el mal, aun sin estar consciente de realizar una actividad esencialmente filosófica. Una persona que comparte los principios axiológicos de una cultura sabe que existen conductas obligatorias, permitidas o prohibidas y que al realizarlas, puede esperar de los demás reacciones de aprobación, de reproche y de indiferencia cuando la conducta resulta éticamente irrelevante de acuerdo con los parámetros socialmente establecidos.

El dominio de la cultura sobre nuestras valoraciones morales⁴⁶ y la naturalidad con la que tales convicciones llegan a ser dominantes en nuestra forma de ser y de actuar, nos anima a pensar que tales valores constituyen normas objetivas de conducta y que son parte de una suerte de composición natural de nuestra esencia como seres humanos. Así, el *objetivismo moral* se conforma por aquella parte de la doctrina filosófica que considera que el conocimiento moral es real, natural y único; y como tal, debe ser alcanzado, aprehendido y practicado como si se tratase de una forma de conocimiento científico (Barbarosch, 2013).

La pretendida objetividad del conocimiento moral alcanzaría fundamento en una suerte de ley natural que domina nuestro entendimiento y que pudo haber sido incorporado a nuestra existencia por la divinidad, según la doctrina cartesiana o que hubiere sido reconocida por intervención de la razón. El idealismo platónico y neoplatónico, así como sus derivaciones religiosas son sistemas filosóficos referentes de esta posición sobre la prescriptividad moral. Según Platón, la realidad está dividida entre dos mundos: el mundo de las ideas y el mundo sensible, que es aquel que todos percibimos por medio de nuestros sentidos y que no son más que reflejos distorsionados de los objetos en su estado de perfección. El mundo de las ideas es precisamente aquel lugar donde habitan las cosas perfectas, eternas e indestructibles, en su versión más pura. De esta bifurcación de la verdad, se puede concluir entonces que el comportamiento genuinamente moral es aquel que conduce hacia la perfección del hombre, esto es, hacia su ideal. A este ideal se puede acceder objetivamente por medio de la contemplación filosófica.

46 Dentro de estos primeros apartados nos referiremos indistintamente ética y a moral; sin perjuicio que en adelante se realizarán las debidas aclaraciones conceptuales que demuestren sus similitudes, diferencias y puntos de contacto.

Las posiciones religiosas, sobre todo aquellas de configuración monoteísta, se sustentan en la idea del absoluto determinado por la presencia de la única divinidad real, frecuentemente creadora del mundo, al que se asigna la facultad legisladora originaria e inmutable, que es la fuente de una normatividad incuestionable para los seres humanos (Eliade, 2014). Puesto que para estas posiciones la existencia y la gracia de la divinidad es incuestionable, tampoco lo serán las normas de conducta que impone a la humanidad; no obstante, la ausencia de mensajes claros por parte de dios genera un poder sobrenatural en sus intérpretes, que no pueden aceptar limitaciones terrenales a sus designios.

El objetivismo moral, de cualquier impronta se encuentra siempre con el problema de la demostración sobre la verdad de sus preceptos puesto que su pretendida objetividad plantea un problema de estirpe epistemológica sobre la forma de descubrirlos. El racionalismo cartesiano considera que es el mismo dios quien ha colocado en la racionalidad humana los elementos necesarios para conocerle; y a partir de allí, comprender los instrumentos idóneos para alcanzar el conocimiento moral, que se deriva precisamente de pensamiento divino creador.

Posiciones *empiristas*, como la de David Hume (2013) nos propone un conocimiento moral que puede ser identificado por medio de las sensaciones favorables o placenteras que se nos presentan al presenciar un acto moralmente correcto, frente al sentimiento de repulsión que sentiríamos al presenciar episodios inmorales. Por ejemplo, sabemos que la violencia es moralmente reprochable porque despierta en nosotros temor, ansiedad, ira y hasta intenciones de revancha; en tanto que al ver a una madre amamantar a

su bebé, nos genera la ternura que avalaría la moralidad de la conducta.

Entre las posiciones cognitivas aparece el *intuicionismo* de Moore (1958), como una propuesta intermedia según la cual existe un conocimiento moral objetivo al que podemos acceder por medio de una sensibilidad especial que es propia del ser humano y que no es propiamente racional, aunque apela en parte al conocimiento y que se apoya en los sentidos que proporcionan información valiosa a la intuición.

La posición racionalista termina desembocando en el subjetivismo puesto que la mente humana está configurada en un altísimo nivel por los valores sociales y ambientales, lo que nos permitiría comprender la variedad de sistemas morales existentes en las distintas culturas que pueblan en el planeta. Por su parte, el empirismo cae inevitablemente en lo que se conoce como la *falacia empática*, que no es otra cosa que creer que la sola sensación de bienestar define por sí misma la moralidad de la conducta.

Al respecto, bastaría con un solo contraargumento para demostrar la fragilidad y la nula objetividad de la posición empirista. De esta manera, es perfectamente posible llegar a sentir cierta empatía por una persona que roba por necesidad o que se entrega apasionadamente a relaciones extramatrimoniales, sin que podamos decir, desde ciertos contextos culturales, que tales actos sean moralmente adecuados o ejemplares. Lo mismo podría decirse del *intuicionismo* puesto que al ser una sensibilidad incontrolable, inexplicable e individual cada persona estaría guiada por sus propios presentimientos, los mismos que no podrían ser comunicados, ni compartidos por los demás al no ser un conocimiento transmisible objetivamente.

La objetividad moral fue ampliamente explorada por Immanuel Kant, quien desarrolló una teoría prescriptiva basada en imperativos, que bajo el sustento de las proposiciones lógicas que se trabajan en el apartado destinado a esta rama de la Filosofía, adoptaron el nombre de imperativos hipotéticos y un imperativo categórico, categorías teóricas adoptadas de la clasificación de proposiciones lógicas a las que nos referiremos en el apartado destinado al análisis de la lógica aristotélica.

Los imperativos hipotéticos son proposiciones causales y condicionales en virtud de los cuales, se puede obtener algunas consecuencias deseadas. Por ejemplo, cuando una persona adquiere un mueble, al abrir el empaque la persona se encuentra con un catálogo de órdenes, que deben ser seguidas si nuestro objetivo consiste en armar el mueble traído a casa y utilizarlo de la forma prevista por su fabricante. Por su parte, los imperativos hipotéticos establecen cadenas causales en las que se persigue un objetivo, que pasará a ser medio para otro fin superior, que una vez conseguido ocupará la posición de medio conducente hacia otro fin superior sí, una persona persiste en su profesionalización, como un medio hacia una inserción laboral, que le permita ganara prestigio y medios materiales adecuados para formar una familia estable, todo ello como fin hacia su felicidad, que de acuerdo con Aristóteles (2012) constituiría el fin último, y por ende el más elevado.

El imperativo categórico es aquel que debe ser cumplido por ser bueno en sí mismo y no como camino hacia otros fines. El imperativo categórico de Kant (2008) que consiste en actuar de tal forma, que esa manera de proceder sea deseablemente elevada a norma de conducta universal, nos permite comprender racionalmente que faltar

a una promesa, por ejemplo, constituiría un acto moralmente despreciable puesto que si todas las personas llegaren a actuar de esta forma, no sería posible confiar en nadie y esto haría imposible la vida en sociedad. Lo mismo ocurriría, si todas las personas empezaren a arrojar basura hacia la vía pública. Esta forma de reflexión, pese a la objetividad anhelada por Kant, encubre la más radical de las subjetividades porque se confía en cada persona la posibilidad de pensar como si se tratase de un legislador universal; siendo así, aun cuando cada agente pueda actuar con absoluta sinceridad, será definitivamente imposible arribar a condiciones confiables que sirvan de insumos para la configuración de un sistema moral homologado.

En la otra orilla del pensamiento ético, se encuentra el *subjetivismo* cuyos representantes abogan por la imposibilidad real de encontrar parámetros morales universales puesto que la ética debe ser vista como una opción de vida en la que cada persona se autoimponga unas normas de comportamiento a fin de alcanzar su autorrealización. No se trataría de cualquier norma, sino de aquellas que el individuo tenga la posibilidad racional de asumirlas como un medio para alcanzar una plena satisfacción en su vida. En este sentido, la única ética posible es la que emana del pensamiento individual y del sincero compromiso con uno mismo, y con la comunidad de hacer el bien y evitar el mal, de acuerdo con lo que cada uno entienda por ello en virtud de sus concepciones personales y sociales. Vygotsky, desde su influencia marxista a las ciencias de la educación demuestra la forma cómo la sociedad va estableciendo valores que terminan por interiorizarse de tal forma, que llegan a ser asumidos como objetivos y naturales con lo que en gran medida condiciona la estructura mental individual (Wertsch, 2013).

Desde esta perspectiva las proposiciones valorativas que integran el pensamiento ético no son ni verdaderas ni falsas, sino válidas o aceptable desde el punto de vista del consenso intersubjetivo (Habermas, 1994). Pese a ello, el subjetivismo moral no implica que todo comportamiento puede ser considerado válido, sino que cada uno debe actuar conforme a lo que considere correcto, sin perjuicio de algunas consideraciones muy generales que por ser tales pueden extender su nivel de consenso, como aquel precepto que obliga a que ante cualquier circunstancia, la persona evite *hacer daño*.

Lo cierto es que los valores objetivos no existen, porque no constituyen elementos constitutivos del mundo. Los naturalistas se equivocan al buscar a la ética en la esencia humana puesto que los preceptos morales, por ser una construcción cultural son artificiales, tanto es así que como lo ha expuesto (Nietzsche, 2014) y (Freud, 2006) la cultura tiene como objetivo principal la domesticación de los instintos que permite la vida en sociedad. Por el contrario, la ética es una construcción contra-natural y hasta anti-natural precisamente por ser prescriptiva de una conducta deseable; lo que nos permite concluir que si la ética existe es precisamente porque la conducta espontánea o *natural* de la persona no es necesariamente la más deseable a la luz de los principios hegemónicos y determinada cultura, observación aplicable también a disciplinas como el derecho en las que se busca intervenir en la actuación libre de los individuos a fin de armonizarlos con la libertad de los demás (Kant, 2014).

En definitiva, a partir de la configuración categorial de la ética es posible distinguir objetos de reflexión de primer y de segundo orden. Las disquisiciones de primer orden son aquellas que atienden al elemento conceptual sobre la

búsqueda de una teoría moral en abstracto, es decir fuera de cualquier contexto específico. Este es el ámbito de la *ética formal*. Por otra parte, estarían los objetos de segundo orden que se refieren a la decisión práctica, situada en el tiempo y en el espacio; por tanto, una situación en la que la persona está en una posición que exige tomar una postura concreta susceptible de ser valorada bajo parámetros de bueno o malo y gradualmente hasta lo mejor posible. Esta decisión casuística es parte de la denominada *ética material* (Makie, 2000).

En definitiva, las posiciones desarrolladas en la introducción a la cuestión que nos ocupan, son parte de la *ética formal* puesto que su principal objetivo radica en desarrollar una teoría general que guíe al comportamiento humano bajo cualquier circunstancia y dentro de cualquier contexto cultural y social. La *ética material* consiste en la aplicación concreta y situada de los parámetros formales, como respuestas racionales ante circunstancias dadas.

2. La subjetividad de los valores. La objetividad un problema irreal.

En el acápite precedente hemos tratado de justificar una posición filosófica que asume una postura subjetivista de la ética, evidenciando los problemas conceptuales y epistemológicos que le resultan infranqueables a las posiciones objetivistas si se las observa desde una perspectiva denominada por los parámetros de la ética formal. No obstante, desde la visión de la ética material, el objetivismo plantea el problema de la imposición intolerante de una doctrina por considerarla única e incuestionable.

El idealismo platónico señalará como errores a todos aquellos principios morales que contradigan a las enseñanzas del filósofo, de la misma forma que el cristianismo o el Islam (Cukar & Zabaeta, 2015) se han involucrado en guerras a sangre y fuego a fin de convertir o eliminar a los librepensadores, tachados como infieles o herejes. Desde este enfoque, el objetivismo moral nos conduce por caminos de verdades externas al hombre, únicas y eternas; es decir, anteriores a cualquier forma de existencia humana, pero que pueden presentarse como justificaciones mañosas para reprimir al otro desde un absoluto indemostrable y para algunos, inexistente.

Contrariamente a posturas impositivas de la moral, el subjetivismo comprende que los valores que configuran los sistemas éticos son producto de consensos y adaptaciones culturales; es decir, son construcciones creadas por el hombre desde una cosmovisión particular que se incorporan progresivamente al patrimonio cultural de los pueblos por espontánea adopción o imposición no violenta, como sería el caso de los valores propios de una economía neoliberal consumista y globalizada con los que se podría comprender la postmodernidad (Vattimo, 2006; Fromm, 2015; Dussel, 2016; Gandler, 2009). Lo cierto es que, al hablar de valores éticos aludimos a proposiciones directivas (hipotéticas) y prescriptivas (categóricas) que guían una conducta y la hace merecedora de reconocimiento o reproche, en lo individual, social y hasta en el ámbito de la juridicidad penal.

La ética se presenta como una actividad racional en el sentido que al provenir de la conducta libre del ser humano ésta puede ser motivada y explicada en cuanto a sus motivaciones y objetivos perseguidos. De modo que, a diferencia de conductas descriptivas expuestas desde el

objetivismo, el escepticismo moral atiende a una dimensión valorativa de la conducta que no se desprende del hecho, sino de la subjetividad intencional del agente actuante.

Los hechos no son moralmente buenos, ni malos porque se dan sin contemplación alguna y sin ningún respeto a parámetro alguno sobre el bien y el mal; lo que realmente es valorable éticamente es el acto humano dotado de libre albedrío, intención y anhelos de hacer el bien o el mal. Esta valoración, por supuesto no es objetiva ni universal, sino situada y circunstancial como podría observarse por ejemplo en actos como las relaciones homosexuales consentidas que en determinado momento e inclusive actualmente, en algunos contextos culturales son consideradas una aberración, una enfermedad, una perversión y hasta un delito; en tanto que en sociedades más liberales, el ejercicio del derecho a la libertad que tiene la persona para decidir sobre su sexualidad es respetado y merecedor de cualquier tipo de abstención de conductas prejuiciosas.

En consecuencia, la objetividad moral constituye un problema sólo en sentido formal, más no en sentido real, material o sustancial. En el primero de los casos, lo es porque podrán hacerse muchas discusiones para analizar, comprender y criticar sistemas de pensamiento ético a fin de identificar sus inconsistencias y trabajar propuestas alternativas más depuradas. Sin embargo, desde el punto de vista real, no constituye problema alguno, porque la ética en sentido práctico atiende al autogobierno de cada individuo en función de principios libremente adoptados como imperativos necesarios que le dan sentido a la vida por conducir a la persona hacia su plenitud como ser humano (Schopenhauer, 2008).

Evidentemente, determinar cuál es la plenitud de vida para cada quien, será un trabajo de reflexión íntima, imposible de imponerse a los demás, salvo por la vía de la persuasión metódica y pacífica. Todo esto se debe a que la ética, para ser tal exige convicción y la adopción de decisiones racionalmente motivadas, a la vez que se presenta como un llamado a la acción coherente y consciente de un propósito válido y valioso para nuestra existencia y nuestra búsqueda de la conservación, la sabiduría y la trascendencia.

En suma, la objetividad no constituye un problema ético, porque la conducta genuinamente moral es de motivación interna e individual; tampoco lo es en función de las consecuencias deseadas por el agente que actúa y que ha de valorarlas internamente, a la luz de un sistema de principios libremente incorporados por convicción o tradición a acervo mental. No obstante, y sin perjuicio que el *consecuencialismo* será abordado en un acápite posterior, ha de advertirse que la conducta moral se encuentra en el medio entre sus motivaciones y sus consecuencias deseadas y conseguidas, tema al que nos referiremos en adelante. Pese a todo ello, el objetivismo presenta problemas apasionantes para ser dilucidados en la esfera de los teórico y abstracto.

3. El significado de bueno en contextos morales.

Según lo sostenido en el acápite precedente, lo ético se relaciona con lo bueno, lo justo, lo debido en el sentido de buscar el camino hacia la plenitud personal, en función de conductas autoimpuestas. Bajo este contexto, se llegó a la primera conclusión según la cual aquello que podemos pensar como moral no constituye un elemento natural y objetivo, sino que se trata de una construcción racional, de impronta

cultural y por tanto subjetiva, susceptible de reformulación y crítica, tendiente a su dinámico perfeccionamiento.

Siguiendo esta línea de pensamiento, es posible conocer varios enfoques en los que la idea sobre “lo bueno” puede alcanzar una fisonomía distinta, aunque en ningún caso contrapuestas. Se dice, por ejemplo que lo bueno es aquello que ha de producir placer intenso y prolongado en el tiempo. Desde esta perspectiva, cabría reflexionar conforme lo realizó la filosofía helenística sobre aquellas actitudes y acciones que pueden proporcionarnos una existencia feliz, libre y satisfactoria. En el caso del epicureísmo, por ejemplo, la felicidad equivalía a la ausencia de dolor, por lo que se aconsejaba a las personas a evitar todo tipo de exceso carnal puesto que si bien la gula o el sexo eran fuente de intenso placer inmediato, el abuso de ello conllevaría necesariamente a la enfermedad y al dolor; aunque su ausencia, también sería fuente de displacer. Así, la comida y el sexo serían placeres de alta intensidad, pero de cortísima duración (Cardona, 2015).

Schopenhauer (2008) reflexiona también sobre el *arte del buen vivir* y aconseja a llevar una vida retirada, sin más propiedad que la necesaria para satisfacer las necesidades naturales puesto que un exceso de propiedad, contrariamente a lo que podría pensarse desde la superficialidad, lejos de ser la fuente del placer y de la seguridad, nos conduce a la intranquilidad por conservar los objetos, evitar su deterioro, evitar el robo, reconocer las amistades sinceras de aquellas movidas por el puro interés entre otros tantos aspectos. De esta manera, la propiedad es fuente de placer de corta duración y de mediana intensidad. Sin perjuicio de ello, nuevamente nos encontramos ante una visión subjetiva puesto que aquello que produce placer implica preferencias y, como tal, a decisiones individuales.

Otro enfoque para el concepto de “bueno” refiere a aquello que consideramos *lo más evolucionado*. Sin perjuicio de ello, esta posición nos conduce hacia una concepción lineal del proceso evolutivo, sin considerar que de acuerdo con los determinados contextos, la evolución de algo o de alguien, puede ser apreciada como involución o hasta como decadencia desde otros contextos sociales y culturales. Para un conservador, las sociedades evolucionadas serían aquellas que han sido capaces de mantener sus tradiciones casi inalteradas y maduras; en tanto que para sectores progresistas, la evolución está precisamente en el abandono de esquemas que tradicionalmente han sido vistos como mecanismos de opresión y dominación por parte de las élites que se reúsan a ver disminuidos sus privilegios. Evidentemente, y una vez más nos encontramos en una posición de decisión subjetiva que respalda nuestra posición inicial.

Siguiendo con esta línea de pensamiento, junto con Nietzsche podemos significar a *lo bueno* como aquello que resulte más apto para una finalidad que se le asigna. Para el filósofo nihilista, lo bueno nada tiene que ver con la bondad (2007), sino con la autorrealización de la *voluntad de poder* (2011) que no está disponible para todos los seres humanos sino precisamente para aquel que puede elevarse por encima de los demás como el *superhombre* (2012), por medio de la sublimación de sus instintos de conquista y dominación.

Otros enfoques como aquellos emanados del giro lingüístico de la Filosofía, como la denominada teoría de la acción comunicacional, del postmarxismo de Habermas (1994), considerarían *bueno* a aquello socialmente aceptado. Desde este enfoque, la cultura dominante es la encargada de establecer los parámetros de legitimidad de las normas que valoran la conducta a fin de encasillarlas en obligatorias,

permitidas o prohibidas y elevarles a niveles de legitimidad jurídica mediante normas dotadas de poder coercitivo que garanticen su cumplimiento y sanción ante una eventual inobservancia. La visión de Habermas debe comprenderse desde su concepto de *verdad consensual*, a partir del cual es posible comprender la consagración social de principios basados en el debate público que reivindica anclajes culturales, históricos y contextuales, para ser reinterpretados de acuerdo con las exigencias de la coyuntura.

Bajo este parámetro de comprensión, la *verdad consensual* de Habermas se enlista en el subjetivismo moral puesto que, al igual que Foucault (1996), presentan una posición constructivista de la realidad social en la que los valores no preexisten a la sociedad puesto que es ella misma la que los va construyendo, sobreponiendo, afinando o abandonando de acuerdo con las dinámicas propias de cada cultura y las experiencias existenciales que exigen respuesta racionales, ante sucesos humanos susceptibles de valoración ética.

Baruch Spinoza, autor panteísta de filiación protestante, entiende a “lo bueno” como aquello que se encuentra en armonía con la naturaleza, asumiendo junto con racionalistas como Descartes o Leibniz para quienes la normatividad del mundo y de la vida humana. Por consiguiente, proviene del *logos creador* que al imponer dinámicas al mundo estableció los cánones de la plenitud, del comportamiento que nos conduce a ella, así como nos ha dotado de razonamiento para evitar relacionarnos con entes que tiendan a nuestra ruina física y existencial (Deleuze, 2009). Desde este punto de vista, y dado que para Spinoza, dios y el mundo son una misma cosa puesto que los entes que integran su creación son manifestaciones parciales de

la divinidad cuya suma total le resulta equivalente. Spinoza plantea una posición objetivista, aunque ciertamente menos radical desde el punto de vista de la obligación que podría provenir de autores utópicos como Campanella (2015) o Tomás Moro (1999), donde la imposición es la tónica común a estas perspectivas.

Sin perjuicio de lo expuesto hasta aquí, en contextos morales el reconocimiento de *lo bueno* dependería, ya no de una inteligencia impositiva desde fuera de la persona, sino a partir de las relaciones que se establecen entre personas de un mismo tejido social. Si esto es así, será malo aquello que produzca daño innecesario, deliberado y desproporcional al otro, criterio que utiliza el Derecho Internacional Humanitario o derecho de la guerra en cuanto limita los objetos de hostilidades a combatientes y a bienes de utilidad militar exclusivamente, sin perjuicio de utilizar la denominada *cláusula Martens* por la cual ha de tratarse con humanidad a cualquier persona inclusive al enemigo que ha sido anulado desde el punto de vista militar (Kalshoven & Zegveld, 2003). En consecuencia, aparece el criterio de *bondad*, cercano al bendecir o *bien desear*, como un hacer el bien incondicionalmente al otro, o al menos no dañarlo en ninguna de las formas posibles, lo cual implica una conexión relacional y multidimensional entre seres que se afectan mutuamente.

Si aceptamos la última propuesta descrita, es decir, los efectos de la interrelación entre seres que se afectan de forma recíproca, nos es fácilmente identificable una dimensión objetiva de la ética por relacionarse con aquellos aspectos, generalmente biológicos, que nos permiten conservar la existencia o mejorar sus condiciones. De esta forma, asesinar sería el prototipo de lo malo en tanto produciría un daño irreversible para otro. Sin embargo, y como se ha tratado de

caracterizar, el asesinato resulta malo *prima facie* puesto que terminar con la vida del otro, bajo condiciones de necesidad por padecimiento o para salvaguardar la vida de otras personas podría dejar de ser un acto condenable, lo que relativiza también este concepto puesto que depende, en gran medida de sus condiciones y del contexto en el que se presente la situación.

En todo caso, aun cuando podamos reconocer un cierto grado de objetividad fáctica en la valoración ética de ciertas conductas, no resulta posible descartar la dimensión cultural y subjetiva, puesto que aun en casos extremos como el del asesinato o la violencia intrafamiliar el juzgamiento de la conducta depende de un análisis que interrelaciona deseos e intereses de los actores, a la luz de parámetros preconcebidos que se nos presentan con fisonomía de principios y que por el hecho de ser tal, obligan a una interpretación progresiva y gradual, en lugar de interpretaciones al todo o nada, que es la estructura típica de un juicio hipotético.

En tal virtud, la ética es capaz de combinar elementos tanto *funcionales* como *egocéntricos* (Mackie, 2000). Los segundos, porque constituyen derivaciones subjetivas formuladas en clave de deseos e intereses que son avalados moralmente por principios socialmente adoptados y aceptados como valiosos y relevantes para la convivencia pacífica y la cohesión social. Sin perjuicio de ello, los elementos funcionales actuarían como complemento necesario a los deseos e intereses, porque establece el camino hacia su consecución lo cual es indispensable para esta rama de la reflexión filosófica, pues precisamente la ética no puede agotarse en el mundo de la teoría o la retórica, sino que está llamada a descender a fin de convertirse en pura actividad puesto que el juzgamiento moral no puede dirigirse hacia lo

que se piensa, sino exclusivamente hacia lo que una persona efectivamente hace.

Bajo este marco, la intención y la libertad de la persona se presentan como condiciones necesarias para la valoración moral de la conducta humana. Podríamos decir entonces que lo bueno puede ser definido como aquel acto que es concebido libremente por una intención guiada por principios racionales del bien y que se dirigen a potenciar lo valioso. Comprendemos que este esbozo de definición está plagado de indeterminaciones, pero esta situación es inevitable debido a la naturaleza subjetiva de la ética, que nos obliga a *operativizar* definiciones (Sartori, 2011) indeterminadas por medio de cánones culturales, contextuales y personales que le concedan una interpretación valorativa a la conducta humana.

4. Referente a la universalización. La segunda fase de la universalización, su objetivo y razón.

La búsqueda de un conocimiento moral universal e inobjetable en cualquier tiempo y lugar fue una tarea iniciada por Kant, cuyo proceso culminó con la formulación de su conocidísimo imperativo categórico, que por el hecho de ser tal se convirtió en una obligación moral incondicional e inexcusable para cualquier persona en todo lugar. El imperativo categórico al que ya nos hemos referido en líneas previas, entiende que cada uno de nosotros, como seres libres y racionales, estamos moralmente obligados a actuar de tal forma que podamos desear que nuestra forma de conducta pueda ser adoptada como norma de acción universal. Pese a la objetividad perseguida por Kant, su formulación resulta tan amplia, vaga y subjetiva que contradice a su propósito

puesto que concede la posición de legislador moral universal a cada individuo, a sabiendas que cada persona responde a sus preconceptos culturales y familiares, así como a sus intereses y deseos, lo que nos devuelve al estado inicial.

Pese a las insatisfacciones que podría dejarnos el imperativo categórico kantiano por las razones señaladas, es posible rescatar de su postulado dos elementos de trascendental importancia. El primero de ellos tiene que ver con la universalización de los principios morales. Desde nuestra óptica, podríamos establecer una ligera precisión para aceptar la naturaleza universalizable de la moral, que no es lo mismo que su universalidad. Aquí la diferencia. Si decimos que un principio moral es universal, resultaría incuestionable e imperfectible puesto que ha sido válido desde siempre y lo seguirá siendo ante cualquier contexto cultural y espacial. Por el contrario, el hecho de ser un principio universalizable quiere decir que tendríamos la sincera intención de aplicar el mismo razonamiento ante la presencia de situaciones análogas. En este aspecto, la disposición de universalización de los principios sitúa la decisión en espacio y tiempo, sabiendo que no se trata de principios definitivos e inmutables sino perfectibles por ser derivación de decisiones humanas capaces de cambiar, puesto que no son objetivamente universales sino que logran generalizarse por intervención directa de la intención que imprimimos a tales preceptos.

Desde la aptitud de universalización de los principios morales, la conducta moral obliga a la coherencia en los actos realizados ante situaciones similares. En este punto, y dado que ninguna situación es exactamente igual a otra, así como ninguna circunstancia es absolutamente contradictoria con otra; es importante establecer similitudes y diferencias, para así

clasificarlas entre aspectos esenciales o relevantes y elementos accidentales. La analogía es posible únicamente cuando los elementos similares son esenciales, independientemente que los elementos accidentales lo sean o no. En consecuencia, cuando una persona es impedida de ingresar a un restaurante por su forma de vestir, nos enfrentaremos ante una situación de discriminación, puesto que el elemento esencial está dado por el hecho de ser una persona, característica que comparte con todos los comensales. Por el contrario, la vestimenta es un elemento accidental, porque puede estar o no estar, sin afectar la naturaleza de la circunstancia. Siendo así, aquel trato diferenciado no puede justificarse puesto que se basa en una condición accidental a la persona y por tener como efecto la privación del ejercicio de un derecho.

Bajo estas circunstancias, habría una actuación discriminatoria cuando se niega una pretensión legítima a una persona, en función de elementos accidentales a su ser, como sería el caso de la raza, el sexo, la filiación política o el credo religioso. Por el contrario, un trato preferencial a una persona con discapacidad se justifica, no porque la discapacidad sea un elemento esencial al ser humano, sino porque la finalidad perseguida no es otra que equipararle en cuanto a la posibilidad de ejercer sus derechos. Las *acciones afirmativas*, en ocasiones impropriamente llamadas *de discriminación positiva*,⁴⁷ sostienen, por ejemplo, establecer cuotas mínimas de trabajadores con discapacidad para favorecer a su inserción laboral; bajo el entendido que su situación personal impediría o desfavorecería su contratación impidiéndole así ejercer un derecho humano.

⁴⁷ Desde la perspectiva del trato diferenciado entre personas, a la que nos hemos referido en líneas precedentes, la discriminación en sí misma es un trato peyorativo por lo que consideramos que en ningún caso podría haber un trato que siendo discriminatorio, pueda ser considerado como positivo.

En este orden de pensamientos, es posible y necesario hacer una distinción entre los que han de entenderse por igualdad formal e igualdad material. En el primero de los casos, se refiere de un trato igual para personas que se encuentren en la misma circunstancia, sin hacer ningún tipo de distinción; por ejemplo, si un estudiante ha sido promovido de grado académico por realizar un puntaje superior al setenta por ciento de la nota; todas aquellas personas que se encuentren en esta situación, serían promovidas y quienes no hubieren alcanzado tal puntaje, resultarían reprobados.

Este aspecto muy característico del principio de igualdad ante la ley en virtud del cual se prohíbe distinguir entre personas, sea para concederles un privilegio que debería generalizarse o un trato peyorativo que no podría adjudicársele a ninguna personas en condiciones normales. Junto a la igualdad formal, aparece la denominada igualdad material o en derechos; según la cual es necesario considerar las diferencias accidentales de facto a fin atender las necesidades específicas de una persona. De tal manera que se reconoce la especial situación de vulnerabilidad de ciertas personas como adultos mayores, niño, niñas y adolescentes, mujeres embarazadas, personas con discapacidad y se les otorga un trato diferenciado al de la mayoría de la población, pero no para tratarlos como inferiores; sino por el contrario, para que accedan a las condiciones necesarias para desarrollar su vida, lo más cercanamente posible al de personas que no presentan una condición de vulnerabilidad. Así, hemos pasado de la igualdad formal o ante la ley, hacia una igualdad material o en derechos.

Se trata de “universalizar los requisitos mediante los cuales se controla la conducta de varios agentes, tratando las diferencias puramente numéricas y constantes de nombre

propio como irrelevantes” (Mackie, 2000, p. 101). Bajo este esquema, la sinceridad y la coherencia en lo que a la conducta moral respecta encuentra su primera fase precisamente en la imparcialidad de actuar, independientemente de las personas que se vieren involucradas en circunstancias análogas sobre las que ya nos hubiéremos pronunciado. De esta manera, si mi razonamiento está guiado por el afecto o desafecto que siento sobre una persona en particular, estaría obrando de forma inmoral puesto que actuar con dedicatoria respecto a alguien implicaría mi imposibilidad de desear la universalización de mi conducta, por estar desprovista de imparcialidad y buena fe respecto al agente pasivo. Así, la primera fase de la aptitud universalizable de la moral, se cumpliría siempre que estuviere dispuesto a aplicar la misma acción a cualquier otra persona, inclusive a aquellos seres a los que aprecio o sobre aquellos que podrían resultarme desagradables.

La *segunda fase* del principio de universalización de la moral exige establecer relaciones de alteridad, puesto que exige de mí que el acto que realizo respecto de otro sea de tal naturaleza que yo mismo estuviera dispuesto a aceptarlo, así como aplicarlo a cualquier otro. Al colocarme en la situación del otro, en esta segunda fase operaría la máxima según la cual no se debe hacerse a otro, aquello que no se desea que se lo hagan a uno mismo. Me imagino en los zapatos del otro, pero no renuncio a mis preferencias, ideales y valores, sino que observo la situación desde mi propio enfoque cultural, familiar y personal. Esta visión es útil y válida cuando los agentes en cuestión participan y se identifican con un mismo sistema de valores, pero resulta insuficiente cuando se trata de una relación intercultural en la que concurren varias cosmovisiones y racionalidades en las que la empatía puede ser muy difícil de comprender, porque exige de nosotros comprender sus principios, sus valores y

sus intereses, aun cuando fueren opuestos a los propios. Esto es lo que precisamente instruye la *tercera fase* del principio de universalización de la ética.

En la tercera fase, para actuar moralmente he de ser capaz de acercarme al otro; no solamente para tolerarlo sino para escucharle y comprenderle e intentar pensar como él, porque solamente así estaré en capacidad real de interpretar su conducta y valorarla éticamente desde un contexto valórico adecuado y no desde mis prejuicios culturales. Según este modelo, el agente que observa debería ser racionalmente capaz de adoptar momentáneamente sus gustos, intereses y preferencias, entiendo su racionalidad, su espiritualidad y el peso que estas variables tienen en su comprensión de la vida (Walzer, 2010). Evidentemente, no es posible comprender las agresiones terroristas en contra de occidente por parte de grupos musulmanes radicales, si no somos capaces de comprender la historia de sus pueblos, la misión trascendente que el Islam impone a sus fieles, así como las invasiones armadas de potencias como los Estados Unidos de América y Francia con fines geopolíticos, preventivos y de apropiación obscena de sus recursos naturales (Onfray, 2016).

En definitiva, las tres fases del principio de universalización de los elementos éticos estructurales, que permitirían realizar una valoración objetiva de la conducta propia exigen de nosotros adoptar una postura de sincera introspección a fin de conocer si estamos dispuestos a ser tratados conforme con nuestro propio ejemplo de vida que diariamente aplicamos en nuestra relación con los demás. Si pudiésemos ser sensibles a la posición ajena y sobre todo si estamos dispuestos, no solo a tolerar con indiferencia los puntos de vista distintos a los nuestros sino a comprenderlos, a participar de ellos y a profundizar en su cosmovisión antes

de juzgar a los otros, desde los parámetros establecidos por nuestros propios sesgos y prejuicios. Se trata pues, de defender nuestra identidad, enriquecerla, sin necesidad de sacralizarla e imponerla a los demás y sin esperar que otros renuncien a la suya (Schmitt, 2012).

5. El objeto de la ética y la diferencia entre problemas éticos y morales.

Uno de los obstáculos que identifica Husserl (2009) para que la Filosofía pueda alcanzar la dimensión de ciencia rigurosa; además del método, está la amplitud y generalidad de su objeto de estudio. A diferencia de las disciplinas que extraen un pedazo de la realidad para reflexionar y experimentar sobre ella, la Filosofía tiene como campo de reflexión a la totalidad de lo real. No hay campo del saber humano que no requiera de un constructo filosófico que dé cuenta de los fenómenos observados, así como es motivo de preocupación aquello que no es posible de ser apreciado por los sentidos, por ser objetos ideales u originales de la experimentación racional del mundo que busca ser explicado sin tener que recurrir a la fantasía.

En el caso del objeto de estudio que le es propio a la ética y a la moral, pese a que el habla popular tienda a confundirles y a referirse a ellos de forma indistinta, ambas ramas del quehacer filosófico atienden a dos dimensiones distintas de la vida humana, aunque ciertamente complementarias e interdependientes. En el caso de la moral, el objeto de estudio se centra en la identificación de aquellos principios generales válidos *prima facie*, que permiten valorar la conducta humana para calificarla de buena o mala. Desde esta perspectiva, la moral constituye

una disciplina teórica, ya que el debate filosófico se lo realiza en abstracto y tiene por finalidad la reflexión alrededor de principios con independencia de su aplicación real a una circunstancia en concreto.

La ética, por su parte, constituye una rama aplicada de la Filosofía, en tanto se remite al juzgamiento concreto de la conducta real de un agente. Se refiere de una disciplina práctica puesto que tendría como objeto de estudio la posibilidad de actuación consiente de la persona, con la finalidad de cumplir con los principios morales libremente adoptados por el actuante. Así, la ética no puede ser materia de reflexión metafísica sobre su validez, sino parte de un juzgamiento empírico de la conducta de una persona en contraste con aquellos preceptos que le resultan social o personalmente obligatorios.

Puesto que la moral no es algo natural, al filósofo no le corresponde descubrirla como ocurre con los componentes químicos de un objeto o la actividad de la física cuántica. Por el contrario, los principios morales deben ser establecidos artificialmente por el ser humano como un requerimiento que se deriva de la necesidad material de vivir en sociedad, así como de la necesidad inmaterial de darle un sentido a la vida. Los seres humanos, a diferencia de los demás animales, además de entrar en conciencia sobre su propio ser, tienden a interrogarse por el sentido de su existencia, cuando se da cuenta que ha llegado a un mundo al que no eligió venir, que ya está construido sin considerar sus preferencias y del que no es posible salir con vida, porque a la muerte solamente le ha de preceder la ausencia que implica la nada (Sartre, 2013).

El sentido de la vida humana, que es quizá el más importante problema de reflexión moral ha tenido una serie

de respuestas entre las que queremos referirnos a un sistema determinante para el pensamiento de occidente, así como un modelo representativo de las tradiciones más cercanas al hinduismo (Bielba & Zabaleta, 2015) y al budismo. En el caso de Aristóteles, el fin último que aglutina a todos los bienes de la vida humana es la felicidad. Para el discípulo de Platón, todas las ciencias y las artes son valiosas en tanto están dirigidas a un fin entendido moralmente como valioso. Por ejemplo, la medicina es valiosa, en tanto tiene por fin reestablecer la salud y la arquitectura, proporcionar viviendas dignas y estables. El fin de las artes será la experiencia estética y el de la economía, generar seguridad material para todos.

Todas estas disciplinas generan bienes parciales, puesto que atienden a aspectos específicos de nuestra vida. Sin embargo, todos estos bienes contribuyen parcialmente a conseguir la felicidad que es el bien en su plenitud. Ninguna persona puede ser feliz si no goza de buena salud, si no cuenta con seguridad y autodeterminación material, si no tiene una vivienda que le proteja de la intemperie, del disfrute estético y de todos los demás bienes que como seres humanos somos capaces de procurarnos, y para lo cual nos esforzamos a lo largo de toda la vida.

Aristóteles considera que la felicidad es posible de ser alcanzada por medio de la práctica de las virtudes como la justicia y la templanza, lo que marcaría la determinación de los principios morales que deben guiar a la conducta. Así también, Aristóteles asume el problema ético desde la perspectiva vivencial al explicar que la vida buena es posible de conquistar en el momento que la virtud se convierte en una práctica constante y consiente que llegue a encarnarse en la persona en forma de hábito, de ahí que la virtud es un conocimiento que se encuentra en la parte no racional del alma.

Lo contrario a la virtud, es el vicio que no es otra cosa que la misma virtud, pero llevada al extremo, de tal forma que los mismos principios virtuosos llegan a pecar en razón de su exceso o por su fisonomía de defecto. Así, la valentía que es una virtud, se convertiría en vicio cuando por exceso se convierte en temeridad, así como por defecto o ausencia, cuando observamos a alguien que por temor no es capaz de emprender ningún proyecto. Algo similar ocurriría con la generosidad que es una virtud que se encuentra en el punto medio entre el dispendio (exceso) y la tacañería (defecto). En tal sentido, las personas que persiguen la felicidad que es su fin más excelso deben conocer cuáles son las virtudes morales que conducen a ella; no obstante, de nada servirá alcanzar este conocimiento, si las virtudes no se practican puesto que solamente puede ser bondadoso quien tiene acciones conforme a la bondad, así como magnánimo aquel que actúa con magnanimidad (Aristóteles, 2010).

En el caso de las más importantes tradiciones filosóficas de oriente, el fin de la vida humana consiste en romper el círculo de nacimientos y muertes (reencarnación) para alcanzar la unión definitiva con la divinidad, de la que ha emanado nuestra alma inmortal. Para buena parte de estas tradiciones filosóficas, la purificación vital del ser humano se produce por medio del pago de la carga kármica generada en anteriores existencias y que arrastramos vida tras vida, hasta cancelar esa deuda cósmica por completo y fundirnos con la esencia divina.⁴⁸ Para ello, se recomienda mantener una dieta vegetariana, no ingerir alcohol ni drogas, la práctica de la meditación y el desarrollo de una vida moralmente intachable.

48 Nótese la similitud con la teoría platónica sobre la inmortalidad del alma, su naturaleza divina, su desprendimiento del mundo de las ideas perfectas y la necesidad de regresar a su morada original.

La deuda kármica que arrastramos es la explicación de nuestros infortunios presentes, por lo que se aconseja aceptar las desgracias con serenidad. Ha de notarse un cierto paralelismo con la Filosofía de la tradición del estoicismo, sobre la que no nos detendremos por haber sido desarrollada en el módulo dedicado al estudio de la historia de la Filosofía; sin embargo, cabe recordar la recomendación que refiere a aceptar sin inmutarse las desgracias de la vida así como mantener la serenidad ante las victorias y momentos de buena fortuna.

En esta brevísima caracterización de dos sistemas filosóficos es posible notar la forma en que la ética y la moral se edifican como disciplinas interdependientes dado que la segunda es la que le marca en sendero a la actuación humana, que constituye el objeto de reflexión estrictamente ético. Aunque, podemos notar que la moral, además de constituir una creación humana, se presenta como un desafío para todo ser racional, porque tiene como objeto principal racionalizar la conducta como elemento previo hacia la auto contención de los instintos naturales.

Puede decirse entonces que para nuestra reflexión actual, lo único *natural*, en sentido estricto es el instinto que debemos aplacar a fin de dirigir la conducta humana hacia una forma de comportamiento socialmente aceptada, que sea capaz de permitir la convivencia pacífica y la cooperación social que contribuya a la consecución de una mejor calidad de vida para todos, a la vez que favorece a la cohesión social (Bunge, 2009) que es un elemento de creación de lealtades al interior de un grupo humano, que genera un sentido de pertenencia del individuo hacia el colectivo. De ahí que no resulta exagerado sostener que es la moral aquella plataforma sobre la cual se crea la sociedad, como un sistema

de valores que configuran una cosmovisión determinada, que explica el mundo y le asigna normatividad y, que al ser compartida por los individuos, crea un sentido de identidad que se presenta como elemento fundacional y aglutinador de la sociedad (Freud, 2000).

En esta línea de pensamiento, cuando el individuo llega a sentirse parte de un colectivo por medio de la aceptación sincera de los principios que considera valiosos, al igual que lo hacen los demás miembros del grupo, nace para sí una conciencia de obligatoriedad que le obliga a adoptar un comportamiento conforme a lo socialmente exigible. De esta manera, el individuo acepta voluntariamente restricciones a su conducta por estar convencido que tales límites contribuyen a la realización de un bien que considera trascendentalmente bueno, importante y genuinamente valioso como tal. En este sentido, es posible distinguir junto a Mackie (2000) la distinción que existe entre una moral en *sentido amplio* que consiste en la libre aceptación de un sistema de principios considerados obligatorios y un modelo de moral en *sentido estricto* que atiende a la auto restricción de la conducta, cuando el impulso o la pasión pretende conducirnos hacia la contravención del principio.

En el conflicto que existe entre razón y pasión encontramos también uno de los problemas éticos más importantes y que han merecido respuestas distintas desde varias orillas del pensamiento filosófico. Con afán de resumir la controversia, puede decirse que conforme se explicó en la referencia a Aristóteles y a su *Ética a Nicómaco* (2010) lo primordial, en lo que a conducta conforme a los principios éticos está en la razón. Según él, la persona que conoce cómo debe proceder para alcanzar la felicidad, que es lo que ansía, educará su pasión de tal forma que convierta a la actuación

virtuosa en un hábito. Por esta razón, Aristóteles, *La Política* (2000) se detiene en la forma en la que los niños y jóvenes deben ser educados; de la misma forma que ve en las leyes una manera de educar a la sociedad.

Desde la esquina opuesta, David Hume (2010) y, posteriormente, el mismísimo Sigmund Freud sostendrán, contrariamente a lo expuesto por Aristóteles, que en realidad es la razón quien actúa como instrumento de la pasión puesto que ésta se sirve de la primera para satisfacer sus apetencias. De tal manera que lo primero que se nos presenta es el deseo, a partir del cual inicia nuestra reflexión intelectual sobre los medios y los instrumentos que necesitamos para procurarnos la satisfacción de tales anhelos.

Ahora bien, en cualquiera de los dos casos, la reflexión teórica sobre los principios que permiten valorar la conducta humana (moral) no es en sí misma, materia de valoración moral puesto que nadie es buena o mala persona, ni puede ser responsable por lo que piensa sino por lo que hace. La reflexión moral nos permite inferir sobre qué hacer, qué defender y qué condenar. No obstante, cuando el pensamiento moral, inmoral o a-moral se exterioriza es susceptible de auto valoración y de hetero valoración puesto que es la cultura dominante dentro de un grupo social determinado, la que impone el sistema de valores que son exigibles, aun bajo la amenaza de sufrir una pena, conforme ocurriría con aquellas normas morales que llegan a ser valoradas como norma jurídica, sea desde el punto de vista consuetudinario o por haber sido promulgada por autoridad competente (Bobbio, 2012).

Siendo así, entre la ética y la política existe una diferencia exclusivamente de grado puesto que, la primera

constituye la aplicación práctica de los principios morales en la esfera de lo individual; en tanto que la política consistiría en la aplicación práctica de los principios morales, pero desde una dimensión colectiva (Freud, 2007) lo que permitiría establecer también una distinción entre la autocensura ética y la censura colectiva que se ejerce por medio del Derecho. Ahora, la relación entre ética, política y moral resulta indeleble, aunque cada una de ellas cuente con un objeto de estudio que le es propio, aunque complementario e interdependiente con las demás.

6. El utilitarismo. La idea de lo útil y conveniente para los individuos y para la sociedad.

El utilitarismo es una corriente del pensamiento ético que abandona los grandes sistemas filosóficos para fragmentarse en decisiones que han de corresponder a cada situación en concreto. El pensamiento utilitario nacido de la pluma del británico Jeremy Bentham (1748-1832) acepta el postulado aristotélico según el cual, el fin que persigue incesantemente el ser humano es la felicidad. No obstante, el utilitarismo pretende evitar definiciones etéreas de felicidad. Para lograr este objetivo, los pensadores inscritos en esta línea de pensamiento tenderán un puente que identifique la felicidad con la utilidad. Así, el ser humano es entendido incapaz de alcanzar la felicidad en términos metafísicos, pero sí puede encontrar placer y bienestar en situaciones concretas que demanden del agente una decisión libre, racional y responsable.

Para el utilitarismo, la felicidad es interpretada de manera hedonista, es decir en términos de costo-beneficio, en términos de satisfacción y contención de los deseos

reprimidos. Siendo así, el utilitarismo presenta como única regla general, aquella que pudiere sintetizarse de la siguiente manera: *La decisión correcta en términos de utilidad es aquella que produzca la mayor cantidad de felicidad posible, al mayor número de personas.* Desde este enfoque, la decisión utilitaria nos obliga en cada momento a medir y valorar elementos cualitativos y cuantitativos. En el primero de los casos, hemos de diferenciar entre lo que puede considerarse un bien o resultado beneficioso, de aquellos que no lo son. Esta valoración implica una preminencia de la arbitrariedad subjetiva puesto que aquello que una persona podría comprender como un beneficio, para otras, podría resultar un perjuicio.

Nótese, por ejemplo, que el progreso en términos de expansión de capitales puede ser calificado como beneficioso para ciertos sectores de la población que entiende el progreso en términos de consumo; pero sería entendido como perjudicial, para sectores ecologistas y comunidades indígenas por alterar las condiciones de vida consideradas valiosas por estos grupos toda vez que una sobreexplotación de recursos naturales constituye la causa principal de la degradación de los ecosistemas.

La perspectiva cuantitativa de la decisión utilitaria presenta dificultades puesto que deja en manos del agente decisor la posibilidad de elucubrar, porque no cuenta siempre con información precisa sobre el número de personas que resultarán beneficiarias de la medida y, mucho menos ,contará con elementos de juicio sobre aquellos que no serán beneficiados y de quienes podrían ser afectados, puesto que como bien lo ha sostenido Hannah Arendt (1996), una vez que actuamos, dejamos de ser capaces de dirigir los efectos que esas decisiones producen porque dependen de variables

ajenas a nuestra intensión y control. Lo cierto es que cuando el agente decide cuenta con información insuficiente sobre las consecuencias cualitativas y cuantitativas de sus actos.

Por otra parte, los postulados utilitarios poco dicen sobre la posibilidad de postergar la satisfacción de los deseos presentes y sobre la necesidad de incurrir en conductas poco placenteras, con miras a la conquista de objetivos que el agente puede considerar de mayor valía, como la iluminación que ofrece el budismo (Rueda & Zabaleta, 2015) y que poco o nada tienen que ver con la utilidad material por la que el utilitarismo aboga. Siendo así, el elemento cualitativo de la decisión utilitaria tendría que clasificar los bienes perseguidos, en virtud de su calidad, intensidad y duración.

Para Schopenhauer, los placeres sensuales son los menos preciados puesto que si bien resultan ser los más intensos, son los menos elevados y duraderos. En exceso, estos placeres engendran dolor y el abandono de uno mismo, por lo que no pueden ser tenidos como beneficiosos en sentido estricto. Aquello que se tiene, produce placeres un poco menos intensos pero más duraderos que los placeres sensuales puesto que se encuentra placer en objetos que están fuera de uno mismo, pero que dan cierta estabilidad a nuestra existencia porque tienen cierto período de vida útil. Al igual que los placeres sensuales, los bienes materiales producen tedio cuando se los tiene en demasía, además de convertirse en motivo de intranquilidad debido a la necesidad de conservarlos y de evitar su sustracción por parte de terceros. Finalmente, los bienes del alma, que son aquellos que deben ser encontrados al interior de uno mismo, constituyen los placeres menos intensos, pero son los más gozosos y duraderos porque nos ofrecen paz interior y regocijo en algo

que es imposible de hurtar y que permanecerá con nosotros durante el tiempo que dure nuestra existencia.

Por su parte, Max Weber (2012) nos presenta un sistema ético basado en el capitalismo y las formas de generación y acumulación de la riqueza. El autor protestante se fundamenta en la parábola bíblica de los dones que un padre entrega a sus hijos y cuando ellos regresan a casa su padre les pregunta qué hicieron con aquellos recursos, reprendiendo al que dilapidó su riqueza, como a aquel que la guardó sin invertirla. La enseñanza de esta fábula, según el autor demostraría que las personas estamos ética y religiosamente obligadas a generar mayor riqueza que la que se nos ha otorgado, siempre que lo hagamos por medios nobles.

En el caso del Marqués de Sade (2011), de cuyo pensamiento se deriva el calificativo de sádico, propone una ética materialista con base en la recomendación hedonista de disfrutar de los placeres con astucia, para procurarnos mayor bienestar. Para este autor, los prejuicios morales nos conducen a la ruina porque nos niegan la posibilidad de disfrutar de los placeres que todos perseguimos sumiéndonos en el infortunio de no aprovechar a plenitud las oportunidades que la vida nos ofrece.

En cualquiera de los casos, dada la subjetividad que le es inherente, el utilitarismo termina por remitirnos a un egoísmo auto-referente (Sober, 1998) agotado en las fronteras del amor propio. El egoísta utilitario ha de pensar siempre en sí mismo y sus decisiones, por consiguiente han de estar guiadas por su propio sentido del bien y por la valoración auto referente de los que produciría el mayor placer, si estuviere en posición de destinatario de la decisión ética. Así,

la obligación de amar al prójimo como a uno mismo, o el no hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti, demuestran la auto referencia de la decisión y la imposibilidad del utilitarismo de actuar con alteridad; es decir, colocándose a sí mismo en el lugar del otro pero con la firme intención de entenderlo, desde su propio punto de vista, sobre lo cual ya nos hemos referido en acápite previos (Buber, 2013).

Por otra parte, el utilitarismo es también una corriente de pensamiento que reivindica la libertad del individuo a decidir por sí mismo y de buscar su propio bienestar. Pese a ello, John Stuart Mill hace notar que la disposición de aumentar la propia felicidad, no ha de fundamentarse en la reducción de la felicidad del otro y mucho menos, a costa de él. Los economistas han llamado una posición óptima en términos *paretales* u *óptimo de Pareto* a aquellas situaciones en las que se mejora la posición de alguna persona, sin afectar la situación de ninguna otra. No se trata de una búsqueda absoluta e ilimitada del beneficio personal puesto que, según lo ha dicho Kant en sus *Meditaciones sobre la metafísica de las costumbres*, una sociedad ha de buscar la forma de armonizar la arbitrariedad de uno, con la arbitrariedad de todos los demás.

Dentro de las posiciones descritas, es posible clasificar las visiones utilitaristas en dos ramificaciones. El *utilitarismo de las reglas*, que no es otra cosa que la necesidad de establecer los necesarios equilibrios cualitativos y cuantitativos en función del mayor grado de felicidad posible y elevarlo a la calidad de norma prescriptiva y vinculante de derecho. Junto a esta posición, aparece el denominado *utilitarismo de los actos*, que es aquel que se encarga de analizar la eficacia el efectivo acatamiento de las reglas dictadas según la perspectiva anterior. De esta manera, el utilitarismo trasciende desde

lo estrictamente ético y personal, hacia la esfera pública de la política y del derecho. No obstante, es precisamente esa traslación la que permite evidenciar sus más importantes falencias.

Una de las debilidades de la posición utilitarista está en su carácter procedimental, puesto que solamente nos informa sobre cómo decidir, pero en ningún caso nos aporta con la respuesta sobre qué decidir. Bajo estas posturas, bastaría cuantificar el número de beneficiarios de la medida por adoptarse para que quede plenamente justificarse. El problema del elemento cuantitativo de la decisión utilitaria puede ser medido actualmente, en perspectiva de derechos humanos que tienden a ser escudos de protección para los más débiles, desde el punto de vista político, económico, social y cultural (Ferrajoli, 2004).

Desde la perspectiva política, dentro de un modelo democrático, la aplicación de la regla de la mayoría, concede al grupo más populoso la legitimidad que necesita para decidir sobre asuntos que incumben a todos. Evidentemente, la posición dominante de ciertos grupos mayoritarios condiciona las decisiones políticas e inclinan la balanza a su favor, en ocasiones de manera definitiva. Así, desde un punto de vista utilitario, una sociedad podría verse avocada a decidir eliminar a cualquier persona que hubiere cometido un crimen, o que presuntamente lo hubiere hecho puesto que una decisión como tal generaría una percepción de seguridad y confianza para la gran mayoría de personas. En este momento, es donde las mayorías deben encontrar límites en los derechos de las minorías y sacar de la esfera de *lo decidible* a aquellos elementos que por implicar ataques directos a la dignidad humana, no pueden estar sujetos a las variaciones coyunturales del espectro democrático (Ferrajoli, 2010).

Pese a ello, el utilitarismo no está definitivamente reñido con la teoría de derechos humanos. Es posible que el criterio de utilidad pueda ser traducido a términos de derechos, con lo que la arbitrariedad del agente decidor quedaría ciertamente limitada. De esta forma, si la felicidad y la vida buena consisten en ejercer a plenitud los derechos reconocidos en la esfera de lo individual y de lo colectivo; la valoración de utilidad consiste en lograr que la mayor cantidad posible de personas que por ciertas condiciones de hecho no están en capacidad de ejercer por sí mismas sus derechos, logren hacerlo por medio de la intervención política del Estado o de cualquier otro tipo de organización colectiva.

Evidentemente, y volviendo a Mill, la satisfacción de derecho de unos no puede implicar la suspensión o eliminación de derechos de otros, salvo que existe un conflicto real entre derechos reivindicados por titulares diferentes; momento en el cual, se ha de aplicar el *principio de proporcionalidad* (Sanchís, 2009) que implica que la decisión de priorizar un derecho sobre otro debe ser guiada por una regla, según la cual se ha de aplicar una medida que satisfaga en la mayor medida de lo posible aquel derecho en la circunstancia concreta resulte ser más importante; a la vez que se afecte, en la menor medida de lo posible al derecho derrotado en esta ocasión. Así, quien decida bajo este principio, ha de justificar la medida en términos de *legitimidad* (defensa de principios y derechos), *idoneidad* (capacidad técnica para lograr el resultado esperado) *necesidad* (la inexistencia de otra medida que siendo legítima e idónea a la vez, pueda ser menos gravosa o restrictiva para el derecho que cede, ante la investidura del otro derecho).

7. *El consecuencialismo y deontología. La divergencia inevitable entre la deontología y el consecuencialismo.*

Nos referíamos al atender la cuestión anterior al utilitarismo como una postura ética que aconseja tomar las decisiones que previsiblemente pudieren favorecer, en la mayor medida de lo posible, a la mayor cantidad de personas. Desde esta visión, decíamos que el utilitarismo se presenta como una posición ética consecuencialista puesto que enfoca la valoración de la conducta por los efectos que produce, con independencia de los medios a ser utilizados.

Frente o en oposición a esta postura consecuencialista del utilitarismo, aparecen las posturas deontológicas, para quienes lo que debe atenderse al momento de valorar la conducta propia o ajena, es la relación armónica que el acto humano tiene con principios generales, estables y válidos *prima facie*, que funcionan como guías rectoras hacia el camino del bien que es el horizonte en el que se fundamenta cualquier razonamiento y justificación de la conducta. En consecuencia, el deontologismo buscará principios válidos de manera general y abstracta, desconfiando del consecuencialismo que iría adoptando decisiones *ad hoc* para cada situación, para cada momento y para cada persona en particular.

El *deontologismo* atenderá a parámetros anteriores al acto humano, a partir de los cuales se podría calificar silogísticamente si se trata de una conducta buena o mala. Por el contrario, el *consecuencialismo* atenderá a aquellos sucesos que se producen con posterioridad a la ejecución

del acto y como efecto de ella. Así, el deontologismo valorará la intención con la que actúa el agente, en tanto que el consecuencialismo, juzgará los resultados y no los medios empleados para ello. Desde este punto de vista, se nota que para el ontologismo, los medios empleados también son parte de la valoración conductual, en tanto que para el consecuencialismo utilitario los fines serán los elementos relevantes toda vez que esta posición busca la utilidad, en tanto que el primero persigue la consecución del bien, sin más.

Debido a los principios y a las reglas que rigen a estas doctrinas en pugna, se puede decir que el *utilitarismo* tiende a la optimización gradual y progresiva de las consecuencias que produce, debido a la maximización de la felicidad que promueve en sus planos cualitativos y cuantitativos. Por el contrario, el consecuencialismo complementa sus postulados con reglas secundarias, que por tener una estructura hipotética solamente pueden ser acatadas o incumplidas totalmente, sin posibilidad de gradación. La estructura hipotética de este tipo de reglas consiste en estar compuesta por dos elementos: el primero de ellos, se basa en un presupuesto de hecho; y el segundo, es un componente que prevé una consecuencia ante la verificación o no del presupuesto de hecho. Por ejemplo, si la disposición establece que todas las personas debemos contribuir con nuestra sociedad por medio del pago oportuno de impuestos, de acuerdo con los ingresos obtenidos; una persona viola totalmente esta disposición en caso de abstenerse de proceder al pago de la obligación tributaria en la fecha límite prevista para el efecto.

La discordia entre estas posturas se da en tanto el deontologismo ha de buscar el bien, de manera incesante y

con independencia de los resultados que puedan obtenerse, bajo el entendido que la conducta humana debe ser valorada por su sincera intención aun cuando se produzcan efectos no deseados por el agente que se ve imposibilitado de controlar todos los aspectos circunstanciales sobre los que no puede tener dominio. Por su parte, el consecuencialismo se presenta extremadamente pragmático porque asume que de nada sirven las buenas intenciones, si los resultados son desastrosos. De esta forma, el consecuencialismo entiende que el camino hacia el infierno está empedrado de buenas intenciones; en tanto que el deontologismo, asumirá la misma metáfora para expresar que el camino al cielo, en ningún caso podría estar pavimentado de protervas intenciones (Mackie, 2000).

Sin perjuicio de las evidentes diferencias que separan a estas posturas éticas, cabe señalar también un par de elementos distintivos de cada una de ellas, a fin de aportar a una caracterización más precisa; así como, estableceremos algunos de los aspectos que pueden acercarnos, con lo que terminaremos este análisis. Desde la esfera del deontologismo es posible observar que esta perspectiva del comportamiento ético permite establecer espacios para el *altruismo autorreferente*. Toda persona que cree con sinceridad en los principios básicos que guían su comportamiento se verá tentada en aportar a generar las condiciones que permitan la universalización de tales principios por medio del convencimiento de los demás. Así, si se aprecia la bondad como un principio ético, quien pretende seguirlo ha de ser compasivo con todos. No obstante, la forma de hacer el bien será autorreferente puesto que cada uno desearía lo mejor para los demás, pero siempre desde la propia perspectiva del bien y la virtud que embandera como propia.

En el consecuencialismo es necesario considerar que las acciones humanas producen generalmente más de una consecuencia, de tal forma que bajo determinadas circunstancias, la persona es capaz de predecir efectos principales que controla y acepta como posibilidad, asumiendo así una posición de responsabilidad al respecto. Estas consecuencias pueden ser ajenas y hasta contrarias a su voluntad, cuando por ejemplo una persona tiene la intención de golpear a otra para producirle dolor leve y ésta al caer, muere.

Al respecto, la doctrina del Derecho Penal ha desarrollado categorías teóricas cercanas tanto al ontologismo como al consecuencialismo. En el primer caso, la teoría del *dominio del acto* sanciona la acción que se realiza con conciencia y voluntad, salvo que el agente hubiere desatendido un *deber objetivo de cuidado* que implica actuar con la necesaria diligencia y prudencia para evitar, en todo cuanto sea posible, que se produzca una consecuencia indeseable. El deber objetivo de cuidado resulta especialmente importante en el caso de personas que ejercen una calidad personal o profesional que le obligue a seguir protocolos especiales como el caso de un médico. De esta manera, cuando una persona que no es médico asume la atención de un herido en circunstancias de emergencia no se le puede exigir razonablemente que actúe como si fuese un profesional de la salud. En esta circunstancia, bastaría con verificar que la persona actuó de buena fe aunque por su ignorancia le hubiere producido una lesión al enfermo. Por el contrario, si la misma lesión la produce un médico por inobservar protocolos clínicamente establecidos será responsable por los daños causados y asumirá las consecuencias jurídicas previstas en la ley.

Desde el consecuencialismo, la dogmática penal ha desarrollado la figura del *riesgo permitido*. Esta teoría asume que no es posible para un agente controlar todos los efectos que producen sus actos, pero que su obligación moral y legal consiste en reducir, al máximo de lo posible el riesgo de ciertas actividades. Así, un conductor de un automóvil no puede asegurar que terminará su periplo sin sufrir ningún daño puesto que la actividad implica un riesgo que el conductor conoce y acepta al momento de colocarse detrás de volante. No obstante, está dentro del riesgo permitido cuando respeta los límites de velocidad y demás señales de tránsito. En consecuencia, si se produce un accidente, el agente no podría ser responsabilizado. No así, si el accidente se produce por impericia, imprudencia o negligencia del conductor, caso en el cual el conductor asumiría la consecuencia jurídica del acto, porque el riesgo que asumió, excedió el ámbito de lo tolerable.

Sin perjuicio de todas las diferencias señaladas, sobre todo partiendo del hecho según el cual lo bueno puede ser inútil y lo útil podría no ser bueno, de acuerdo con el sistema de principios morales que se usen; el consecuencialismo y el deontologismo pueden llegar a establecer un punto de encuentro conceptual. De esta manera, cuando el consecuencialismo elige el efecto que pretende alcanzar, está valorando positivamente aquel objetivo; de tal forma que cuando usamos criterios de bueno/malo, lo hacemos siempre con relación a un sistema de valores morales que conforman un modelo deontológico. Claramente, la valoración deontológica de las consecuencias generadas por el utilitarismo, para poder ser juzgadas requiere de contrastación dentro de un marco referente de principios morales; lo que hace que estas posturas encuentren espacios de diálogo desde el punto de vista ético, pero también desde una visión política puesto que ambas

disciplinas buscan la plenitud del ser humano, dentro de la esfera de lo individual; mientras que en la dimensión política persigue los mismos objetivos, pero desde una perspectiva colectiva.

8. *Algunos elementos para una moral práctica.*

Hemos sostenido a lo largo de esta sección, que la dirección que inspira a la moral no es otra que la consecución de *lo bueno*, aunque se manifestaba también la complejidad de este concepto ante la inexistencia de principios objetivos y universalmente válidos. Así, la ética busca transitar hacia ese ideal de vida buena en sentido bifocal. Por un lado, estaríamos frente al aspecto personal que determina los parámetros, elementos a considerar y las estrategias necesarias para alcanzar una vida plena, satisfactoria y feliz. La otra cara de esta misma moneda se centra en la vida en sociedad. Como parte de varios colectivos a los que pertenecemos y deseamos seguir ligados estamos llamados a adoptar cierto tipo de conductas aceptables en sentido de *utilidad general*, a fin de alcanzar la misma plenitud y felicidad pero para la sociedad en su conjunto. De ahí que, para Aristóteles la moral y la política comparten una misma matriz que las gobierna, especificando que sus diferencias son puramente graduales debido al número de personas que se ven afectadas en estas dos esferas de relevancia filosófica.

Lo cierto es que las esferas éticas, en lo personal, lo religioso, lo político, lo jurídico; en fin, en los aspectos inmateriales de la vida humana, la idea del bien y los principios que la componen adquieren definitivamente una concreción normativa en el sentido de establecer las reglas

que exigen un cierto comportamiento positivo o abstentivo por parte del agente, bajo amenaza de sufrir una consecuencia negativa, de distintas características.

Destacamos por supuesto que desde su plano normativo, la ética actúa al mismo tiempo como fin y medio. En el primero de los casos, la buena conducta es apreciada en sí misma y valorada por los demás, en tanto se prefiere convivir con una persona serena, pero activa, que con alguien extremadamente pasiva o agresiva sin auto contención. Por otra parte, según se dijo la conducta ética es un medio para alcanzar la realización óptima en la construcción del tipo de personas que cada uno quiere llegar a ser, porque lo considera el paradigma de la buena persona y de la buena vida; así como, el esplendor de la sociedad a la que cada uno se pertenece.

Dicho esto, puede notarse en las líneas anteriores una evocación al amor propio y al altruismo autoreferente, en términos de generosidad limitada que es un estado intermedio entre las dos categorías anteriores. Resulta franco decir que cada persona busca legítimamente su bienestar y la mejora continua de sus condiciones de vida. En consecuencia, el egoísmo no se presenta como una actitud reprochable, salvo que se sustente en el perjuicio o daño ilegítimo a los demás. Complementariamente, para alcanzar sus propios objetivos la persona que vive en sociedad ha de contribuir al grupo puesto que la acción colectiva genera mayor y mejor calidad de beneficios para quienes se congregan y colaboran en la labor de grupo. Sin duda, el trabajo personal no puede alcanzar los volúmenes y la excelencia que al que se podría aspirar con la colaboración intelectual y material de un grupo comprometido por el bien de todos (Buber, 2014).

Bajo el esquema descrito, la persona que se beneficia del trabajo colectivo ha de observar cierta conducta que lo mantenga ligado a él como integrante apreciado por todos. Siendo así, el altruismo, el socorro a los miembros más débiles o que se encuentran en situación de necesidad resulta beneficioso para quien recibe la prestación, pero también para quien presta su ayuda, porque está contribuyendo a la construcción de una sociedad solidaria de la que en un momento de necesidad propia, podría verse respaldado. De esta manera, se crean lazos fraternales entre los miembros del grupo y todo esto, en términos generales maximiza los estándares de felicidad en el grupo y en los agentes individualmente concebidos. En esta línea de pensamiento, ser buena persona es rentable desde el punto de vista deontológico, porque nos produce la satisfacción de considerarnos personas virtuosas; a la vez que resulta beneficioso, desde el punto de vista utilitario porque un miembro que está presto a colaborar y ayudar, recibe también mejor trato y aprecio por parte del grupo.

Avanzando en nuestro razonamiento, cabe aclarar que cuando nos referimos a grupo, no lo hacemos considerando a la sociedad como si fuese una sola masa; aquí hablamos de grupo en términos parciales. Así, aun asumiendo la ficción según la cual la sociedad sería equivalente a un solo grupo de personas, esta masa ha de subdividirse debido a que las personas presentamos la tendencia de agruparnos en estructuras sociales menores, que se integran alrededor de algún elemento aglutinador. De esta forma, cuando creamos una asociación de ganaderos, asumimos que además de la preferencia sobre una actividad productiva, lo que une a este gremio es la cooperación para alcanzar mayores y mejores niveles de producción y comercialización de productos pecuarios y maximizar sus utilidades y oportunidades de

mercado. Lo mismo ocurre con las asociaciones deportivas, filantrópicas, los partidos políticos, los sindicatos y grupos que se aglutinan alrededor de la defensa de algunos derechos como los de género, niñez y adolescencia o con fines de conservación ambiental.

Ahora bien, estas esferas de la actividad humana a la que cada persona se incorpora circunstancialmente como sería el caso de la cultura en la que nacemos, o por libre convicción como el caso de congregaciones religiosas o cámaras industriales; nos convierte en agentes que por el hecho de pertenecer a la asociación goza de ciertos derechos y privilegios, pero también de una serie de obligaciones. Así, al participar como militante de un partido político, adquiero el derecho de optar por una candidatura de elección popular o de influir en la decisión sobre la persona que ha de correr en las elecciones; a la vez que, adquiero el compromiso de aportar con tiempo y dinero a las actividades partidistas y acatar las decisiones adoptadas por mis copartidarios, aun cuando no las comparta, siempre que reconozca la legitimidad de la decisión adoptada democráticamente.

Al interior de las esferas en las que decidimos participar, por el hecho de existir un conjunto de personas guiadas por intereses personales y grupales que maximicen beneficios, se generan relaciones de poder y subordinación que originan conflictos potenciales puesto que se trata de la concurrencia entre personas libres e iguales, titulares de los mismos derechos y de las mismas obligaciones llamadas a colaborar equitativamente y recibir beneficios, cuando menos proporcionales a sus contribuciones.

Al interior de estos grupos, se maneja poder, conflictos, intereses y cooperación, dentro del marco de una

identidad que nos resulta común en términos generales pero que nos puede enfrentar en situaciones en las que intereses y derechos se encuentran en una situación de colisión concreta (Mackie, 2000). Así, la agrupación humana alrededor de fines, intereses e identidades constituye el elemento central para la comprensión de la naturaleza bifronte de la fraternidad, como principio clásico de la convivencia republicana. Por una parte, la fraternidad alude al amor entre hermanos en el cual las personas se saben leales a otras y esperan el bien por parte del resto. No obstante, la fraternidad evoca también al conflicto de sabernos libres e iguales y sin otra autoridad que la que libremente nombramos y sin más compromisos que los libremente adquiridos. Desde esta segunda visión, la fraternidad es el espacio de disputa de intereses embanderados por personas que no gozan de ninguna prioridad *prima facie* (Del Percio).

Uno de los aspectos socialmente conflictivos radica precisamente en la propiedad, que es una potestad de dominio sobre algo que oponemos al dominio de todos los demás. Desde la concepción individualista de la propiedad, solamente puedo saberme dueño de algo, en la medida en la que puedo disponer libremente del bien, así como negar el uso de terceros, de acuerdo con mis propios deseos e intereses. Al respecto, debe aclararse que la propiedad es un derecho natural, únicamente en el sentido de la aptitud de una persona a hacerse dueño de algo que le permita conservar la vida. Así, una persona es dueña del alimento que ha de saciar su hambre, del vestido que ha de protegerlo y de cualquier objeto que entra en su patrimonio en virtud de algún tipo de esfuerzo.

De esta manera, la propiedad individual debe ser reconocida, resguardada y satisfecha en la medida en que es

fruto del trabajo propio o del mérito. Siendo así, un grupo de manzanas silvestres inicia por ser propiedad de ninguna persona, aunque todos cuenten con la aptitud de apropiarse de ellas por medio del esfuerzo que implica escalar en árbol, tomar los frutos, arrancarlos, juntarlos y trasladarlos al lugar donde finalmente han de ser consumidos. Evidentemente, quien no se ha esforzado para la obtención del bien, salvo la buena voluntad de su propietario no podría acceder libremente a ellos salvo que compense, con otro bien libremente acordado. Así, el valor de los bienes debería estar fijado en relación proporcional con el esfuerzo que una persona o grupos de personas invierten para conseguirlo. Bajo este esquema, el dinero se lo emplea como forma efectiva, rápida y hasta exacta para asignarle un valor al trabajo por medio de fijarle un precio al bien, de tal forma que se promueven transacciones más ágiles.

No obstante, la sociedad capitalista y consumista en la que vivimos, delega en el mercado la posibilidad de fijar el precio a los bienes y servicios, lo que distorsiona la relación trabajo-valor puesto que será el sector social dominante quien señale cuáles han de ser las actividades más rentables, que coinciden generalmente a las propias no siendo siempre las más esforzadas. Por otra parte, pueden influir en la desvalorización de las materias primas que han de necesitar para elaborar los productos sobrevalorados que incorporan al mercado.

De esta forma, las personas que trabajan al amanecer recogiendo la basura de las ciudades, deberían estar entre las mejor remuneradas en virtud del esfuerzo y lo desagradable que resulta aquel oficio. En la relación que existe entre un ingeniero civil y los albañiles consistiría en una preminencia de la labor intelectual en el primer caso; y, en el segundo

caso, una preeminencia de la labor manual, por sobre la intelectual. Siendo así, resulta suficiente premio para el ingeniero el hecho de ocupar una posición de liderazgo y un trabajo mucho más confortable y satisfactorio, para que además goce de un acaparamiento groseramente inequitativo respecto de la paga.

Bajo este mismo esquema, en el que la sociedad ha de premiar al mérito de cada uno en la construcción de una mejor sociedad, resulta altamente cuestionable la legitimidad del derecho de herencia toda vez que, al igual que todos los demás derechos, también la propiedad debe extinguirse con la muerte. En la misma línea, no existe mérito alguno en ser hijo o heredero de una persona adinerada y, por el contrario, se trataría de una práctica que premia la holgazanería por parte de personas que tuvieron la suerte de nacer en familias acomodadas y que por ello, se creen exentas del deber de aportar con su trabajo a la sociedad; considerándose en muchos de los casos superiores al resto.

En definitiva, el manejo de la propiedad como institución social es un elemento básico en la construcción de una sociedad equilibrada. De este mismo razonamiento se desprendería la sanción y reprobación que ha de hacer la sociedad entera a las personas encontradas responsables de actos de corrupción o que lucran de la degeneración que fomentan en terceros.

Otro elemento esencial en la construcción de una doctrina moral práctica consiste en el tratamiento que se haga de la libertad. Decíamos anteriormente que la libertad, como cualquier otro derecho, no puede ser absoluta, puesto que una persona a la que se le confiera la potestad de hacer lo que se le venga en gana, reduce o anula la posibilidad de

ejercer sus espacios de libertad para las demás personas. Así, el abuso de la libertad es lo que precisamente resulta sancionado por el derecho penal. Asesinar deliberadamente a alguien, forzar a alguien a mantener relaciones sexuales o disponer de bienes ajenos es sin lugar a dudas un abuso del derecho a la libertad, que por sobrepasar los límites que armonicen la libertad de uno con la de todos los demás, termina por destruir la libertad de todos. De acuerdo con esto, las reglas de conducta buscarán limitar la libertad a fin de permitir la convivencia pacífica.

Un aspecto especial de la libertad consiste en la posibilidad de cada uno para asumir compromisos y limitar su libertad por propia decisión. Este aspecto es de vital importancia en lo que se relaciona con la buena salud de las relaciones al interior del grupo social puesto que el incumplimiento de los acuerdos, el deshonestar las promesas y la mentira genera escaladas de desconfianza y conflictividad. En una sociedad donde la gente no confía, la actividad conjunta se hace imposible y con ello se pierden los beneficios del trabajo colectivo. Siendo así, la honestidad se convierte en un bien que debe ser apreciado y resguardado desde el ámbito de lo individual, como de lo colectivo.

Según lo venimos sosteniendo, los límites a la libertad de acción individual responde a un interés por mantener la cohesión del grupo al que el agente se pertenece y a las libres decisiones de obligarse para con otros. No obstante, aparecen dos tipos de límites externos a la libertad de actuar. La primera, que debe ser considerada como ilegítima, es aquellos límites que se impone al individuo desde una perspectiva utilitaria cuando el beneficiario de esta acción o abstención y el agente que actúa no coinciden; y por el contrario, se limita a una persona para instrumentalizarle para favorecer a fines

que le son ajenos. Así, cuando la policía publica las fotografías de personas detenidas en el presunto cometimiento de un delito, comete una interferencia ilegítima en la privacidad de la persona puesto que se le hace asumir consecuencias violentas en su contra, solamente para favorecer a la necesidad de la policía para legitimar su actuación y el alto costo que representa su equipamiento en arsenal.

Ante esta posibilidad, aparece el paternalismo que consiste en suplir la voluntad de la propia persona, cuando ésta no está en condiciones de distinguir entre lo que le conviene y lo que podría destruirle. Se dice entonces que esta persona no está en capacidad de decidir por sí misma, y como tal se requiere de un agente externo que lo suplanta en la posición de decisión a fin de evitarle un daño. Por ejemplo, sería contrario a maximizar las genuinas libertades de un niño de cinco años, si se le permite elegir todos los días el menú que ha de alimentarle. Sin duda, el niño preferirá los dulces a las verduras puesto que su capacidad cognitiva actual no le permite discernir sobre lo que le conviene. En un caso como este, serán sus padres o cualquier adulto a su cargo quien ha de actuar, inclusive en contra de la voluntad del niño, pero siempre con la sana intención de beneficiarle.

En aquel sentido, entre la instrumentalización de una persona que no es capaz o que no se le permite decidir por sí misma y la intervención paternalista radica en determinar a la persona que resultaría beneficiaria, como sería el caso del carácter irrenunciable que tienen los derechos del trabajador. Una persona que le apremia la necesidad de trabajar podría verse dispuesta a renunciar a vacaciones, remuneración completa, jornadas razonables de trabajo con tal de llevarse algo al bolsillo; es por ello que, el derecho laboral a sabiendas que los empleadores están en la posición

de privilegio y que esto puede generarles incentivos para la opresión, se establece que todo acuerdo en contrario a los límites mínimos constitucionalmente establecidos, resultan ineficaces aun cuando consten en el contrato suscrito por las partes (Nino, 2014).

Nos quedaría por hacer referencia a la *virtud*, sobre la que no nos detendremos, puesto que ya nos habíamos referido al análisis aristotélico al respecto. No obstante, valga recordar que la virtud tiene la aptitud de ser reconocida por la sabiduría porque ella es capaz de reconocer el punto medio que se encuentra entre los dos extremos que se dan por exceso y por defecto de las facultades y de las pasiones humanas. De esta manera, una vez que el ser humano conoce el bien y se acerca a él por medio de la práctica de las virtudes, adecuará racionalmente su conducta a tales preceptos porque sabe que es lo que realmente conviene a su felicidad, que es su fin más elevado. Evidentemente, el psicoanálisis se mostrará en total oposición a este precepto, debido a que los estados mentales están determinadamente condicionados por pulsiones que escapan de la voluntad, y en ocasiones hasta del control del individuo que puede dejarse poseer por ellas y actuar con consecuencia. No profundizaremos al respecto, puesto que es un aspecto tratado con mayor detenimiento en el apartado que se dedica al estudio de la filosofía de la mente.

En suma, una moral práctica es tal, en cuanto responde a la pregunta ¿qué clase de persona, padre, hijo, amigo, compañero, profesional o ciudadano quiero ser? Esta interrogante se complementa indefectiblemente con la cuestión que alude a ¿cómo podré acercarme a este ideal que asumo bueno y valioso para mí, para los que me rodean y para la comunidad a la que me pertenezco y de la que he recibido todos los medios para ser lo que soy?

Esa plenitud de vida, en las diferentes esferas en las que nos vemos involucrados es lo que nos llevará a adoptar una moral que supere a las propuestas meramente contractuales, que se basan en un acuerdo, pero que desatienden en contenido material de dicho consenso. Así, se trata de esbozar una propuesta que nos conduzca hacia una moral fundamentada en derechos, deberes, compromisos, reglas y responsabilidades para con uno mismo, para con las demás personas, para con las demás seres que habitan este mundo y para con el planeta mismo.

9. El determinismo, responsabilidad y elección. La regla estricta de la responsabilidad.

La acción desarrollada voluntariamente por una persona es la única forma de acto susceptible de valoración ética, y de ser merecedora de reproche o alabanza. Esto es así, porque los constructos sociales normativos como la ética, la religión, las normas sociales o el derecho establecen sistemas de reglas cuyo cumplimiento requiere de la elección de la persona que conoce la prescripción, se sabe obligada a su cumplimiento, pero a su vez cuenta con la posibilidad fáctica de actuar de manera contraria puesto que siempre se cuenta con un grado de libre albedrío que genera la posibilidad cierta de revelarse ante la obligación o prohibición externa. Así, y dado que los movimientos propios nos responsabilizan por depender estrictamente de nuestra voluntad, Sartre llegará a la conclusión que el “hombre está condenado a ser libre”.

En este estado del trabajo, vuelve a ser importante la clasificación entre hechos y actos puesto que los primeros escapan del control de la persona y, como tal, no pueden ser susceptibles de la imputación que genere responsabilidad.

Cabe la aclaración que los hechos no corresponden únicamente a eventos propios de las fuerzas de la naturaleza, existen también hechos humanos que implican movimientos motrices de una persona, pero que por ser efectuados sin voluntad, no pueden ser susceptibles de reproche ético. Por ejemplo, una persona que padece epilepsia no puede ser responsable por los daños o las lesiones que puede causar a un tercero durante un ataque. Igual razonamiento cabe para personas dementes, personas que ejecutan movimientos bajo estado de hipnosis o niños cuyo grado de inmadurez no les permitiere discernir sobre su actuación y las consecuencias inmanentes a sus movimientos.

Podría identificarse una ausencia de acto, y la consecuente imposibilidad de responsabilizar en alguien cuando las circunstancias la han obliga a actuar instintivamente para salvaguardar su propia vida. Un ejemplo de ello ocurriría, si una persona es atacada con un arma blanca y ante tal evento acciona un arma de fuego, produciendo la muerte del agresor. Ante tal evento, no sería posible culparle de homicidio puesto que su instinto de conservación fue determinante en la escena, y como lo expuso Spinoza "... cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser" (1980, Proposición VI).

Caso parecido se identifica en el denominado *estado de necesidad*; según el cual, una persona realiza un acto, que bajo condiciones normales sería reprochable, pero que la circunstancia en la que se encuentra le permite y hasta le obliga a violar la regla estándar. Por ejemplo, bajo condiciones ordinarias ninguna persona está facultada a ingresar sin permiso en la habitación de otro. No obstante, ante un incendio la persona está moralmente obliga a irrumpir en el dormitorio para salvar la integridad de otra

persona que yace inconsciente en su interior. En casos como estos, la persona que desacata la regla general de abstenerse de violar la intimidad de otra, se ve moralmente obligada a actuar de forma contraria a la regla general, bajo la amenaza de considerarse reprochable su inacción debido al contexto que se le presenta.

Sin pretender agotar los casos en los que la persona por falta de voluntad no puede ser responsabilizada por sus actuaciones aparece también el cuestión de una eventual actuación condicionada por la rabia o locura transitoria, desencadenada por un evento de tal impacto psicológico en la persona que lo experimenta que genera la pérdida de control sobre sí mismo, convirtiéndole en una máquina irreflexiva de destrucción. Para exonerar de responsabilidad a una persona que reaccionó cegada por la rabia, es importante saber si de acuerdo con el contexto real aquel impulso fue irresistible o incontrolable, al igual si una actuación contraria resultaba imposible, debido a condiciones externas e insuperables.

Es posible que un padre de familia al conocer que su hija de ocho años de edad fue abusada sexualmente por su vecino se vea invadido de rabia y actúe violentamente y se le exima de responsabilidad en virtud de shock que experimenta. En el caso de la fuerza irresistible, si regresamos al ejemplo de la habitación en llamas en la que la persona que ingresa a la vivienda tiene la obligación de socorrer a quien yace inconsciente en el piso, se viere impedida de actuar puesto que las llamas han alcanzado volúmenes tan importantes que resultaría imposible ingresar al lugar sin poner en serio riesgo su propia vida. En este caso, la omisión del agente no puede ser reprochable porque a nadie se le puede obligar a que ejecute actos de heroísmo.

Podemos llegar así a un primer acercamiento a la denominada *regla estricta de responsabilidad* en la que la voluntad de actuar y el dominio que una persona tuviere sobre las circunstancias que constituyen variables de envergadura para determinar la responsabilidad del agente. La intencionalidad corresponde a un aspecto fáctico y psicológico; no obstante, la capacidad para discernir sobre cómo se debió actuar y la decisión de conducirse conforme al mandato es una cuestión que ingresa dentro de la esfera de la valoración moral y jurídica. Para Mackie "...un agente es responsable de todas sus acciones intencionales y únicamente de ellas" (2000, p. 237). Siendo así, solamente la elección racional, la acción voluntaria, la intención que dirige al movimiento es elemento conducente hacia la atribución de responsabilidad moral y jurídica desde una dimensión exógena; a la vez que constituye una fuente de satisfacción, pesar o remordimiento desde la dimensión endógena al individuo, conforme lo retrata con maestría el *crimen y castigo* de Dostoievski (2007).

Bajo este esquema, el reproche del accionar humano se deriva de un proceder culposo o doloso de una persona cuyas condiciones personales y contextuales le conceden control de la situación y de los resultados que previsiblemente se pueden obtener. Se actúa con *dolo* cuando existe la intención directa de producir un efecto perjudicial para alguien. Bajo este contexto, el dolo se presenta como un nexo causal entre la motivación que origina la conducta, el deseo que se busca satisfacer y la creencia sobre la efectividad de los medios empleados a la luz de los fines perseguidos. Desde este punto de vista, los actos de corrupción son intrínsecamente dolosos en tanto el agente está dominado por la intención de lograr una ventaja por medios que sabe que son ilícitos e inmorales. En este sentido, una persona que busca enriquecerse a toda

costa está motivada por tal intención y está en condiciones de elegir los medios más idóneos para el efecto; tales medios podrían consistir en valerse de su condición de juez o funcionario público para recibir coimas bajo la promesa de dictar fallos favorables al agente corruptor.

Desde la otra orilla, se actúa con *culpa* cuando no existe una intención directa de causar daño, pero el actuar con negligencia, imprudencia o impericia hace previsible que la consecuencia no deseada se produzca. En consecuencia, actuaría con *negligencia* aquel que no toma las precauciones necesarias y evidentes para evitar el resultado dañoso. Constituye una *actuación imprudente* trabajar con explosivos en una empresa colindante con una estación de combustibles. Bajo un caso así, es posible que la persona que manipula los explosivos no desee generar una explosión pero es comprensible que corre peligro latente de producirlo. Concordantemente, actúa con *impericia* aquella persona que conoce la peligrosidad de su actuación y pese a ello asume el riesgo de generar el resultado dañoso. Esto ocurriría si me movilizó con exceso de velocidad y aunque sé que es una posición peligrosa, prefiero disfrutar de la adrenalina que la situación me genera, a sabiendas que es posible y hasta probable que pueda causarme daño y dañar a otras personas y bienes.

Finalmente, actúa con *impericia* quien sabiéndose desconocedor o inexperto en cierta área de la ciencia o de la técnica, actúo irresponsablemente esperando que la suerte me acompañe. Un caso como estos ocurriría si un estudiante de medicina se compromete a realizar una cirugía para la cual se requiere de especialidad, debido a la complejidad de la intervención. Evidentemente, el estudiante sabe que no cuenta con la pericia del caso, pero asume el riesgo y, como tal, se responsabiliza por el resultado.

Pese a ello, pueden verificarse casos en los que se actúe con impericia sin que esto constituya una actuación reprochable. Por ejemplo, si no soy rescatista pero veo que una persona se está ahogando, moralmente estoy obligado a socorrerla aun cuando sé que no cuento con conocimientos especializados al respecto. Sé que mi inacción necesariamente producirá la muerte de la persona (comisión por omisión) así que ingreso al mar, pero mi desesperación no me permite evitar la muerte de la persona socorrida. En este caso, no se me podría exigir que conozca el protocolo de salvavidas debido a que no soy profesional en la materia y que actuara con la intención de evitar el daño, que lamentablemente se produjo. Por el contrario, el destacar mi obligación de socorro será en sí misma un acto negativo reprochable.

También se evidenciaría una acción negligente en el caso según el cual, una persona en virtud de sus funciones está obligada a conocer y dirigir la actuación de terceros. Por ejemplo, una persona que se encuentre al mando de un escuadrón militar no podría escudarse en el desconocimiento de los actos de tortura generados en su unidad, puesto que aun cuando fuere cierto que no tenía conocimiento de tales hechos, su posición institucional le obligaba a estar al tanto de ello; así le es reprochable su inacción por lo que sabía, tanto como aquello a lo que estaba obligado a conocer, en función de su posición personal (Ávila & Valencia, 2006).

Continuando con el estudio de la actuación humana y las reglas de estricta responsabilidad, el Derecho Penal le ha dado un tratamiento especial a la *embriaguez*, estableciendo tres condiciones distintas, y una respuesta específica para cada circunstancia. Así, una persona que voluntariamente se induce hacia un estado de ebriedad para tener el valor de cometer un acto ilícito es considerado responsable del

resultado debido a la meditada preparación y la intención de producir el resultado, a la vez que se trata a la ebriedad como una *condición agravante* al momento de establecer la sanción.

Otra circunstancia se produciría si la persona voluntariamente ingirió sustancias que lo llevaron a comportarse de una manera que no hubiere sido la deseada por él, si hubiese mantenido en estado de sobriedad. En este caso, la ebriedad no constituye una circunstancia agravante, pero tampoco atenuante debido a que la persona pudo controlar la ingesta de la sustancia y evitarla, por lo que asume la responsabilidad del hecho por el dominio que tuvo al respecto. Finamente, existe la posibilidad de que la persona hubiese llegado involuntariamente a un estado de embriaguez, por ejemplo, si un tercero de manera engañosa le solicita guía para encontrar una dirección y le acerca un papel con una sustancia, que al inhalar produce la ebriedad de un agente que sin consciencia, ni voluntad comete un ilícito. En un caso como el descrito, debido a que el agente que materialmente ejecuta el acto dañoso, lo hace desprovisto de voluntad, y en un contexto generado por una circunstancia que escapó a su intención, dominio y control, no puede ser considerado responsable del acto y como tal el resultado no le resulta moralmente reprochable (Albán, 2007).

En definitiva, es responsable por actuación culposa el agente que controla la situación en la que se encuentra, y pese a no desearlo, acepta el posible resultado. Un caso que grafica de buena manera esta afirmación es aquel que refiere a la denominada preterintencionalidad. Existe también aquello que la doctrina ha denominado *delito preterintencional* que se verifica cuando el resultado excede a la motivación de la conducta. Por ejemplo, si en una riña callejera, golpeo con el puño a mi contrincante, con tan mala fortuna que al caer se

golpea la cabeza y muere. Ante un caso así, el agente solamente puede ser responsable por el acto intencional sobre el que tuvo control (el golpe de puño), más no puede ser culpabilizado por la muerte por ser un resultado que escapó de su dominio.

En contrapunto con la teoría de la responsabilidad, se encuentra el determinismo, puesto que excluye la posibilidad que un ser humano de actuar provisto de libre albedrío. Para el determinismo, la actuación humana es consecuencia necesaria de variables internas y externas que al entrar en relación, bajo determinados contextos pueden producir el efecto que se verifica, por lo que una persona no puede ser responsabilizada por algo que le resulta inevitable al no poder gobernar sobre sus estados mentales.

El psicoanálisis freudiano explica que una conducta antisocial puede ser comprendida a partir de un impulso proveniente del *ello*, el elemento más oscuro y primitivo de nuestra estructura mental, que no logra ser reprimido por un *súper yo* (conciencia moral) que se presenta débil ante el impulso descrito, y que condicionó que el *yo* (nuestro ser consiente) instrumente las circunstancias conducentes para la satisfacción del deseo que se presente como una *energía psíquica* incontrolable (Jung, 2015).

Atendiendo a nuestro aspecto de reflexión aparece también la *psicología social*, que de acuerdo con Jung consiste en una suerte de conexión psíquica que se produce entre individuos que empiezan a actuar como manada o masa y que delegan sus pensamientos y decisiones en el grupo, perdiendo en diferentes grados el dominio sobre sus actos. En este caso, como ocurre por ejemplo en turbas violentas o en ataques en pandilla, la persona que participa en lo que el Derecho Penal denomina *delito de masa*, asume su

responsabilidad de manera atenuada puesto que primero ha de determinarse la capacidad real de discernimiento con la que actuó el agente a fin de establecer su sanción por aquello que estuvo en su dominio.

Así, el determinismo es conductista, causal, descriptivo y como tal, aboga por la eliminación de la responsabilizar de alguien, haciendo además superfluo el castigo puesto que si la intención de éste consiste en disuadir de conductas dañosas o reparar los daños verificados. Esta posibilidad de autocontención solo es posible cuando el agente tiene dominio sobre sus movimientos y decisiones; caso contrario, cualquier sanción sería un trato de retribución cruel e innecesario porque no se obtiene de ello ningún beneficio más que un acto que recuerda a la inutilidad del mal de Hannah Arendt y que no es ninguna garantía de escarmiento, resocialización o de no repetición de nuevas y similares conductas por parte del mismo agente (Castillo, 2015).

De acuerdo con esto, para establecer de forma ecuánime la responsabilidad jurídica y moral de una persona, se debe comprender que existen aspectos que ciertamente escapan a nuestro control y limitan en consecuencia nuestra posibilidad de decidir y de responsabilizarnos por ello. No obstante, no se puede desconocer que pese a las circunstancias mentales, ambientales y culturales que afectan nuestra mente y nuestro actuar, aún quedan espacios más grandes o más pequeños para la decisión libre y responsable que son atribuidas a seres racionales, capaces de comprender su situación y decidir dentro de las posibilidades que se le presenten, lo contrario haría de la valoración ética un ámbito inviable de reflexión filosófica porque los actos humanos no serían más que caprichos de azar (Von Right, 2002).

10. Religión, Derecho y Política. Las fronteras teológicas de la ética.

A lo largo del presente acápite, nos hemos referido a la ética, como aquel espacio de reflexión sobre lo bueno y sobre la vida más satisfactoria posible para los seres humanos, como concepción derivada de un sistema de principios, valores y reglas que conforman este concepto tan abstracto como de difícil definición. Dentro de las esferas más cercanas a la ética se encuentra la religión, la política y el derecho; todo ellos constituyen sistemas normativos que comparten su naturaleza regulatoria de la conducta humana.

En el caso de la religión, se tratarían de mandatos provenientes de la voluntad divina, de un mesías o de un profeta; es decir, son prescripciones exógenas que se nos presentan incuestionables y a los que podemos acceder por medio de la comprensión de la verdad revelada. Estas normas de conducta habrían sido otorgadas por dios desde su actividad creacional. Para los creyentes, el arquitecto del universo diseñó todo lo que existe y lo dotó de una naturaleza tal que exige actuar conforme a ella. Bajo este modelo normativo, la vida buena es aquella que se encuentra en armonía con la propia naturaleza material y para algunas divina, del ser humano. La moral, a veces cercana a la religión o bajo el sustento mismo de la racionalidad humana analizará la forma de conducta que nos puede llevar a la plenitud de nuestras vidas. Finalmente, la política, que según pensamiento aristotélico, comparte con la moral la idea de plenitud, autorrealización y felicidad pero dentro del ámbito individual, como lo hace la moral sino dentro de la sociedad, entendida como un todo.

En función de lo expuesto, la filosofía moral se ven en medio de una disquisición dilemática, que consiste en determinar si en todos los casos la moral es compatible con la religión, la política y el derecho o si por el contrario cada una de estas ramas del pensamiento normativo goza de perfecta independencia y autonomía. En el caso de quienes han adoptado una posición *compatibilistas* como Platón o San Agustín de Hipona, la armonía total de la moral con lo espiritual se deriva del sentido que la naturaleza le da a nuestra vida. En el caso de Platón, para quien la realidad se escinde en un mundo sensible (el que todos conocemos) y un mundo ideal (al que solamente es posible acceder por medio de la práctica de la contemplación) la genuina moral consistiría en hacer que las cosas que se encuentran en el mundo material se parezcan lo más posible a aquello que hay en el mundo de las ideas, toda vez que en este mundo habita la versión perfecta, eterna e inmutable de todas las cosas. Siendo así, el ser humano debe perseguir el conocimiento de lo existente en el mundo de las ideas, al que puede acceder por estar dotado de un alma que pertenece a esta esfera de la realidad, de la cual emanó y que nos permite recordar para poner en práctica, en nuestro diario vivir.

En el caso de San Agustín, la idea de perfección se agota en dios, que es el único que la conoce por ser un ser perfecto en sí mismo, eterno e inmutable. En consecuencia, lo bueno consiste en respetar la voluntad de dios por sobre todas las cosas. En este sentido, dios que creo a todo lo que existe, le concedió al ser humano el libre albedrío y la capacidad de discernimiento para que libremente pueda decidir si guiarse por el camino de la virtud que le conduzca a la salvación o al infierno. Ante esta disquisición, al ser humano amado por dios, lo ha de guiar la *gracia divina*, siempre que la persona decida libremente ser fiel a los preceptos teológicos que le conduzcan a la gloria.

Desde el aspecto político, Platón plantea un estilo de república gobernada por el Filósofo Rey, con apoyo en el *mito de la caverna* (a la que nos referimos en el acápite dedicado a la historia del pensamiento filosófico) argumenta en respaldo de un modelo absolutista por el cual, el filósofo que es el único que tiene acceso al mundo de las ideas y de comprenderlas es el llamado a guiar a su congéneres por el camino que permite reproducir el mundo ideal, en el plano material. De igual manera, en *Ciudad de Dios*, San Agustín plantea un modelo igualmente absolutista confiado al clero que es quien puede conocer la voluntad divina por dedicarse al estudio de las revelaciones, la vida santa y la interpretación de los textos sagrados, lugar en el que constan todas las prescripciones morales posibles. La Iglesia asumiría este rol puesto que dios no habla y sus revelaciones son ambiguas, amplísimas y muy abstractas. De modo que, la política consistiría en desarrollar un modelo en el que se acate absolutamente la voluntad de dios, a fin de alcanzar la vida buena y la salvación de la sociedad en el más allá.

Entre otros autores compatibilistas, ahora desde la posición racionalista, podemos nombrar a Rene Descartes (2011) o a Baruch Spinoza. Para el primero, la idea del bien está impresa en nuestra mente por el propio dios. Lo racional, éticamente hablando no sería otra cosa que buscar dentro de la mente de cada uno aquellos principios válidos y eternos que fueron colocados por la divinidad como una forma de guiarnos durante la vida. Pese a ello, y una vez que Nietzsche ha anunciado la muerte de dios, como una figura metafórica que retrata la necesidad humana de buscar una ética laica, racional y responsable en lugar de seguir bajo el dominio de personas que han acumulado riqueza y poder con fundamento en una ficción o en un concepto que no puede ser experimentado por ningún ser humano de forma

fehaciente. Puesto que dios ha muerto, somos libres y dueños de nuestras vidas; sin embargo, caemos en el vacío de una regulación que debe ser pensada e instrumentalizada por los seres humanos puesto que de ello se depende la posibilidad de mantenernos juntos y viviendo en comunidad.

Ahora bien, al referirnos a la vida buena, centramos nuestra atención en aquello que resulta racional para actuar de acuerdo con los principios morales, pero también aquello que resulta racional para satisfacer nuestros propios intereses. Ciertamente, es posible que estos dos elementos coincidan, como cuando en ejercicio de la profesión relativa a las ciencias de la salud, un galeno establece un sistema de atención gratuita que permite cumplir con su deber moral de atención solidaria para personas de bajos recursos económicos; así como constituye una medida que le permitirá al doctor ganar cierto prestigio, ganar pacientes y mejorar sus ingresos económicos; lo contrario, ocurriría si para ser designado como autoridad, procedo a adulterar documentación que me permita demostrar mayor experiencia profesional y ser seleccionado para el cargo puesto que mi interés me lleva a incurrir en actuaciones deshonestas que resultan, en sí mismas reprochables.

Por su parte, el Derecho, que se alimenta de las concepciones morales que alcanzan dimensiones política, hasta convertirse en prescripciones dotadas del poder coercitivo para garantizar su eficacia, que es lo que caracteriza a la norma jurídica, merece una referencia específica debido a su carácter institucional (Ciaramelli, 2009). Para ello, es necesario llegar a un primer acuerdo, según el cual la moral, la política y el derecho no son emanaciones espontáneas de la naturaleza, ni de la voluntad divina, respecto de lo cual no existen, ni siquiera indicios serios para inferir su

existencia. Si esto es así, habremos de concluir que se tratan de creaciones humanas, por tanto artificiales, que se derivan de las relaciones sociales, que en definitiva son relaciones de poder.

Desde el punto de vista moral, los principios concebidos por un grupo hegemónico, como elementos integrantes de la vida buena, termina por ser impositivos por medio del Derecho que establece un orden como consecuencia de disputas políticas. De ahí, que la moral constituye el modelo normativo más importante de todos porque es la que engendra a las demás formas de normatividad de la conducta humana. En el apartado dedicado a la dialéctica del amo y del esclavo, (Hegel, 2015) grafica con enorme maestría, la forma en que la sociedad se instaura por medio de la violencia física en la que la sed de imponerse sobre el otro, confronta a dos espíritus *deseantes* en una guerra a muerte, en la que solamente gana aquel que prefiere perder la vida, antes que perder su propia libertad.

Para Hegel, por su calidad de vencedor, el amo es quien ha de imponer la normatividad y obligar al esclavo a que se somete a él para no perder la vida y trabaja en todo aquello que su amo disponga. Pese a ello, el esclavo es quien crea la cultura porque trabaja la materia y transforma el mundo. No obstante, los constructos simbólicos, morales, políticos, jurídicos y artísticos son establecidos por el amo en un ejercicio de poder y extensión del dominio alcanzado. Para el autor, esta supremacía del amo no es definitiva, sino que el esclavo que trabaja la materia es capaz de revertir esta situación, en tanto llega a consolidarse como aquel que conoce cómo debe trabajarse y esto crea dependencia en el amo, que se ha vuelto holgazán y puesto que no sabe cómo producir los bienes que necesita para la vida, termina por

someterse al esclavo produciéndose así un salto dialéctico, que explicaría, de acuerdo con el autor, un paso en el avance de la historia humana.

El Derecho como tal puede ser visto como un sistema prescriptivo de conducta que deriva de un grupo social y políticamente hegemónico que logra institucionalizar su propia moral y volverla exigible para todos. Bajo este esquema, la división entre derecho natural y derecho positivo resultaría zanjada en favor del segundo puesto que el primero de ello considera que lo genuinamente jurídico son aquellas prescripciones que emanan de la naturaleza humana. Siguiendo el camino trazado por San Agustín, se hablará de una ramificación teológica del derecho en sentido de reconocer que solamente aquello que deriva de la voluntad de dios, revelada por medio de las escrituras puede ser considerado como derecho en sentido estricto.

Otra rama del derecho natural corresponde a aquella según la cual, aun ante la inexistencia de un ser divino o ante su omisión para inmiscuirse en asuntos humanos, al ser humano le correspondería identificar racionalmente aquellos preceptos que deriven de su propia naturaleza y como tal, le muestra el camino hacia el buen vivir. (Finnis, 2013; Vigo, 2007) Una de las manifestaciones más relevantes de esta posición ius filosófica se encarna en la teoría de los derechos humanos (Rabinovich-Berckman, 2014), entendidos como aquellas prerrogativas mínimas de vida digna que ha de alcanzar todo ser humano, por el hecho de serlo. Nótese, por ejemplo, que en las constituciones contemporáneas se hace constar la denominada cláusula abierta (Loianno, 2019) que implica que los derechos que constan en los textos constitucionales o en los tratados de derechos humanos no

excluyen aquellas que pudieren derivarse de la naturaleza humana y que fueren reconocidas por la autoridad correspondiente, por la vía legislativa o jurisprudencial

Nos correspondería hablar ahora del derecho positivo, según el cual (Kelsen, 2000) la legitimidad de las disposiciones jurídicas no ha de ser encontrada en una ficción teológica o natural, sino en la facultad institucional con la que cuenta la autoridad para dictar una norma y la coherencia que esta debe tener con los principios superiores que integren el ordenamiento jurídico. De esta manera, al tratarse de un sistema de normas ordenadas jerárquicamente, para determinar si un precepto es legítimamente jurídico ha de establecer de quién emanó, saber conforme a otras normas si esta persona contaba con la competencia correspondiente y si agotó el procedimiento institucionalmente establecido para el efecto. Una vez verificada tales circunstancias, se contrastará la disposición, con los principios constitucionales de los que obtiene su fundamento. Esta suerte de escalera por medio de la cual unas normas facultan a autoridades inferiores a crear nuevas normas, sin desatender la coherencia del sistema jurídico es denominada por Hart (2009) como la *regla de reconocimiento*, según la cual, una vez realizada la verificación descrita, se podrá determinar si la norma bajo evaluación cuenta con el pedigrí para entender que es parte de un determinado ordenamiento jurídico.

Ha de decirse que el derecho natural se caracteriza por su determinismo, su inmutabilidad, pero también por su intolerancia ante cualquier principio contrario a sus designios. Además, el derecho natural es una ficción que no puede ser demostrada ni sustentada científicamente y que por su naturaleza no puede emanar del acuerdo entre personas. Por el contrario, el derecho positivo es democrático, porque

no reconoce verdades inmutables, puesto que la autoridad de la que emana el derecho, sobre todo en condiciones democráticas, es producto de un consenso de mayoría que le concede la facultad de crear normas jurídicas, que pueden ser reformadas o derogadas por la misma autoridad o por otra de acuerdo con los procedimientos previstos en otras normas jurídicas.

Así, en el derecho positivo se conjugan tres elementos, que no siempre están presentes pero que toda norma los persigue como ideal. Estos tres aspectos son: la *vigencia* que refiere a la verificación de la competencia de la autoridad y al agotamiento del trámite que permiten dictar o derogar una norma jurídica, la *validez* que se relaciona con la armonía que debe guardar toda norma jurídica con otras normas superiores y anteriores a ella; y, finalmente, su *eficacia*, que consiste en la verificación empírica del cumplimiento de la norma por parte de sus destinatarios, y respecto al cumplimiento de los objetivos que motivaron su adopción. Desde esta perspectiva, el derecho positivo se manifiesta por medio de un lenguaje, que por el hecho de ser tal tiene indeterminaciones que deben ser subsanadas por la autoridad competente (Atienza, 2007; Squella, 2007; Racruch, 2013; Bodenheimer, 2007).

Toda forma de normatividad (religiosa, moral, política y jurídica) pretende alcanzar el bien de quien la establece, y en el caso de la política producir condiciones de vida buena para la generalidad de individuos. Desde esta esfera del Derecho, la función general será la solución de conflictos entre personas por medios pacíficos y civilizados. Debe notarse que una buena sociedad no es aquella que logra extirpar el conflicto de su seno; puesto que si se respeta la libertad y la diversidad del punto de vista

de los demás, se verificará indefectiblemente aspectos e intereses contrapuestos. No obstante una sana convivencia social será aquella que logre canalizar esta conflictividad para que encuentre vías pacíficas que permitan superar los inconvenientes, respetando las distintas identidades y garantizando que la comunidad pueda mantener sus lazos de armonía y cohesión, que permita a sus integrantes continuar viviendo en comunidad.

Finalmente, aun cuando la religión o la teología pueden presentarse como antecedente, paraguas y guía para la moral; esta encontrará sus límites, en la fe que las personas puedan tener sobre un credo determinado, y en segundo lugar, en la racionalidad misma de las personas sobre lo que considera una vida satisfactoria. En tercer lugar, por las dinámicas sociales y culturales que permiten desarrollar la cultura y unos y las ideas compartidas del bien; así como, en último lugar por la normativa civil cuyo ejercicio de autoridad no depende de ninguna convicción o fe sino del hecho de pertenecer a una comunidad social y jurídicamente organizada.



SÉPTIMA PARTE



FILOSOFÍA POLÍTICA

Introducción a la temática

El capítulo final de este trabajo atiende a los que Aristóteles entenderá como la ciencia más excelsa de todas las existentes, por ser aquella que tiene por objeto de estudio la búsqueda de la felicidad colectiva e individual de una sociedad. La política es la más elevada de todas las ciencias, porque toda forma de conocimiento y técnica buscan la obtención de un bien particular como la curación, la belleza o la alimentación; en el caso de la medicina, la estética o la agricultura. Así, termina por concentrar todos los fines y todas las virtudes para posibilitar nuestra plenitud como seres sociales.

Toda proposición teórica de impronta política parte de una idea del bien, de la justicia, del desarrollo, del buen vivir que sinceramente se pretende universalizar y constituir como régimen de vida en común, momento en el cual el poder y el derecho intervienen para moldear las dinámicas espontáneas de la comunidad, a fin de armonizar la acción individual para hacer compatibles las libertades individuales y colectivas; así como, permitir que cada quien pueda perseguir, desde su propia subjetividad e identidad el pleno desarrollo de su personalidad.

Para la elaboración de este capítulo, se parte de una concepción más cercana a la parte más moderada de la

izquierda del pentagrama ideológico y desde una perspectiva latinoamericana, profundamente democrática y crítica de los modelos tradicionales que pueden esconder y defender posiciones elitistas que privilegian a grupos hegemónicos que han cooptado el patrimonio simbólico y nuestras sociedades, hasta presentarse como verdades absolutas, casi naturales.

Por el contrario, ninguna de las afirmaciones y puntos de vista que se expresan en esta contribución tienen la pretensión de convertirse en dogmas de fe, nada se ha de dar por sobreentendido o como debate superado. Cabe recordar que las inquietudes esenciales de la teoría política son las mismas que se formularon en la Grecia clásica y que seguirán dominando nuestras agendas sociales, puesto que nunca podrán alcanzar una respuesta definitiva. Nótese por tanto, la humildad con la que se aborda esta temática, entendiendo a todos los puntos expuestos como provisionales, pero sobre todo como respuestas que han de engendrar más preguntas; finalmente, la Filosofía formula con mayor eficiencia más preguntas que respuestas, lo que hace de nuestra disciplina un universo inagotable, digno de toda fascinación por ser el mayor legado de nuestra inteligencia, que es el producto evolutivo más sorprendente y que es capaz de cuestionarse el todo.

1. El trasfondo filosófico y el significado de la semántica política.

La historia del estudio científico de la política podría remontarse al homónimo trabajo de Aristóteles, quien además de establecer criterios sobre el buen y el mal gobierno; también aportó a esta disciplina desde el punto

de vista metodológico, ya que para diseñar su tan famosa clasificación entre sistemas rectos (monarquía, aristocracia y república) y sistemas corruptos de gobierno (tiranía, oligarquía y democracia) en virtud de la persona o grupo que ejerce el poder y los beneficiarios de tal ejercicio; realizó un estudio comparativo entre las constituciones existentes en la época, a fin de establecer semejanzas y diferencias, así como explicar las razones por las cuales algunos sistemas de gobierno han resultado exitosas y estables, y otras fracasadas y poco duraderas (Aristóteles, 2000).

Por otra parte, Aristóteles en su *Ética* categorizará a la política entre las ciencias prácticas, puesto que más allá de ser la portadora de una estructura susceptible de ser racionalmente aprehendida, busca siempre efectos en el mundo real. Para el macedonio, así como la ética busca la plenitud individual que permita alcanzar la felicidad como bien último; la política, también busca la feliz plenitud, pero en el plano de lo colectivo. La felicidad, como último fin perseguido por la política aglutina a todos los bienes perseguidos por el individuo y la sociedad, lo que le concede a la política un estatus especial por tratarse de la ciencia práctica que para alcanzar sus objetivos de felicidad colectiva requiere de los aportes de todas las ciencias y de las personas más notables. Esta unificación de saberes convierte a la política en la ciencia más excelsa de todas y a la aristocracia en la mejor forma de gobierno porque es el sistema que concede a los más ilustres ciudadanos la administración de la cosa pública, en beneficio de todos (Aristóteles, 2012).

Avanzando en el mundo de las ideas políticas, no podemos dejar de recordar el aporte de Nicolás de Maquiavelo a la teorización de la política como ciencia desde

una perspectiva realista, pragmática y utilitaria puesto que el florentino no estaba pensando en la forma de traer el bienestar al grupo social, sino en la forma en la que una persona puede hacerse del poder, logra conservarlo e incrementarlo. En este sentido, Maquiavelo aconseja al *Príncipe* sobre la forma en la que han de alcanzarse tales objetivos aun cuando sus actos transgredan los principios morales generalmente aceptados. No obstante, no podemos decir que la propuesta teórica de Maquiavelo sea a-moral o inmoral; por el contrario, para el autor la política tiene una moral distinta a la personal puesto que está basada en una lógica de acuñar la mayor cantidad y calidad de poder y lo bueno consiste en actuar fríamente hacia tales objetivos. La moralidad política radica en la cuestión de estado, en la conservación del orden político, aunque para ello fuese necesario incurrir en actos mal vistos desde la moralidad privada. Para alcanzar tal objetivo, el florentino aconsejará decir cosas que no se pueden hacer y hacer cosas que no se pueden decir; todo lo cual, estaría moralmente justificado por la supervivencia y la grandeza del reino (Maquiavelo, 2014).

Desde una visión contemporánea, se puede observar que la política, como objeto de reflexión teórica, está marcada por la necesidad de comprender los fenómenos de interés colectivo, averiguar sobre las causas que los producen, pero sobre todo por la necesidad de acción humana para interferir en la realidad social. Siendo así, y puesto que la política trasciende a la acción individual, salvo en los casos de regímenes fascistas o comunistas, en todo sistema político habrá mayor o menor espacio para el debate sobre los fines que debe perseguirse como sociedad para lograr niveles óptimos de bienestar, así como los medios por los cuales este bienestar ha de ser conquistado. Hablamos pues de debate, lo que implica la construcción de discursos como formas de

explicación, construcción de realidades y de consensos que buscarán posicionarse en el ideario de los miembros de la comunidad, a fin de alcanzar su coordinación voluntaria (Habermas, 1984).

La construcción de discursos implica una interpretación de la realidad. Así, la teoría política no está escrita desde la pura imaginación del filósofo, ni por la sola empírea que el positivismo reclama para la ciencia, sino que parte de la selección de hechos significativos, en ocasiones aislados que presentan pedazos de una realidad que se articula y alcanza niveles de coherencia por la interpretación que hace la persona que piensa tal realidad y que le concede un orden. Es por ello, que la realidad política no solamente es interpretada, sino que puede ser creada discursivamente puesto que la interpretación de la misma no es reproducción exacta de la realidad histórica, debido a que inclusive partiendo de los mismos hechos, se puede llegar a la elaboración de versiones históricas distintas e inclusive contrapuestas.

La posibilidad de construcción de un discurso elaborado a partir de la interpretación de hechos aislados necesita que se le confiera un significado, cuya explicación pueda satisfacer a mentes racionales. Este significado, que es artificial, constituye una realidad semántica que por medio de la teoría reconstruye una realidad o construye una nueva verdad que al momento de instaurarse en el imaginario colectivo, constituirá el prisma por el que la persona mira, interpreta y toma decisiones respecto a su vida, tanto en lo individual como en lo colectivo (Foucault, 1996). Los teóricos que se ocupan del estudio del *populismo* dedican parte importante de su esfuerzo a conocer la forma en la que un líder carismático es capaz de construir sus propias

verdades y hacer que el pueblo viva en una realidad artificial construida mediáticamente (Mastropaolo & Vaccarino, 2014)

Patrice Vermeren (2009), en su tesis doctoral sobre los aportes de la filosofía política de Victor Cousin hace notar la forma en la que las dictaduras siempre vieron en las facultades de Filosofía un enemigo que debía ser dominado, aunque no destruido. La enseñanza de la Filosofía debía ser dominada puesto que toda forma de praxis política tiene una fuente doctrinaria que se transmite con el fin de ganar adeptos. Las dictaduras que por su origen no gozan de una legitimidad, buscaron por medio de la represión eliminar el pensamiento libre, pero buscar en los teóricos, los fundamentos conceptuales que permitan legitimar a su régimen; de ahí que la facultad de Filosofía fue siempre un objetivo estratégico para la construcción de una semántica de la que el poder busca apropiarse y hasta deformar las creencias del colectivo.

Dentro de este sistema de valores e interpretaciones que definen las realidades políticas, no podemos dejar de mencionar las ideologías que constituyen sistemas de ideas y creencias sobre la realidad y los medios para alcanzar fines identificados como deseables. De esta forma, aun cuando podamos concordar en que es adecuado para una sociedad producir los bienes y servicios necesarios para alcanzar niveles de vida más seguros, cómodos y dignos serán las distintas ideologías las que responderán sobre la forma particular de hacerlo. Para las ideologías de derecha, podría plantearse, por ejemplo, que el camino está en fomentar la conformación de grupos empresariales que concentren grandes capitales para generar empleo y redistribución de la riqueza; así como, las ideologías más cercanas a la izquierda plantearán una forma de producción comunitaria y cooperativa que

permita una distribuida igualitaria de la riqueza por medio de la administración, propiedad y trabajo equilibrado entre los miembros de tales asociaciones (Bobbio, 2014).

En definitiva, el significado de *semántica política* se relaciona con la necesidad que tiene el politólogo de instaurar discursos teóricos que permitan conferir significado a los hechos de relevancia colectiva a partir de hechos, generalmente aislados y con remota conectividad, pero que por medio de un discurso articulado explican una realidad concreta y es capaz de evaluar sus consecuencias, plantear alternativas para interferir en ella y evaluar los resultados de tal intervención (Foucault, 1968). Este sería el momento en que confluyen ciencia y Filosofía, aspectos del saber que en su momento parecieron mutuamente excluyentes puesto que la filosofía política fue pensada en la modernidad como pura metafísica.

En palabras de Giovanni Sartori, “no es que la filosofía ‘explique’ y que la ciencia ‘describa’. Es que en filosofía la explicación subordina a la descripción, mientras que la ciencia es la descripción la que condiciona a la explicación” (Sartori, 2011, p. 105), afirmación con la que el profesor italiano sintetiza la interdependencia de estas dos ramas del saber humano. Así, la semántica en el estudio científico de la política es indispensable para comprender hechos sociales como un todo capaz de identificar sus efectos y desvelar sus causas, lo que solamente es posible comprender a partir de la ordenación de sus partes y al significado que se le confiere. En definitiva, “una filosofía sin lógica ni semántica resultaría poco seria, sin ontología estará invertebrada, sin gnoseología será acéfala y si no tiene ética tampoco tendrá garras” (Bunge, 2009, p. 33).

2. El ciudadano y la organización política. ¿Qué puede aportar la sostenibilidad a la organización política?

Se había señalado que entre los distintos enfoques para alcanzar la comprensión de los fenómenos sociales que involucran el acceso y el ejercicio del poder, se encuentran las visiones individualistas y las concepciones colectivistas. Pese a que desde el punto de vista epistemológico o académico se pueda trazar una distinción, a fin de facilitar el abordaje del objeto de estudio; así como, desde el punto de vista ideológico se pueden establecer jerarquía como lo hace el liberalismo y el socialismo en favor del individuo o de la sociedad respectivamente; la persona y la sociedad coexisten en total relación de interdependencia.

El individuo está forzado a vivir en una comunidad a la que se pertenece naturalmente por vía del nacimiento, o por elección, en el caso de los migrantes; no obstante, en cualquiera de las circunstancias, la persona ha de permanecer en ella, ha de asumir y respetar sus normas de conducta y sus constructos culturales a fin de garantizarse una convivencia satisfactoria y una aceptación de ella por parte del grupo (Todorov, 2008).

Por su parte, la sociedad, conformada como está por individuos, no puede concebir a la política con independencia de sus líderes, protagonistas e inclusive sin sectores sociales que constituyen los motores de las dinámicas políticas; a la vez que la sociedad no puede verse a sí misma como una organización exitosa si uno de sus miembros no cuentan con los medios mínimos que les asegure un estándar razonable de vida y las oportunidades para alcanzar el desarrollo libre

de su personalidad. Ciertamente, el líder para ser tal requiere de un colectivo que lo convierta en su símbolo aglutinador pero también de un contexto histórico adecuado para que su discurso cale en el pensamiento social. Es probable que el discurso de Adolf Hitler, de Hugo Chávez o la relevancia política de Eva Duarte (Krauze, 2011) nunca se hubiera consolidado si no fuera por la debacle de Alemania después de la primera guerra mundial, o la crisis institucional del Venezuela, o la idolatría de Domingo Perón en la Argentina (Peña, 2012).

En este sentido, si bien la filosofía política moderna apostó por un individualismo de corte liberal, según el cual cada persona se constituye libremente, a la vez que se responsabiliza de sus éxitos y fracasos, en ninguno de los casos se pudo pasar por alto la necesidad de constituir una organización política que garantice precisamente esta libertad. Para Kant, el Derecho mismo podría definirse como aquel sistema que permite hacer compatible el arbitrio de unos y otros (2014). En consecuencia, para Hobbes, la vida solitaria y dispersa de los individuos constituía el mayor peligro para la preservación de la propia existencia, puesto que quedaba a merced del arbitrio del más fuerte, quien no encontraba ningún límite real o moral a la satisfacción de sus ambiciones y apetencias. En este sentido, para Hobbes, al vivir en comunidad obtenemos un doble beneficio: “un beneficio público que es el bien general y el gobierno del Estado, y un beneficio privado, que es una vida tranquila y pacífica para cada uno” (Hobbes, 2006, p. 105).

Lo mismo podría decirse de concepciones contractualistas como la de Rousseau (2014) o el John Locke de los *tratados sobre el gobierno civil*, se presentan como autores para quienes una persona sede parte de su libertad

natural, precisamente para alcanzar una libertad civil que es la que además de permitirle conservar la vida, posibilita la existencia de una organización cuyo fin consiste en la tutela de los derechos naturales, y como tal anteriores al Estado, de los que todos y cada uno es titular. De ahí, que aunque pudiese sonar contradictorio, al el gobierno se crea a fin de garantizar una verdadera libertad.

Desde las teorías liberales contemporáneas este pensamiento se hace presente en la contribución teórica de John Locke, para quien el pacto inicial que establece los principios mínimos que integran el gran compromiso contractual de una sociedad, constituye un *acuerdo traslapado*, que generalmente se plasma en las constituciones de cada Estado para establecer los criterios de justicia basados en la imparcialidad, libertad y asistencia fraterna a los que todos nos sometemos como obligados, y a la vez, beneficiarios de la ejecución del contrato descrito (Rawls, 2002).

Lo cierto es que más allá del pretendidamente superado enfrentamiento entre el enfoque individualista y colectivista, la política ha de ser entendida como el arte de hacer frente a los problemas sociales, comprendiendo que aun cuando en una sociedad sostenible y organizada pueden existir personas insatisfechas, en una sociedad caótica y violenta, casi nadie será capaz de encontrar satisfacción y niveles mínimos de vida adecuada; de ahí que, la filosofía política no ha de conformarse con una visión de la realidad, social o individual, sino de la interconexión, interdependencia y afectación mutua entre el uno y el todo.

En tal virtud, a la ciencia política le incumbe comprender ambos frentes. Para ello, mucho se ha especulado sobre las variables y los intereses que motivan

la conducta humana y sus repercusiones sociales. Para ello, es indispensable echar raíz de alguna concepción ontológica de la humanidad, puesto que asumir al hombre como esencialmente bueno o malo, egoísta o cooperador nos conducen hacia conclusiones parciales, por lo que será indispensable buscar respuestas integrales que respondan a la complejidad del tema abordado.

Al respecto, el *biologismo* asumirá que lo determinante en nuestra conducta es nuestra configuración biológica y genética. Esta configuración que nos impulsa hacia el placer y la evasión del dolor, así como a la preservación de la existencia como organismo biológico. Aunque, estas posturas, al igual que las psicológicas que presentan una mayor sofisticación al asumir que nuestras reacciones están condicionadas por nuestros estados mentales, y que estos estados de la mente no siempre encuentran una explicación a simple vista, sino que es necesario indagar en la historia personal de cada uno, conjuntamente con una circunstancia detonante para acercarnos a lo que el individuo es, siente, desea y actúa para alcanzarlo dentro de un contexto determinado, que en gran medida no depende de él (Freud, 2016).

Entre los enfoques teóricos más extendidos, aunque no por ello más explicativos desde el punto de vista epistemológico, aparecen los postulados de la teoría de la *elección racional*; según la cual, cada persona actúa movida por su propio interés de maximizar su utilidad o beneficios. Esta idea inspirada en el utilitarismo de Bentham propone como máxima moral para la política alcanzar el mayor grado de felicidad posible para la mayor cantidad de personas, lo que evidentemente podría plasmarse en términos políticos en una verdadera tiranía de las mayorías, quienes bajo este principio podrían inclusive abogar por la eliminación de las

minorías, por considerarlas un obstáculo a la felicidad de los que son más; o en el mejor de los casos, irrespetar las identidades particulares de los pueblos para asimilarles a la mayoría y que las políticas públicas puedan ser celebradas por todos.⁴⁹

Las doctrinas de la elección racional pretenden, por medio de una evaluación del interés individual, explicar conductas políticas, comerciales y en general el comportamiento humano. Pese a ello, es posible identificar actitudes solidarias sinceras y de cooperación dentro de las distintas sociedades y en todos los sectores. En varias ocasiones, más allá de un interés legítimo de un empresario por alcanzar lucrar de su actividad, es posible identificar personas motivadas principalmente por el desarrollo de una idea, de una herencia familiar, sea o no patrimonial o buscar la satisfacción en la amistad y reconocimiento de sus clientes y trabajadores. Por motivos como estos, las doctrinas cercanas a la elección racional nos resultan minimalistas y parciales porque atienden a un aspecto de la realidad individual, como si todas las personas estuviésemos motivadas por los mismos objetivos. De hecho, es imposible conocer a alguien absolutamente cruel o absolutamente compasivo, alguien totalmente avaro o dilapidador, absolutamente bueno o totalmente malvado. Todos y cada uno de nosotros tenemos algo de todas estas características, con incremento

49 No deja de ser especialmente interesante remitirnos a la magnífica argumentación que desarrolla Jean-Paul Sartre en sus Reflexiones sobre la cuestión judía, cuando el escritor francés, perteneciente a este pueblo asegura encontrar en los demócratas que abogaban por su igualdad en derecho y su asimilación a las sociedades europeas, unos enemigos de buenas intenciones puesto que, si bien una política de esta naturaleza podía detener el exterminio de millones de personas judías durante el inicio del holocausto nazi, era el camino que conducía a su exterminio como pueblo por buscar la eliminación de aquellos elementos personales, históricos, culturales y religiosos que son esenciales a su naturaleza como judíos (Sartre, 2015).

circunstanciales, por lo que una teoría política válida no puede abstraerse de esta realidad para facilitar su desarrollo teórico.

No es difícil conocer a personas que invierten su tiempo y recursos en organizaciones sin fines de lucro con la sola intención de promover causas que consideran valiosas para todos, tal sería el caso de las causas ambientales o de derechos humanos que se presentan como una exigencia espontánea surgida en la sociedad civil. Para autores como Martín Buber (2014)⁵⁰ es, precisamente, la cooperación comunitaria la que habrá de superar al individualismo liberal y al comunismo social en el planteamiento de utopías colectivas, cuya concreción material habría de impulsar la teoría política, por constituir un sistema que supera la explotación del hombre por el hombre al colectivizar los medios de producción y las cargas sociales, a la vez que superaría a un comunismo estatista, que por plantearse omnipotente constituye el mayor explotador de la sociedad civil, que cede sus libertades y ve reducidas al mínimo la posibilidad de incidencia en la vida pública y en la esperanza de escribir su propia historia vital. China es, sin duda, uno de los casos más considerables de esta forma de gobierno.

Desde este punto de vista, lo que encontramos en nuestra realidad son personas que se desplazan entre los dos extremos de acuerdo con sus percepciones y circunstancias, pero que en ningún caso pueden ser ubicadas en una sola categoría y, mucho menos, de manera permanente. Para autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2010) no se puede entender a la sociedad como una masa amorfa. Tampoco es legítimo sostener, según estos autores, que el

50 Similar planteamiento podemos encontrar en Boaventura de Sousa Santos (2005) quien ha visto la necesidad de reinventar el Estado desde “abajo”, es decir, desde una sociedad civil profundamente participativa y solidaria.

socialismo es una doctrina contraria a la democracia. Por el contrario, las nuevas estrategias socialistas han de luchar por una masiva e intensa participación ciudadana, que permita escuchar al pueblo, desde sus individualidades, desde la diversidad de pensamiento y de un genuino debate entre iguales.

Esto no quiere decir que dentro de esta sociedad no existan o no deban existir hegemonías; el principio de autoridad debe mantenerse puesto que alguien debe guiar al colectivo, evitando el caos y los bloqueos. Sin embargo, el debate sobre la dirección en la que habrá de proyectarse la sociedad corresponde a un debate que ha de permanecer latente puesto que es la propia sociedad la que puede replantearse el camino, inclusive relevando al grupo dominante, para consagrar la hegemonía de otros. De esta forma, esta cara del socialismo debe ser tan democrática, que no solo permita la participación sino que además sea capaz de garantizar que la sociedad en su integralidad cuente con las herramientas institucionales necesarias para permitir la sucesión pacífica del ejercicio del poder.

Inclusive desde el punto de vista económico, la cooperación social resulta más eficiente y genera mayores beneficios que una acción desarticulada o dispersa.⁵¹ La violencia y las guerras son contrarias al desarrollo material

51 El premio Nobel de economía John Nash, contradice a Adam Smith, para quien la competencia es el camino que genera mayores beneficios sociales, teoría dominante para el liberalismo en el siglo XIX. En el caso de Nash, demuestra por medio de estrategias, como el famoso dilema del prisionero, la forma en la que la cooperación genera mayor beneficio tanto individual como colectivo, puesto que aun cuando ninguno de los jugadores puedan alcanzar la totalidad de sus apetencias y, por tanto, se vean obligados a reducir sus aspiraciones; no obstante, todos los jugadores se benefician de forma óptima y equilibrada, lo que además de ser más productivo, fomenta la cohesión social, a la vez que disminuye la conflictividad interna.

de los pueblos que no son parte de las grandes potencias;⁵² a la vez que la interacción e interdependencia de las cadenas productivas globales se han presentado como la más eficaz manera para prevenir enfrentamientos bélicos. Así, los costos que asumiría un país como la India al involucrarse en un conflicto armado serían muy superiores a los beneficios políticos e ideológicos que alcanzaría puesto que pondría en riesgo su participación en la producción de insumos para la fabricación de electrodomésticos de algunas empresas multinacionales que decidirían cambiar el socio productivo, con los impactos que esto generaría en indicadores como el empleo y las consecuencias sociales y políticas internas que una situación así implicaría. (Friedman, 2006). De esta manera, el comercio internacional ha sido más eficiente en el control de la guerra que cualquier misión diplomática, que cualquier burocracia internacional e inclusive más eficiente que la misma Organización de las Naciones Unidas.

Siguiendo con este punto de análisis, ha de decirse que toda persona en sus relaciones familiares, de amistad, laborales, de pareja y cualquier tipo de relación entre seres humanos va creando *redes sociales*, que constituyen su *capital social* puesto que es a estas personas o grupos a los que se ha de recurrir ante determinadas situaciones de necesidad (Foucault, 2014). Lo cierto es que estas redes sociales originadas de la interacción de individuos constituyen los cimientos de la cohesión social que al fortalecerse, en términos razonables, disminuye la conflictividad al interior del grupos social; así como, es capaz de construir una identidad que establece criterios de pertenencia del individuo respecto al grupo que se fortifica ante amenazas

52 Por el contrario, las grandes potencias económicas encuentran en la Guerra una fuente para proveerse de materias primas y recursos naturales; así como, una oportunidad para abrir nuevos mercados en los que aseguran su hegemonía.

externas e inclusive facilita la solución de conflictos internos, puesto que se instaura la conciencia respecto a la necesidad de mantener vínculos sociales armónicos y estables.

Un grupo social cohesionado favorecerá además a la conservación del medioambiente, ya que además de los vínculos culturales y de identidad con el territorio, es de este mismo sitio del que la sociedad obtiene la materia prima para su desarrollo y bienestar material; de tal manera que es posible concluir que la actividad económica, la cohesión social y la cooperación, que es un presupuesto para las dos variables anteriores, constituyen algunos de los elementos más destacables por medio de los cuales el individuo aporta a la sostenibilidad a la organización política como factor eficiente de la vida en comunidad.

3. Los valores y la moralidad. La comprensión y función de los valores biosociales.

Aristóteles agrupó a la moral y a la política dentro del conjunto de ciencias prácticas, puesto que ambas buscan alcanzar la felicidad. La moral busca la felicidad del individuo por medio de la práctica de las virtudes; en tanto que, la política buscará el mismo objetivo, pero para la colectividad. Recordemos, que para Aristóteles, el fin último y, por tanto, más valioso es la felicidad, a la vez que este fin se vale o requiere de todos los fines y bienes sociales para alcanzarlo (Aristóteles, 2012). Por tal razón, Aristóteles ve en la política la ciencia práctica más excelsa e importante de todas puesto que, si todas las ciencias producen bienes y aportan a la felicidad de las personas; la política es la ciencia que capta todos los bienes de todas las ciencias para alcanzar la tan preciada felicidad colectiva. De este pensamiento se

derivará además la necesidad de tener a las personas más virtuosas al frente del gobierno. De ahí que para Aristóteles la mejor forma de gobierno, según se dijo, es la aristocracia (Aristóteles, 2000).

Desde esta perspectiva práctica, la política tiene como propósito fundamental el buscar soluciones a los problemas generados por la interacción de los individuos dentro del grupo social, que es además la fuente generadora de poder político. De esta forma, quien gobierna tiene la obligación de hacer frente a las disputas sociales y promover el cumplimiento de las aspiraciones de la ciudad, del país o de la comunidad. Para ello, debe interpretar la realidad, identificar sus causas y formular formas de solución capaces de ser medidas y evaluadas por medio de indicadores objetivos.

Para superar inconvenientes o para generar mejores condiciones de vida, estos programas responden a una visión ideológica que se funda en valores de diferente naturaleza y que obliga a formular respuestas políticas que terminan siendo esencialmente morales puesto que se trata de escoger entre lo que se considera bueno y conveniente, y rechazar lo que se considera malo o inútil. Además, se trata de establecer prioridades, valores y principios que han de ser defendidos y practicados por todos.

Ante la concurrencia de valores, muchas veces excluyentes entre sí; al gobierno le corresponde escoger aquellos a quienes se les atribuye mayor virtuosismo. La elección de valores constituye entonces una decisión de autoridad, con fundamento ideológico que busca posicionarse, como parte de la realidad natural que debe ser defendida y que va incorporándose en las estructuras

mentales de los individuos. La creación de esta realidad ideológica, dada la objetividad que alcanza por ser aceptada por la sociedad, genera un saber que se sacraliza, se impone y se transmite, cual si fuese una verdad científica, que obtiene niveles de exigibilidad, inclusive por vías coercitivas, si es que este sistema moral llega a lograr un estatus jurídico (Habermas, 2010). Todo esto, para el jurista alemán Carl Schmitt constituye una “cientificidad natural prescindente del valor” (2012, p. 105). Esta realidad, finalmente, prescinde del valor porque se configura como verdad absoluta, haciendo que el valor, logre presentarse a sí mismo como realidad intersubjetiva.

De esta idea se desprende una de las características de divergencia entre el conservadurismo de derechas y el progresismo más identificado con las izquierdas. En el primero de los casos, el conservador se considera a sí mismo como titular del monopolio⁵³ de los valores que habrá de conservarse puesto que configuran el espíritu virtuoso del pueblo (Burke, 1989). Por el contrario, el progresismo considera que los valores emanados de la tradición no son más que estructuras ideales que permiten a sectores minoritarios conservar sus privilegios y legitimar la explotación a sectores que no gozan de la misma suerte. De ahí que para las izquierdas, lo correcto es desprenderse de estas ataduras y sustituir los valores que han justificado los privilegios de unos pocos, por principios focalizados hacia la igualdad y la fraternidad.

53 Puede citarse, como ejemplo de esta disquisición entre conservadurismo y progresismo, la modificación que la República Bolivariana de Venezuela realizó a su bandera nacional. En el extremo izquierdo del símbolo patrio venezolano aparecía el caballo blanco de Simón Bolívar con la mirada hacia atrás, simbolizándose así el recuerdo de los valores fundamentales que provienen de una historia de lucha por su soberanía. Durante el proceso constituyente liderado por el presidente Hugo Chávez Frías, el símbolo del caballo fue modificado, haciendo que el animal mire hacia el frente; es decir, hacia el progreso y la transformación de las estructuras socialmente tradicionales.

Como se dijo, los valores sociales pueden ser de muy diversa estirpe y su selección corresponde a las convicciones ideológicas del sector que ejerce efectivamente el poder dentro de una sociedad y, como tal, pueden hacer de ellos mandatos jurídicos de optimización (Dworkin, 2012). Entre los valores sociales más comunes en occidente podríamos identificar: Seguridad, justicia, integración, igualdad, libertad y tantos otros. No obstante, es importante destacar que de la preminencia de uno o alguno de estos valores sobre los demás, se dependerá del acervo ideológico del poder y las decisiones que habrá de tomarse.

Aunque, se observa que los valores van de la mano con los intereses del colectivo o del gobernante y no solamente de las convicciones ideológicas. Lo mencionado nos remite a la clasificación teórica entre realismo político e idealismo. El primero de ellos caracterizado por la mayor importancia de la que gozan los intereses sobre los ideales; y, la segunda que propone una relación jerárquica contraria. El idealismo y el realismo configuran dos de los más importantes enfoques en ciencia política, sobre todo en el estudio de las denominadas relaciones internacionales, en las que los primeros consideran que si es posible llegar a niveles de convivencia y cooperación pacífica, en tanto que los realistas pensarán que toda construcción teórica y normativa se inspira pura y simplemente en intereses que se promueven y se han de defender (Morin, 2010).

En la búsqueda de una doctrina más pragmática sobre la objetividad racional, en materia de valores políticos, se suele clasificar a estas aspiraciones de carácter biosocial o estrictamente políticas. El valor político por antonomasia será la justicia, en su multiplicidad de facetas. Podemos hablar de justicia social, ambiental y distributiva. La última

de ellas busca equiparar las oportunidades que tienen las distintas personas para alcanzar los ideales libremente escogidos para la construcción de su propio plan de vida. Dworkin (1993) denomina a esta posición de igualdad de partida y no de llegada, bajo la categoría de *liberalismo ético*, por fundamentarse en el mérito y el esfuerzo, y no en la distribución igualitaria de los resultados sociales. Este aspecto de la democracia norteamericana fue elogiado por Alexis de Tocqueville en su célebre estudio sobre la *Democracia en América* en el siglo XIX, en términos de impecable actualidad para nosotros (Aguilar, 2008).

Junto a la justicia aparecen los principios de libertad e idoneidad. Para Hannah Arendt, el sentido mismo de la política es la libertad (2015). La libertad política que nos permite ser, hablar e interferir en las decisiones que nos interesan como miembros del colectivo. De ahí que, se referirá a la vida privada, no como un espacio de intimidad sino desde su concepción literal; esto es, como privada del habla pública y privada de la defensa de los principios e intereses en la arena en la que todas y todos somos iguales (1996).

En lo que se refiere a los *valores biosociales*, éstos pueden ser caracterizados como más objetivos que los valores políticos, puesto que se refieren a las condiciones naturales que permiten la preservación de la vida y, como tal, es primordial para los miembros de todas las especies; y por tal motivo, se presentan como incuestionables. Estos valores se refieren a la seguridad, en sus dimensiones tanto individuales como colectivas. En el caso de las primeras, nos referimos a la seguridad de carácter ambiental, biológica y económica; lo que justificaría la intervención del Estado en la planificación e implementación de políticas sociales, el

manejo técnico de la política económica, fiscal y monetaria; así como, los planes de inversión del gasto público.

Desde el liberalismo, y con fundamento a la necesidad de garantías sociales, Isaiah Berlin identificó dos conceptos de libertad. El primero de ellos se trata de la “libertad de” que se presenta como presupuesto indispensable para el segundo tipo de libertad, que es la “libertad para” (Berlin, 1958). Ser libre del hambre, de la enfermedad, de la desnutrición, del analfabetismo, de la discriminación; es condición necesaria, aunque no suficiente para elegir libremente un plan de vida y buscar las herramientas que nos permitan alcanzarlo. Así, una persona que sufre de hambre o que no tiene un techo digno en el cual protegerse, poco le importará desarrollar sus habilidades artísticas puesto que las necesidades apremiantes de la subsistencia deben ser atendidas con absoluta prioridad. Es así, como Berlin desmiente la falsa dicotomía que el liberalismo ortodoxo estableció entre libertad e igualdad, puesto que para ser libres, necesitamos condiciones iguales de subsistencia. Sobre estas bases se sostiene el modelo de estado de bienestar y la justificación de la intervención social en el manejo de la economía, por medio del control de los agentes privados y en materia de inversión social; aun cuando para algunos autores, como se verá en adelante, el estado de bienestar no es sino una herramienta para defender al capitalismo de sus tendencias autodestructivas por basarse en la concentración de capitales, y esto conduce a la eliminación del libre mercado.

La *seguridad colectiva* se identifica con la defensa de la soberanía nacional en términos especialmente militares, que le permitiría a cualquier Estado reaccionar legítimamente inclusive de forma bélica ante una agresión interna o externa que ponga en riesgo la autodeterminación del pueblo y de su

régimen político (Kalshoven & Zegveld, 2003). Actualmente, se habla también de *seguridad alimentaria, energética, económica, informática, ambiental* que serían aristas que encuentran en la preservación de la vida individual y social su denominador común.

Para Amartya Sen, la hambruna que sufrió la India en la década de los años cincuenta se explica en términos más políticos que económicos. Para Sen la hambruna y sus nefastas consecuencias se debieron a la falta de democracia, puesto que la ausencia de una prensa libre que fuere capaz de denunciar los abusos de los delegados de la metrópoli inglesa y la imposibilidad que el gobierno colonial sea capaz de reconocer su ineficacia en el ejercicio del poder lo que generó que la metrópoli no adopte medidas oportunas para mitigar las consecuencias del acaparamiento de alimentos por unos sectores sociales dominados por el miedo ante una percepción de escasez, por lo que adoptaron medidas que atentó contra la seguridad alimentaria de miles de personas que fallecieron, por causas absolutamente previsibles y superables (Sen, 2010).

A este valor biosocial se suman la *igualdad y la fraternidad*. La igualdad, que adopta una fisonomía *formal* como igualdad ante la ley y que se refiere a la eliminación de todo privilegio. La igualdad formal asume que la verdadera justicia es creación del Estado, contrariamente a los generalmente se pensaría que éste es una de las herramientas más poderosas para alcanzarla. Para Hoffe (2003) en un estado de naturaleza, la justicia es imposible, porque ésta solamente puede lograrse en referencia a algo objetivo. Así, será la ley la que establezca las conductas obligatorias, permitidas o prohibidas necesarias para mantener un orden social. Bajo este contexto, la justicia está dada en la medida

en la que las cargas y los beneficios legales estén distribuidos a todos por igual, sin privilegios ni discriminación.

Junto a esta igualdad formal aparece como su complemento necesario, que podríamos denominar *igualdad material o sustancial*, en la cual se admite la existencia de desequilibrios sociales de facto y se busca erradicarlos o compensarlos por medio de la aplicación de medidas de acción afirmativa o discriminación inversa. Desde esta perspectiva, se trata desigual a las personas, con el fin equipararlas en derechos y oportunidades.

En consecuencia, cuando se toma como referencia una característica personal como el origen étnico, nacional, el sexo o las filiaciones políticas para impedir el ejercicio de un derecho, hablaríamos de discriminación como tal. Por el contrario, si estas mismas condiciones humanas son identificadas para reconocer condiciones reales de desventaja, con el objeto de promover medidas que favorezcan al pleno ejercicio de derechos por parte de quienes no podrían hacerlo por sí mismos, se habla de medidas de acción afirmativa, como sería el caso de las cuotas de género en lo relativo al derecho al sufragio pasivo o derecho a ser elegida o elegido.

Finalmente, la fraternidad se presenta como un valor que aglutina a todos los demás valores a los que hemos referido, ya que el reconocimiento de ese lazo de hermandad entre personas que comparten una identidad colectiva solamente es posible entre personas que se asuman y se reconozcan mutuamente como libres e iguales. La fraternidad tiene dos facetas, a veces contrapuestas. El primer rostro de la fraternidad tiene que ver precisamente con este amor fraternal que llama a la solidaridad, la lealtad y a la cooperación en la vida social. La otra imagen de la fraternidad,

que también es legataria de la igualdad entre personas (que no reconocen autoridad superior entre ellas) y la libertad (de pensar diferente y disentir) que es la característica típica de los hermanos y que llama al conflicto permanente por hacer prevalecer los puntos de vista e intereses; y que se expone muy gráficamente en mitos como el de Caín y Abel; Rómulo y Remo; Zeus y Cronos o la mesopotámica epopeya de Gilgamesh (National Geographic, 2013) la más antigua de la humanidad⁵⁴ (Del Percio, 2014).

En definitiva, ha de advertirse que la clasificación entre valores responde a fines académicos, puesto que entre ellos existen relaciones de interdependencia y de igual jerarquía. En tal virtud, la prevalencia de uno sobre otro será circunstancial e ideológica, ya que la presencia de estos valores es necesaria para la consecución de los demás, a la vez que los limita para evitar abusos por parte del poder. Así, la política no puede obviar ninguna de ellas si sus propósitos están alineados con la felicidad del colectivo, promovido desde cualquier visión de buen gobierno (Bunge, 2009).

4. La ideología sociopolítica.

Junto con los intereses, la ideología es uno de los motores que generan el movimiento de la acción política. Como un sistema de ideas que pretende ser coherente, la ideología nos permite interpretar la realidad y conferir significado a los problemas sociales, a establecer los objetivos que hemos de perseguir como comunidad y los caminos seleccionados como los más idóneos. De esta manera, la actividad política no puede estar desprovista de intereses, pero tampoco de

⁵⁴ Aunque en este caso se trata de la relación padre e hijo, no obstante, Zeus ve en la muerte de Cronos la posibilidad de imponer el orden en el mundo.

ideología en tanto actividad llamada a solucionar problemas de nuestra vida en comunidad.

Al tratarse de una visión sobre la vida en sociedad y sobre la forma de generar mayores estándares de progreso y bienestar, las ideologías no son naturales o innatas a los seres humanos y mucho menos estáticas. Se trata de un compendio interrelacionado de ideas que nacen de un contexto social e histórico que alcanza legitimidad en virtud de la adhesión del grupo a la forma de entender la política. Este proceso de comprensión de la conflictividad social depende en mayor o menor medida de la influencia de sus líderes y de las élites que van construyendo y posicionando una realidad que nos afecta en lo individual y en lo colectivo. En este sentido, se trata de una creatura humana capaz de edificar el contexto material e ideal sobre el cual desarrollamos nuestra vida y configuramos nuestro entendimiento y preferencias. En tal virtud, la política es un puente que se extiende entre las ideas que legitiman el ejercicio del poder político y los intereses personales y corporativos que guían al grupo hacia objetivos predeterminados.

Por otra parte, la ideología constituye también una forma de ejercicio de poder por parte de los sectores sociales que logran ser capaces de posicionar una idea hasta convertirla en dominante, hasta el punto de consagrarle como norma jurídica de cumplimiento obligatorio, garantizada bajo la amenaza legítima del uso de la fuerza. Analógicamente a la religión, que es también una forma de ideología debido a la realidad inmaterial que construye y al lente por el cual aquella realidad se observa, en ella es posible identificar un poder central que instaura una idea, que nos convoca a habitar en ella (Maquiavelo, 2014) y que, finalmente, solo ha de servir para legitimar su propia posición de privilegio,

convertidos ahora en intereses universales o sociales. Schmitt (2012) denomina *la tiranía de los valores* a este modelo por el cual los centros de poder desarrollan un discurso aceptable y hasta utópico al que adhiere la población para defenderla como si fuera propia.

Esta idea dominante que se sacraliza hasta universalizarse exige a sus fieles sacrificios en función de ideales compartidos que servirían para promover desde el discurso intereses de un grupo de privilegio o de un solo líder que logra, por medio del velo del interés común, poner a funcionar el sistema político a su favor, bajo el entendido que lo hace en favor de todos.

Bajo este supuesto, a la política le es posible crear a su propio enemigo, sea este real o imaginario, al cual habrá de oponerse, denunciándolo como traidor y enemigo del pueblo a quien representan y defienden. Quien no adhiere a la tesis oficial entrará en una lógica de amigo/enemigo (Schmitt, 2014) que sirve al poder en su afán de cohesión social bajo su amparo casi mesiánico, de sacrificios personales para defender a un pueblo que es creado desde la propia ideología e inclusive en la aceptación sincera de renunciar a libertades para hacerse parte de la causa común. Habría que considerar también la ambigüedad del concepto de *pueblo*,⁵⁵ confundido con una masa amorfa, casi irracional que se mueve emocionalmente en función de un solo sentimiento que es interpretado y promovido por el líder o al menos eso es lo que al líder le interesa hacer notar en sus afanes muchas veces populistas.

55 Nunca está claro si al referirnos al pueblo, estamos haciendo referencia a los nacionales, a las personas en ejercicio de los derechos de participación, a la clase obrera, a todos los que habitan en un territorio. Esta ambigüedad es precisamente la que permite al líder hacer uso falaz del lenguaje, a fin de construir una definición de pueblo que le sea útil a su interés de presentarse como representante de una masa que se la considera incapaz de hacerse escuchar por sí misma (Peña, 2010).

Para el caso concreto de la *ideología sociopolítica*, el sistema de ideas que articula a la identificación de problemas, a la planificación y ejecución de acciones y soluciones a las cuestiones colectivas, responde al menos a parámetros ontológicos, gnoseológicos, axiológicos, éticos y praxiológicos, a los que nos referiremos en adelante.

Desde el punto de vista del carácter *ontológico*, se pretende responder a la cuestión sobre ¿qué somos como pueblo? si existe algo que nos diferencie de los demás grupos sociales, cuál es nuestro origen y si podemos identificar alguna misión que dé sentido a la existencia como grupo. El segundo aspecto responde a su naturaleza *gnoseológica*, por medio de la cual se pretende conocer los enfoques cosmológicos, morales y materiales que nos estructuran como pueblo y nos conceden una interpretación sobre nuestra posición en el mundo.

El tercer elemento atiende al espectro *axiológico*, que no es otra cosa que el sistema de valores que nos permite diferenciar entre lo bueno y lo malo; debe ser complementado con la visión teleológica que implica la búsqueda práctica de esos principios identificados como valiosos. La axiología, como la rama filosófica que reflexiona sobre los valores finales que encaminan nuestro accionar, junto a la teleología, señala el norte hacia han de dirigirse nuestras actuaciones para conseguir los efectos que esperaríamos a partir de las decisiones a ser tomadas. De esta manera, los programas de gobierno, las políticas públicas, las políticas económicas, monetarias, fiscales, financieras y tributarias; así como, cualquier otro tipo de decisión gubernamental presuponen una postura ideológica, que para ser coherente ha de juntar lo que cada uno entiende por bueno y conveniente a la luz de unos objetivos finales que se persiguen como sociedad.

El cuarto elemento consiste en el componente *ético*, entendiendo a la ética como una ciencia práctica, según el postulado aristotélico, tantas veces referido y como una forma de conducción del colectivo hacia esos valores finales que se presentan como la promesa por alcanzar la plenitud de la vida tanto individual, como colectiva. De ahí que la política y la ética comparten una misma matriz disciplinaria. Finalmente, y como quinto elemento de una ideología sociopolítica, aparece el elemento *praxiológico* que se refiere a la evaluación de las medidas tomadas para alcanzar un objetivos concretos. Así, se trata de un elemento derivado de la esencia práctica de la política y que busca evaluar los resultados obtenidos, de manera objetiva y material.

Con todo ello y a manera de conclusión, se ha pretendido demostrar la forma en que una *ideología sociopolítica* parte de ideas muy generales, amplias y abstractas, pero que progresivamente sigue un proceso natural hacia lo concreto, individual y tangible en virtud de su aplicación y de los efectos en la vida cotidiana de personas y pueblos, con el fin de conservar el orden espontáneo de la sociedad o para aspirar transformarlo.

5. *La contienda y la negociación. Las clases de poder social.*

Toda forma de actividad política implica conflicto puesto que, de una u otra forma, siempre está en disputa la conquista del poder; y éste como todo bien escaso, no está disponible para todos los actores que lo pretenden indefinidamente. Por otra parte, la contienda política es deseable e inherente a la democracia, porque es el único sistema en que al reconocernos libres, asumimos y consideramos todos los puntos de vista,

inclusive los que podrían parecernos torpes; sin embargo, al sabernos iguales, las tesis más convincentes serán las que mayores adhesiones tendrán, independientemente de quien la pronuncie. Por el contrario, los modelos fascistas y comunistas resultan ser los menos conflictivos, puesto que al concebirse a las ideas del grupo hegemónico como las únicas válidas y dignas, todos los demás enfoques y formas de ver la vida que no estuvieren alineadas al poder o eliminadas, deben ser erradicadas inclusive por medio del uso terrorista de la fuerza física.

Por ser la democracia un espacio abierto en el que confluye un sinnúmero de intereses, muchos de ellos contrapuestos entre sí, podemos decir que se trata de un sistema que se acerca al centro del pentagrama ideológico; es decir, que tiende a generar fuerzas centrípetas en lo que a ideologías se refiere, dejando por fuera a posiciones extremistas, que son obligadas a la moderación por la fuerza misma de las derrotas electorales. Carlos Santiago Nino (2012), jurista argentino, ha destacado la función pedagógica que cumple la democracia a la formación del criterio de la ciudadanía, dada la libre circulación de ideas, la roma de entablar contrapuntos, de complementar criterios, de rebatirlos y sofisticarlos, a fin de ir ganando adeptos para fortalecer las tesis defendidas.

El fascismo y el comunismo están fundamentados en la maquiavélica lógica de la *razón de estado*, a veces contraria a los intereses de grupos e individuos, por lo que son modelos que excluyen a cualquier interés que no provenga de las élites partidistas y de élites sociales y económicas para el caso del fascismo. Bajo esta perspectiva, la democracia es el escenario propicio para la conformación de partidos políticos, movimientos sociales y grupos de presión,

puesto que la agenda política está marcada por la mayor o menor presencia de ciertos grupos que promueven causas específicas y no solamente por las hojas de ruta establecidas e impuestas desde arriba.

Debe notarse entonces que el mayor nivel de conflictividad, que es inherente a la democracia, obliga a pensar la política desde dos perspectivas principales. Una *sustancial*, que refiere a los principios ideológicos y a los mecanismos de implementación de ideas, a fin de dar respuestas a problemas sociales. Junto a esta dimensión significativa de la democracia y como su indispensable complemento, aparece su ámbito procedimental (Bovero, 2002) que establece las condiciones, los procesos y los mecanismos que hacen posible la aplicar la *regla de la mayoría* e impedirían el falseamiento de la voluntad del elector. Claramente, el aspecto procedimental de la democracia encuentra una de sus estructuras más sofisticadas en el derecho electoral, cuyo objetivo principal consistirá en garantizar que la voluntad del cuerpo electoral manifiesta por medio de votos sea acatada y respetada por todos los actores políticos.

El principio democrático, que de acuerdo con el artículo primero de la Carta Democrática Interamericana constituye un derecho humano de carácter colectivo, ha de alcanzarse por medio de la satisfacción de otros principios intermedios, como aquel denominado de *impedimento del falseamiento de la voluntad popular*, y otros principios⁵⁶

56 Entre los principios rectores del Derecho Electoral se encuentra precisamente el principio de impedimento de la voluntad popular que obligaría a la autoridad a defender la decisión de la ciudadanía expresada en las urnas, cuando ésta pueda ser identificada de forma unívoca, aun cuando puedan haberse suscitado inconsistencias o irregularidades no determinantes para los resultados finales de la elección. Junto a este principio defensor del principio democrático aparecen otros como el de conservación de los actos legítimamente actuados por medio del cual se impediría que las nulidades se comuniquen afectando a actos

mayormente subordinados como el de conservación de los actos electorales legítimamente actuados, el principio de unidad del acto electoral y garantías como la naturaleza universal, obligatoria, directa y secreta del sufragio activo que pretende evitar que la voluntad del votante se viere contaminada (Álvarez, 1991).

Pese a ello, y dado que los procedimientos que se emplean en la lucha por el acceso al poder no son imparciales, la disputa no solamente está en conquistar la voluntad del pueblo, sino en el diseño e interrelación de los elementos que conforman el sistema electoral. La delimitación de circunscripciones electorales, la normativa sobre la conformación de listas para elecciones pluripersonales, el sistema de partidos, el método de asignación de escaños, el origen del financiamiento de la campaña electoral, la integración de los órganos de administración de justicia electoral y tantos otros aspectos son motivo de constante debate puesto que aritméticamente hablando, los cambios que se puedan realizar a la ley electoral en uno de estos aspectos beneficiarán a unos actores y perjudicarán a otros, por lo que la disputa política no se agota en temas ideológicos o sustanciales, también se da en la arena de lo procedimental puesto que cada actor buscará maximizar sus posibilidades, en relación a los recursos con los que participa (Nogueira, 2007).

electorales no impugnados o que ya estuvieren en firme. Finalmente, y aun cuando existen muchos más principios, vale referirse a aquel conocido como unidad del acto electoral que implica que el cuerpo electoral debe ejercer el derecho al sufragio en un solo momento, sin conocer la decisión de los demás electores y en las mismas condiciones de información de los demás ciudadanos. Los principios esgrimidos constituyen un todo, en tanto un electorado que ya conoce un porcentaje importante del escrutinio nacional verá alterada en su decisión puesto que podría inclusive abstenerse de participar si sabe que su voto no tendrá mayores incidencias. Siendo así, poco útil sería repetir las elecciones en ciertas circunscripciones puesto que las personas convocadas conocerán los resultados preliminares y actuarán de forma utilitaria, lo que desvirtúa la espontaneidad de la manifestación de voluntad popular, cerrándose así el círculo (Álvarez, 1991).

La aplicación de la *regla de la mayoría* es consustancial a cualquier forma de democracia obliga a los actores políticos a agruparse e invertir su capital social y político para alcanzar un peso relativamente importante, para lograr ser influyente en la toma de decisiones políticas. Así, las fuentes de poder personal, para lograr trascender hacia lo político han de asociarse estratégicamente con la finalidad de alcanzar sus objetivos. El poder personal puede provenir de la inteligencia del individuo, de su popularidad, de su riqueza y de su posición en la vida pública y privada. No obstante, este poder no ha de capitalizarse si no logra su consolidación en poder colectivo. La familia, la empresa, la iglesia, el gobierno constituyen las fuentes de poder; sin embargo, su éxito en la gestión y promoción de sus intereses solo ha de alcanzarse, si logra constituirse en un poder social.

La multiplicidad de actores, intereses y parcelas de poder, por medio de las cuales se gestionan intereses corporativos ha creado una forma policéntrica de fuentes de poder, que Robert Dahl (1989) identifica bajo la categoría teórica de *poliarquía*. La poliarquía es el fenómeno por el cual se descentraliza el poder en función de los actores y en función de las temáticas que ocupan la agenda política. Esta forma poliárquica de modelo político obliga a los grupos involucrados a asociarse para lograr así mejores posiciones de negociación, mayor capacidad de impulso para sus causas y mejores posibilidades de influencia en los destinos de la comunidad.

Ahora bien, toda forma de negociación implica ceder, pero la manera de llegar a acuerdos solamente es posible cuando las posiciones de poder son simétricas, puesto que es la única posibilidad de crear incentivos para que alguien, que ha alcanzado una posición, tengan interés de dialogar. Tal

escenario favorable al diálogo y al acuerdo no ocurriría en una situación en la que el poderoso tenga posibilidad de gestionar solo sus intereses, sin sufrir perjuicios por parte de quien no tiene la fuerza para provocarlos (Todorov, 2011).

Siendo así, los tipos de poder social son de carácter *biopsicológico* que implica el dominio físico y conductual sobre los demás por medio de influir en su sistema de creencias; de carácter *económico* que consiste en la capacidad para movilizar recursos materiales e incidir en la voluntad de actores que favorezcan a los intereses originales a los que sirve tal financiamiento. El poder social de tipo *cultural* favorece a la instauración o abandono de creencias por parte de la comunidad para legitimar un sistema que beneficia al poder y convierte a la sociedad en defensora de una realidad, a veces inexistente pero que activa al grupo en la consecución de ideales que cubren los intereses generalmente económicos que están detrás. Finalmente, el *aspecto político* que aglutina a todos los anteriores y que interfiere en la construcción del destino de una sociedad y la de sus miembros (Bunge, 2009).

Queda claro entonces que el poder político es solo una forma de poder social, pero por ser el más determinante por basarse en los otros sistemas y ser determinante en sus funcionamientos, es capaz de generar ventajas en los otros tipos de poder, para la persona o grupos que lo detentan. En definitiva, una tipología de poder social es altamente compleja debido a la diversidad de sus variables y elementos, aunque todas confluyan en la búsqueda de una posición política que maximice la posibilidad de gestión de sus intereses y sus expectativas para influir en las actitudes, creencias y preferencias de las personas sobre las que se pretende dominar sin descartar, por cierto, algunos intereses sinceramente cercanos al bien común.

6. *Referente a la gobernanza pública y la utilidad de la gobernanza y el control social.*

La gobernanza pública, pensada en términos de buen gobierno, atiende a dos aristas principales: protección de derechos y control de la población que se encuentra dentro de una circunscripción territorial determinada; además de tener a su cargo la administración de los bienes públicos y la representación en materia de relaciones internacionales. En este sentido, y aun cuando no le sea exclusivo al Poder Ejecutivo, la gobernanza pública se acerca más a las competencias naturales de la figura del Presidente de la República, en los sistemas presidenciales y del Primer Ministro para el caso de sistemas parlamentarios. Cuando hablamos de funciones administrativas, también nos referimos a los gobiernos locales como municipios, localidades autónomas o cualquier otra forma de administración en la que existe un funcionario o cuerpo colegiado llamado a manejar el presupuesto y a ejecutar la normativa correspondiente.

Al analizar los elementos que favorecen la gobernanza resulta indispensable estudiar también la arquitectura institucional y el sistema electoral. En el primero de los casos, es posible identificar que los sistemas parlamentarios tienden a ser más favorables a la gobernabilidad, en comparación con los modelos presidenciales. Entre los factores que fundamentan esta afirmación se destaca el rol que cumplen los partidos de oposición. En los sistemas presidenciales aparece la figura del *ganador único*, puesto que la persona que resulta electa como Presidente de la República ejerce la

jefatura del Estado, la jefatura del gobierno y actúa como principal responsable de la administración pública; es decir el dominio total de la Función Ejecutiva. Cuando las elecciones presidenciales y parlamentarias se dan simultáneamente, el efecto de *arrastre* que produce la presencia del líder candidato presidencial suele dar como resultado que cámaras legislativas con mayorías afines al gobierno. Si a esto le sumamos que en las democracias representativas la mayoría de los cargos técnicos de mayor jerarquía son designados por la Asamblea Nacional o conjuntamente entre el Ejecutivo y el Legislativo; se puede concluir que efectivamente es muy probable que un partido político gobierne solo (Nohlen, 2007; Linz & Valenzuela, 1997; Linz, 2012).

Pese a su hegemonía, el partido ganador dentro de un contexto presidencial no asegura la estabilidad de su gobierno; por el contrario, asume toda la responsabilidad política que generen los errores en su gestión y en la gestión de las demás funciones del Estado, lo que será criticado y hasta la exageración por los sectores de oposición que al no ser parte del gobierno, se benefician políticamente del fracaso del régimen, ya que un mal gobierno abre la puerta para que la oposición pueda captar el voto de los inconformes y pueda erigirse como gobierno en los próximos comicios.

En el sistema parlamentario, dado que la estabilidad del gobierno depende del Parlamento, es indispensable que los partidos políticos con representación parlamentaria lleguen a consensos, lo que generalmente se traduce en la repartición de cargos en el gabinete. Siendo así, los partidos que participan del gobierno, aun cuando no sean de la misma organización de la fuerza gobernante, han de favorecer a la gestión, porque la composición administrativa al repartir

el aparato burocrático, también reparte la responsabilidad política por lo que el beneficio político de cara a las próximas elecciones no está en el boicot, sino en contribuir a evidenciar capacidad en la gestión de la cosa pública.

Otro elemento esencial para establecer las dinámicas del gobierno y su nivel de gobernabilidad tiene que ver con el sistema electoral, ya que elementos como la magnitud de las circunscripciones electorales, la conformación de listas de candidaturas pluripersonales, la forma de votación, la fórmula de repartición de escaños y la existencia o no de umbral o barrera legal son determinantes al momento de establecer el número de partidos que estarán representados en los parlamentos o cuerpos colegiados de elección popular.

De esta conformación se derivarán dinámicas de cooperación política esperada entre oficialismo y oposición, así como la posibilidad de establecer acuerdos que faciliten las dinámicas de la gestión del gobierno. Por ejemplo, en un sistema de listas abiertas y no bloqueadas, en circunscripciones grandes (de más de 10 escaños), sin umbral legal y con fórmula proporcional de repartición de escaños permiten augurar una conformación atomizada del Congreso, lo que dificulta la posibilidad de llegar a acuerdos, y esto haría prever un bloqueo entre iniciativas de distintas bancadas. Un ajuste contrario a los elementos del sistema electoral, determinarían menos partidos representados, decisiones tomadas con mayor agilidad, pero también implica renunciar a mayores niveles de representación de las minorías, lo cual es un tema de enorme peso en países de composición pluricultural como es el caso de los latinoamericanos (Dalla Vía, 2013).

Por otra parte, las competencias administrativas, sin perjuicio del principio de división de poderes, los

niveles mínimos de estabilidad en sistemas democráticos se adquieren al establecer cuando los poderes públicos coordinan sus acciones; y aún más, cuando estos niveles de coordinación tienden puentes con la participación ciudadana. Bajo esta perspectiva, la separación de poderes trabajada originalmente por Montesquieu en su famosísimo tratado sobre *el espíritu de las leyes* (1788) no podría entenderse como aislamiento o como bloqueo entre las instituciones del Estado, puesto que todo el modelo institucional debe estar enfocado especialmente en la tutela efectiva de los derechos humanos; para lo cual, cada entidad ha de adoptar medidas positivas, negativas, de protección y de promoción de estos derechos. Siendo así, a diferencia de lo que ocurría en los modelos absolutistas, actualmente se concibe al estado como una entelequia al servicio del respeto, protección y promoción de los derechos de las personas. (Ferreya, 2008).

En este sentido, la concepción weberiana; según la cual, es el Estado quien ha de ostentar el monopolio de la fuerza física se justificaría política y moralmente; en tanto, se concede al Estado potestades y prerrogativas tributarias, financieras, militares, legislativas, no para abusar del ciudadano sino por el contrario, para concentrar el poder suficiente que le permita cumplir con su rol de pacificador, de garante de los derechos humanos, prestador de servicios públicos, entre tantos otros aspectos. Siendo así, la doctrina del Estado de bienestar implica un fortalecimiento institucional, que le permita intervenir, reaccionar ante catástrofes, anomalías, distorsiones del mercado y cumplir con su rol social. Esta postura es contraria a aquella, que dicho sea de paso difiere de los postulados neoliberales de reducción del Estado, a fin de favorecer a las libertades del poder fáctico y del mercado, donde se generan competencias desiguales y dinámicas de dominación de fuertes sobre débiles.

Bajo esta línea de pensamiento, un fortalecimiento del Estado, en términos de mayor capacidad de proveer control, estabilidad y prestación de servicios implica un incremento importante de la burocracia. El incremento del número de funcionarios llamados a la prestación de cada vez más diversos y técnicos servicios públicos exige que el personal adquiera niveles más sofisticados de formación. Todo esto repercute en la creación de un nuevo sector social excluyente, a veces parasitario, que de acuerdo con la terminología de Pierre Bourdieu, se estatuye como una *nobleza de estado* (2015) de cuya eficiencia y honestidad dependerá, en buena medida, el éxito o fracaso de la administración pública.

Al respecto, Max Weber reconoce que “...el poder real no se manifiesta en los discursos parlamentarios ni en la proclamaciones de los monarcas, sino en la *actuación administrativa* cotidiana, reside necesaria e inevitablemente en las manos del *funcionario*; del civil y del militar” (1991, p. 126). Todo esto se da porque a criterio de Weber el trabajo real que hace posible y determina el éxito y el fracaso de las directrices políticas de quien ejerce la rectoría de un ramo está determinado por la preparación técnica, pero también de la honestidad y de la buena voluntad de la burocracia institucional. Bajo esta línea de pensamiento, el Estado moderno se caracteriza por un progresivo modelo de burocratización que se manifiesta en una estructura cerrada, jerárquica y piramidal que ha sido importada desde los regímenes militares y eclesiásticos y que actualmente es parte fundamental del poder del Estado, de los partidos políticos e inclusive de la empresas privadas cuya organización, y cada vez mayor influencias en la incorporación de personas confiables en la burocracia estatal que permita gestionar sus intereses corporativos, posibilitan comprender buena parte de las dinámicas institucionales.

Bajo este contexto, Bourdieu es poco optimista en lo que se refiere a la burocracia, ya que considera que se trata de una *clase* conservadora, llamada a autodefenderse y autoalimentarse para ganar espacio y no ser suprimida. Así, a manera de ejemplo, la eliminación de una serie de requisitos o trámites para que la ciudadanía pueda recibir un servicio entra en conflicto con el aparato burocrático porque podría implicar despidos en el sector público, lo cual no le conviene a la burocracia y por tanto, este sector tiene mayores incentivos para entorpecer ciertos procesos a fin de defender su parcela de poder (Bourdieu, 2014).

En consecuencia, y a manera de conclusión preliminar, podemos señalar que entre las actuaciones que se esperan por parte del Estado, junto con la participación ciudadana que constituye un puntal en toda forma de democracia, los indicadores que permitirían medir objetivamente el grado de gobernanza estaría determinados por factores como la exigencia de rendición de cuentas, estabilidad política, efectividad gubernamental, calidad regulatoria, estado de derecho y niveles mínimos de impunidad ante actos de corrupción.

Desde el punto de vista de la sociedad civil, contrariamente a los cánones populistas, la ciudadanía no puede ser entendida como una masa amorfa homogénea sino como un sistema complejo integrado por varios subsistemas interdependientes entre sí (Luhmann, 2003). Estos subsistemas atienden a las siguientes variables: biológico, económico, cultural y político. La interdependencia de estos sistemas nos obliga a pensar a la acción política como un todo, en el que al ajustar una pieza, resultarán afectados los demás subsistemas. De esta forma, los cambios culturales que podrían darse, ante un alto proceso de inmigración, repercutirán en términos

políticos, ya que podrían posicionar otras ideologías, hasta convertirlas en dominantes. Las ideologías repercuten en la forma en las que el Estado dirige la economía y este factor condiciona decididamente las relaciones productivas, sociales y hasta familiares, que son factores que integran el subsistema biológico.

Bajo este contexto, los partidos políticos son un elemento estratégico para mejorar índices en materia de gobernanza y de control social, en tanto constituyen entes de comunicación entre el Estado y la sociedad civil, puesto que su razón de ser radica en llevar a sus militantes a las esferas de gobierno, a la vez que están llamados a escuchar, de primera mano, las demandas sociales y canalizarlas por medio de los estamentos institucionales correspondientes.

La mejor información, y por consiguiente la mejor calidad de participación ciudadana, se consigue con un colectivo activo e informado, ya que así el debate público se enriquece, a la vez que se obliga al Estado a considerar muchos enfoques, propuestas y puntos de vista; y a reflexionar sus decisiones, en tanto se sabe sujeto de críticas y controles sociales y jurídicos. Por el contrario, una ciudadanía ignorante y desarticulada solamente beneficia a quien aspira a gobernar bajo un estilo dictatorial en virtud que buscará silenciar a las voces opositoras en nombre de la estabilidad y de las razones de estado, sobre las cuales ya nos hemos pronunciado.

Desde la orilla del *control social*, entre el Estado y la sociedad civil existe una relación bidireccional de vigilancia. Desde la ciudadanía, se controla al poder con el objeto de exigir el cumplimiento de sus obligaciones constitucionales y legales, a la vez que se evita que se extralimiten ilegítimamente en sus potestades, puesto

que ello implicaría un peligro en contra de la libertad de las personas y del modelo estatal de derecho, en términos generales. Otra de las razones por las que la ciudadanía debe ejercer control sobre sus autoridades se relaciona con evitar, investigar y reprimir actos de corrupción.

En este orden de ideas, y a fin de posibilitar el control de las instituciones del Estado por parte de la sociedad civil, se han franqueado procesos administrativos y judiciales como el acceso a la información pública, como una herramienta favorable a la transparencia, porque además de obligar a la rendición de cuentas, genera la sensación de vigilancia en la autoridad, permite que cualquier ciudadano pueda conocer la información generada por las instituciones, formular cuestionamientos e inclusive descubrir actos de corrupción, previo a iniciar las acciones legales correspondientes.

Desde la otra orilla, el control que proviene del Estado y tiene como destinatarios a los ciudadanos se justifica en tanto y cuanto sea capaz de producir beneficios para estos y no desde el beneficio estatal. Habíamos mencionado la obligación de protección que tiene el Estado con relación a los Derechos Humanos. Esta consiste en impedir que terceras personas puedan interferir con el pleno ejercicio de tales derechos. Por esta razón, el Estado ha de organizar cuerpos especiales de policía para patrullaje, investigación y prevención de delitos, lo cual implica vigilancia y sanción. A esta función de *vigilar y castigar*, Michel Foucault (2003) le da el nombre de *sociedad disciplinaria*. No obstante, cuando el control sobrepasa los límites de la proporcionalidad y se convierte en un instrumento para perseguir y disciplinar a las personas por medio del temor frente a un eventual castigo, se

desvirtúa la naturaleza y la legitimidad del poder que se ejerce.

En definitiva, la gobernanza y el control social son elementos de enorme importancia para mantener la paz al interior del colectivo, favorece a la cohesión social y a la democracia por elevar modelos eficientes de control y participación ciudadana, prevenir abusos provenientes de la burocracia y de los poderes fácticos para alcanzar niveles máximos de buen gobierno, que es aquel que: de la forma más eficiente posible logra ser capaz de garantizar el pleno ejercicio de derechos individuales y colectivos para todas y todos, como condición suficiente para alcanzar armonía y prosperidad para todos sus miembros.

7. Los insumos tecnológicos de la política. El papel de la psicología política en las nuevas sociedades.

Se ha repetido en varias ocasiones que la política como actividad humana encuentra su fundamento teórico y práctico en la búsqueda de soluciones o formas de evasión de problemas que involucran o afectan a un colectivo. Desde esta perspectiva, la política ha avanzado desde la reflexión meramente especulativa, que pensaban en la política como algo de mero sentido común o de una sabiduría *a priori*; hasta la adopción de herramientas epistemológicas y metodológicas que posibiliten un abordaje más objetivo y pragmático de sus asuntos.

Estas consideraciones nos permiten comprender las razones por las que las ciencias políticas requieren y han desarrollado insumos tecnológicos que le permitan a su disciplina abordar su objeto de estudio, de manera más

precisa y eficiente; a la vez que explica por qué hasta la actualidad la gran mayoría de cargos de elección popular como el de Presidente de la República o de parlamentarios no exigen más requisitos que los de nacionalidad, ejercicio de derechos de participación y edad. Por cierto, no faltan las voces que abogan por exigir como requisito como estudios universitarios o algún tipo de preparación especial; no obstante, tales condiciones serían un óbice que terminará por excluir a la gran mayoría de la población, con lo que se pierde representatividad, participación ciudadana e intensidad en la democracia. En este sentido si bien el la ciudadanía está llamada a elevar la calidad de su democracia, quizá la solución no está en poner barreras a las postulaciones, sino en elevar el nivel de educación de los votantes, porque con una ciudadanía más informada y crítica, se conseguirá que los partidos tomen recaudos para presentar como candidatos a personas mejor formadas para el ejercicio de cargos tan importantes como los señalados.

Por otra parte, podríamos reconocer que buena parte de los problemas políticos se derivan de la conducta humana, que han generado conflictos individuales y colectivos. Aun cuando la política también se haga cargo de problemas causados por catástrofes naturales que obligan a tomar medidas de prevención, gestión de riesgos y asistencia pública a mediano y largo plazo; los problemas originados por la interacción social corresponden a asuntos de conducta humana, lo que ha llevado a politólogos y a juristas a regular la conducta social y establecer controles para garantizar que la normativa creada sea eficaz en cuanto a su cumplimiento. Esta es la base de la noción de *derecho vigente* del realista escandinavo Alf Ross (1997), para quien solamente podemos conocer el contenido real de una norma, al momento que es aplicada por un juez

o tribunal; lo que implicaría que el contenido real de las normas cambie con el tiempo, debido a que su interpretación y aplicación se adaptan a situaciones cambiantes, lo cual resulta connatural a la estructura lingüística de toda disposición normativa.

Pese a ello, y a que el Derecho constituye un conjunto de normas que regulan conductas bajo el respaldo legítimo del uso de la fuerza física, ante un eventual incumplimiento, la posibilidad real de conducir la actuación de personas dotadas de libre albedrío obliga a crear sistemas de sanción y recompensa; pero a más de ello, se requiere de la legitimidad de tales exigencias por medio de la aceptación, la comprensión del beneficio social que esto implica y la cooperación social para conducirse conforme lo que ha sido consensuado como bueno, a la vez que ha de exigirse de los demás comportamientos socialmente aceptables. Es precisamente esa legitimidad la que diferencia a la fuerza ejercida por el derecho, de aquella que podría provenir de una banda de delincuentes (Atienza, 1998; Bodenheimer, 2007; Sanchís, 2007).

En otro orden de ideas, otro de los retos fundamentales de la política actual consistirá en romper con la apatía que caracteriza a nuestros ciudadanos y que es explicada por cuanto nos vemos convocados periódicamente a emitir un voto como única forma tangible de participación política, a la vez que somos bombardeados por escándalos de corrupción, de inmoralidades, descalificaciones e intrigas entre nuestros representantes; todo esto constituye un camino para ejercer efectivamente nuestros derechos de participación, enriquece el debate público pero también crea mayores grados de conflictividad entre intereses contrapuestos

que exigen decisiones ecuanímes, justas y motivadas por parte de las autoridades.

Lamentablemente, las decisiones gubernamentales, en la ineludible tarea de resolver conflictos políticos se ven condicionados a optar por aquellos grupos que han financiado sus campañas electorales, que cuentan con capitales sociales de especial interés para el gobernante o que podrían catapultar su gestión; todo ello en perjuicio de quienes aun teniendo la razón, podrían no ser considerados al no tener las mismas herramientas políticas de presión. Lo cierto es que los regímenes actuales han logrado configurar un discurso de derechos humanos capaz de extenderse hasta cobijar los más variados y contradictorios intereses. Así, los derechos relativos a vivir en un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado suelen ceder ante los derechos comerciales de empresas transnacionales que contrataron con el Estado para la explotación de sus recursos; acto que además está amparado por el derecho a la salud, a la vivienda digna, a la educación y en ese esquema, el Estado aducirá requerir de los recursos provenientes de tal explotación para garantizar niveles óptimos de los servicios relativos a estos derechos que demandan de valores importantes de gasto público.

Llegados a este punto de nuestra reflexión, queda claro que gran parte de los problemas económicos, ambientales, de seguridad interna y externa, de abuso, de discriminación y tantos otros constituyen cuestiones esencialmente morales, que pueden solucionarse con un mínimo gramo de sensibilidad, decisión y compromiso político. Según datos de la Organización de las Naciones Unidas, para erradicar el hambre en el cuerno africano bastaría una inversión equivalente a sesenta millones

de dólares, lo que inclusive para países medianamente pobres es una suma que fácilmente podría permitirse. Adicionalmente, se cuenta desde hace muchos años con la tecnología necesaria para fertilizar la tierra y construir los acueductos necesarios; sin embargo, para las grandes potencias resulta más rentable políticamente llevar convoyes de asistencia humanitaria para que por medio de la caridad, las personas confíen en los extranjeros que necesitan mantener aquel estado de dependencia material para seguir extrayendo minerales, diamantes y otras piedras preciosas, lo que conduce a priorizar la lógica del mercado, a costa de una vida miserable para millones de personas. Por supuesto, las potencias no quieren invertir en desarrollo humano porque esto implica libertad, y la libertad conduce al autogobierno.

Por otra parte, la destrucción cada vez más evidente de la biósfera exige compromisos de buena fe por parte de las grandes potencias, por ser ellas precisamente las que han ampliado sus mercados, su producción y sus industrias hasta límites insoportables por la madre tierra. Pese a iniciativas que promueven formas de desarrollo sistémicamente compatibles con el respeto a los ciclos vitales del planeta, como el reconocimiento de derechos a la biósfera, se ve opacada nuevamente por lógicas mercantilistas como la compra de bonos de carbono, que al amparo del Protocolo de Kioto, permite adquirir esta “licencia para contaminar”, lo cual beneficia a las grandes potencias que están en capacidad de financiar la destrucción de todos. Evidentemente, las potencias que son las más ricas y a su vez las que más contaminan el planeta, adquieren tales bonos y mantienen incólume su estilo de vida y de producción.

En lo que refiere a la *psicología política*, que ha de tratar sobre las percepciones que tienen los grupos e individuos sobre su vida, su bienestar y los mejores modos en los que se ha de abordar los problemas políticos que le conciernen; el individualismo liberal mercantilista ha llevado a muchos teóricos a evaluar situaciones políticas e históricas desde la perspectiva del líder y no desde el proceso social que le precede. Cabe decirse que el líder no es nadie sin el colectivo; en tanto que los sectores sociales siempre encontrarán a alguna o algunas personas que encarnen sus ideales, sean convertidas en un símbolo aglutinador de cohesión y lucha para embanderar los procesos políticos que permiten caracterizar a los procesos históricos.

Por su parte, la psicología social construye artificialmente realidades que nos permiten interpretar ciertos sucesos a la luz de una percepción transformada por valores como la identidad nacional, la religión, la tradición o las glorias del pasado. Aunque, esta construcción de formas de ver la vida puede constituirse en herramientas válidas para favorecer a la cohesión social y a la cooperación entre miembros de la comunidad, disminuyendo gradualmente la exclusión en todas sus formas o pueden servir exactamente para lo contrario. La exaltación desmesurada hasta el fanatismo de una etnia, de una nacionalidad y hasta de un equipo de fútbol puede dar inicio a una escalera de hostilidad, discriminación y guerra contra *el otro*. Este mundo simbólico que es capaz de cohesionarnos, también cuenta con herramientas para dividirnos y enfrentarnos al separar el bando de *los buenos* versus aquel bando de *los malos*. Iniciada la batalla y dado que cada pueblo se ha considerado la encarnación del bien y la virtud; y en consecuencia, el otro adoptará la posición de una amenaza para nuestra forma de vivir, lo que justificaría

su exterminio, tal como ocurriría en las cruzadas, en la Alemania hitleriana y, actualmente, en denominada *guerra contra el terrorismo* (Walzer, 2010).

Evidentemente, es el líder o el grupo hegemónico el que habrá de construir, por medio de su influencia y con respaldo en estrategias comunicacionales una realidad que le permita legitimarse con mayor vigor ante el pueblo que pretende controlar. Será el grupo de mayor influencia social el que manipulará la psicología social para dirimir la lucha de intereses a su favor, sin generar mayor resistencia e inclusive, con la anuencia de quienes resultarán afectados, pero a quienes se les ha de pedir lealtad y patrióticos sacrificios en beneficio de “todos”, bajo el amparo de un discurso de derechos humanos, que como se ha dicho, es capaz de abarcar casi todas las pretensiones políticas, dada la textura abierta de estos enunciados normativos (Alexy, 2004).

La manipulación de la psicología social, también es una herramienta para cohesionar a la ciudadanía por medio de infundirle terror hacia un enemigo, generalmente inexistente. Los índices cada vez más elevados de delincuencia, sean verdaderos o pura percepción, permiten al Estado justificar la presencia de ejércitos populosos, inversiones monumentales en la compra de armamento y en la restricción de todo tipo de derechos, sobre todos aquellos que tienen que ver con la libertad y la intimidad, lo que permite mayor control a la sociedad civil por medio del espionaje. El Estado justifica brutales represiones hacia grupos generalmente marginales de la población, sobre todo extranjeros porque a este sector social se le atribuye la escalada de violencia e inseguridad.

Habría que preguntarse si el enemigo realmente existe, si hay datos objetivos que lo incrimine, habría

que cuestionarse quién fabrica las armas y los sistemas de seguridad que adquieren las autoridades; habría que interrogarse si el modelo consumista es el principal causante de la delincuencia, el robo y la violencia, y si es el mismo sistema es el que configura las condiciones para empujar hacia el delito a sectores postergados, y si existe una relación verdadera entre mayor represión y menor violencia (Echeverría, 2011). Lo cierto es que no hay nada más eficiente que construir un enemigo o elegirlo arbitrariamente para cohesionar a la sociedad hacia un anhelo común de defensa, que no es más que un sainete montado para satisfacer intereses menos nobles que los que presenta el discurso oficial (Walzer, 2001).

La creación de contextos, de enemigos, de amenazas y la venta de soluciones a tales problemas generan una imagen casi mesiánica del líder salvador, a quien se le conceden muchas licencias para que pueda llevar a feliz término su mística misión. El uso de estadísticas con fines publicitarios puede llevarnos al entusiasmo o a la desesperación, porque constituye una forma técnica de mentir por medio de la interpretación de datos, que generalmente difieren de acuerdo con la persona, empresa o grupo que ejecuta esta metodología o de quién financia tales proyectos y redefinen con ello la libertad de las personas en términos de sometimiento voluntario (Fromm, 2015).

En cualquier caso, el uso estratégico de la psicología social suele ser mañosamente utilizado por el poder para inmovilizar a la sociedad civil, para desinformar, y mantenernos alejados y conformes con una situación que la aceptamos como la mejor posible, porque eso es lo que nos presenta la burbuja que construye y decora nuestra realidad. No obstante, al servicio de fines loables, la psicología social

constituye una herramienta de gran valor para favorecer democracias más activas y participativas, debates más ricos y efectivos; así como cohesión social con fines de cooperación, como estrategia idónea para la eliminación de la discriminación, la violencia, la marginalidad, la explotación y buscar mancomunadamente el beneficio de todos, sin tener que renunciar a nuestra identidad personal, familiar y colectiva. En *Igualdad y parcialidad*, Nagel (2006) recuerda que entre la multiplicidad de estrategias utilizadas por el poder en su afán de homogenización que facilite el control de la sociedad civil se encuentra la *solidaridad* en tanto, "...exige identificación con aquellos por quienes uno la siente. Por esa razón tiene siempre un lado siniestro: es esencialmente exclusiva. La solidaridad con un grupo particular significa falta de identificación y una menor simpatía con quienes no son miembros de ese grupo, y con frecuencia significa hostilidad activa contra los de afuera" (Nagel, 2006, p. 189).

8. La visión de una democracia integral en la teoría de Mario Bunge y la insuficiencia de la democracia política formal.

Toda teoría política bienintencionada se ha de empeñar en encontrar las fórmulas adecuadas para alcanzar los máximos posibles de vida buena, en lo individual y en lo colectivo. Valores finales como la felicidad o el buen vivir han sido foco de críticas, en virtud de un pretendido relativismo por el cual cada persona tendría una versión de felicidad, a veces incompatible con lo que puede significar ser feliz para los demás. Pese a ello, y puesto a que la parte más importante del bienestar se relaciona con la preservación de la vida y en hacerla menos difícil, es posible identificar valores comunes e incuestionables como la paz, la sostenibilidad ambiental, la

estabilidad económica y la justicia social. Estas variables, y sobre todo la justicia social, que como se verá en adelante son complejas, deben ser atendidas de manera sistémica dada la interdependencia que tienen en la vida en común.

A manera de ejemplo ilustrativo sobre las variables señaladas, podríamos reflexionar en torno a la catástrofe ambiental que experimentamos y que tiende a agravarse conforme transcurren los años y que tiene efectos nefastos en lo que respecta a la fertilidad de los campos. La erosión de la tierra producirá un decrecimiento de la productividad agrícola y pecuaria y ello hará que la industria alimenticia incremente sus costos de producción y los precios para el consumidor final. Este desequilibrio económico, por su parte, afectará con mayor violencia a los más pobres agravando los índices de injusticia social que es el foco principal para el descontento y la inestabilidad política, caldo de cultivo para la conmoción social y el oportunismo político.

Ante tal escenario y puesto que los recursos naturales son bienes limitados, como también lo son los bienes de consumo y el acceso a bienes culturales; la gestión racional y equitativa de tales recursos sociales no puede ser dejada al azar o a la desvirtuada autorregulación del mercado, toda vez que la suerte no juega ningún papel cuando la lucha se da entre agentes desiguales que pugnan por el mismo botín, en circunstancias en las que ningún competidor está dispuesto a ceder terreno. En este sentido, la falta de planificación que es propugnada por el neoliberalismo y otros enfoques de derecha enmascaran tras un discurso de igualdad de oportunidades, la desigualdad de recursos que hacen que la balanza siempre se incline en favor de los sectores más adinerados y poderosos. Siendo así, la planificación tecnocrática, junto con la participación política

en tal planificación y ejecución de los planes de desarrollo e inversión social, deben ser algunas de las estrategias indispensables para concretar los principios de igualdad, libertad y fraternidad que han ofrecido los estados modernos y contemporáneos, y que son condiciones necesarias para una democracia real.

La planificación solamente es efectiva cuando es concertada con el mayor grado posible de participación ciudadana, porque es precisamente la ciudadanía la que conoce mejor sus necesidades, intereses y la forma de satisfacerlos. La necesidad de democratizar la gestión de los recursos, la planificación de la política pública e inclusive en lo que se refiere a la elaboración de las proformas presupuestarias son una de las muestras por las que, en este momento del desarrollo social, la democracia política se presenta como un elemento necesario, aunque no suficiente, ya que simplifica el alcance de la democracia a su dimensión procedimental, es decir, en la aplicación de la regla de la mayoría que se manifiesta por medio del ejercicio del derecho a elegir y ser elegido como representantes del pueblo para el ejercicio de ciertos cargos públicos (Bovero, 2002).

La *democracia política* podría resumirse en lo que autores como Norberto Bobbio (1992) diferencian entre *democracia de los antiguos* y *democracia de los modernos*. La primera de ellas se refiere a la democracia de la Atenas clásica que ha sido recuperada, con ciertos matices por los sistemas contemporáneos bajo la tipología de mecanismos de *democracia directa* como la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa popular normativa entre tantas otras, como modelos constitucionales puede haber en el mundo (Welp & Serdult, 2009). La *democracia de los modernos* es aquella que llega a nosotros bajo el nombre de

democracia representativa y cuyos hitos de referencia puede ser encontrado en el constitucionalismo revolucionario estadounidense⁵⁷ y francés. La característica principal se da por la designación, por la vía electoral, de representantes encargados de elaborar las leyes y administrar la cosa pública de acuerdo con el marco normativo correspondiente.

Desde el enfoque de la democracia liberal, se promovió al individualismo y al capitalismo como los ambientes apropiados para el desarrollo de modelos democráticos prósperos. Aunque, tanto la democracia, desde su perspectiva procedimental, como el capitalismo tienden a ser modelos destructivos y suicidas. En el primero de los aspectos, la sola aplicación de la regla de la mayoría podría permitir a un grupo populoso de congresistas decidir el cambio de modelo democrático hacia una dictadura fascista, como de hecho ocurrió con el nacionalsocialismo alemán y el otorgamiento de plenos poderes al Führer dentro del contexto del tercer Reich. Por otra parte, las minorías quedarían sujetas a los que ha de llamarse la dictadura monolítica de la mayoría, que excluye la disidencia y, como tal, no podría ser concebida como verdadera democracia.

El capitalismo salvaje también tiende hacia su autodestrucción en tanto se sustenta en el libre mercado contra el que conspiran los agentes más poderosos que absorben a los peces chicos y buscan cada vez nuevos mercados, eliminando así a competidores nacionales e internacionales hasta llegar a ser oligopolios o monopolios de nivel transnacional, lo que ciertamente nada tiene de democrático, porque promueve más libertades solamente

57 En lo que respecta a las reflexiones con base a las cuales se edificó el pensamiento republicano en los Estados Unidos de América, primera democracia presidencialista en el mundo, se debe buscar como fuente primordial a “El Federalista” de Hamilton, Jay y Madison (2012).

para los ricos y más sometimiento e injusticia social para los pobres. La asistencia pública pensada en salvaguardar a los sectores más vulnerables y a respaldar a los grandes emporios empresariales dejan de lado a la clase media que cada vez se desplaza hacia la pobreza.

Desde este punto de vista, la democracia y el capitalismo resultan mutuamente incompatibles, porque el dinero es capaz de comprar cargos y eliminar la participación cívica, a la vez que los grandes magnates no compiten en igualdad de condiciones, ni quieren poner a discusión sus propios intereses. El capitalismo también muestra sus tendencias suicidas, porque la demanda de materias primas obliga a obtenerlas por medios civilizados o bélicos. La guerra, además de toda la oscuridad que trae, se presenta como amiga del capitalismo, pues mueve billones de dólares dentro de la industria armamentística, pero termina por destruir mercados porque las guerras arruinan los flujos productivos y terminan por incidir negativamente en el empleo. Situaciones como estas disminuyen la capacidad de consumo por parte de la ciudadanía, lo que genera menores ventas y esto menor capacidad de inversión y generación de empleo; y todo ello, conjuntamente recesión y crisis económica y reparto desequilibrado de las cargas sociales, porque el Estado focalizará su ayuda en los sectores extremadamente pobres y en salvatajes a la industria haciendo que el rigor de la crisis recaiga en la clase media.

Desde una visión crítica sobre la insuficiencia de la regla de la mayoría para consolidar una democracia saludable, autores como Luigi Ferrajoli (2008) ha incluido en el pensamiento político la categoría de *democracia constitucional*; que es una figura más cercana al pensamiento republicano sintetizado en la idea del *gobierno de las leyes y*

no el gobierno de los hombres. Para el profesor italiano, en todo modelo constitucional ha de haber una *esfera de lo decidible* y otra será la esfera de *lo indecidible*. La última de ellas se refiere a aquellas decisiones que son abstraídas del poder de decisión de las mayorías, en tanto se refieren a principios tan fundamentales, sin los cuales no podría reconocerse ninguna forma de sistema constitucional.

Cuando el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 señala que: “Una Sociedad en la que no esté establecida la garantía de los Derechos, ni determinada la separación de los Poderes, carece de Constitución”; establece lo que han de considerarse como *cláusulas pétreas* sobre las que el legislador no podría decidir. Así, estará prohibida y será nula toda decisión que tenga como fin la eliminación o desconocimiento de los derechos fundamentales o toda decisión que implique desmedro al sistema democrático o a la doctrina de pesos y contrapesos que promueve la separación de poderes de Montesquieu, aun cuando estas tesis contaren con el respaldo unánime de los sectores políticos (Ferreyra, 2014; Bidart Campos, 2008).

Desde tal perspectiva, y puesto que como se ha sostenido la insuficiencia de la democracia política en la misión práctica de llevar bienestar a toda la población, Bunge (2009) plantea una versión más elaborada y multidimensional de la democracia a la que denomina *Democracia Integral*. Esta versión compleja de la democracia atiende a aspectos ambientales, sociales, económicos y culturales, en tanto se presentan como variables determinantes en lo relativo a las brechas de desigualdad y justicia social, aspecto indispensable para fomentar una participación ciudadana efectiva.

Una democracia integral ha de promover mecanismos idóneos para que todos los miembros de la sociedad asuman equitativamente las cargas necesarias para la reproducción de la vida en sociedad; así como ha de controlar que todas las personas, de forma equitativa y equilibrada puedan disfrutar de los beneficios que genera el esfuerzo colectivo en la vida social por medio de una justa redistribución de la riqueza (Rawls, 2012) cosa que, evidentemente, dentro de un sistema capitalista ortodoxo resulta impensable. Para alcanzar la democratización de los bienes sociales no basta con la buena voluntad de los políticos, también será indispensable que la ciudadanía asuma un rol protagónico, en todos los ámbitos de la gestión de sus recursos; de ahí que la primera condición para alcanzar niveles aceptables de democracia integral exige que garanticemos igualdad de oportunidades para hacer escuchar su voz e influir en la gestión de los bienes comunes, en todos los ámbitos y en todos los niveles de gobierno (Zambrano, 2012).

Entre los elementos que integran el concepto de democracia integral identificamos a la *democracia ambiental*, que es aquella por medio de la cual se debe permitir a cualquier persona y, especialmente, a aquellos individuos y colectividades que pudieren verse directamente afectados con la implementación de algún proyecto extractivista o de repercusiones ambientales. Hemos señalado que el capitalismo es un agente destructivo de la democracia, pero lo que resulta aún más grave, se trata de un modelo económico basado en un consumismo ilimitado e irracional que amenaza con destruir el planeta, y con él la vida en su integralidad. El capitalismo se sustenta en producir cada vez más bienes y servicios, para lo cual ha de consumir cada vez mayores cantidades de materias primas, generalmente obtenidas por medio de actividades como la minería, la

explotación petrolera y consumos extravagantes de energía renovable y no renovable que son factores de degradación ambiental.

La adopción de medidas técnicas para mitigar los impactos medioambientales requieren de inversiones importantes para financiar implementación tecnológica y proyectos de investigación a mediano plazo, por lo que resulta ingenuo pensar que los grandes consorcios capitalistas gestionarán adecuadamente los recursos naturales a costa de la maximización de sus utilidades. Todo esto nos llama a la atención que corresponde a la ciudadanía tomar las riendas sobre estos asuntos y hacer escuchar su voz y exigir de sus autoridades mayores controles y una gestión responsable, comprometida y honesta de los factores que posibilitan la vida como el aire, el agua, los bosques, los páramos, los humedales y tantos otros ecosistemas que permiten mantener el equilibrio en la biósfera.

La *democracia biológica*, como elemento integrante de una democracia integral, se relaciona con la eliminación de todas las formas de discriminación, como aquellas provenientes del origen étnico, origen nacional, sexo, identidad de género, filiación política, religiosa o cultural y cualquier otro factor por medio del cual se pretenda justificar la exclusión de seres humanos y el desconocimiento de sus derechos. La absurda concepción, por la cual algunos seres humanos serán más valiosos que otros solamente lleva a la intolerancia y a la guerra. La última, además del indecible sufrimiento humano, trae consigo la degradación ambiental, económica y cultural, devolviéndonos a la idea de una democracia que debe ser abordada desde una perspectiva sistémica.

La *democracia económica* se refiere a la posibilidad de modificar la forma de producción. La propiedad privada de los medios de producción impide que se pueda redistribuir la riqueza de forma equitativa, puesto que el dueño de la empresa obtiene demasiado beneficio, pese al poco trabajo que realiza dada su posición de privilegio que, generalmente, no está basada en sus méritos sino en situaciones accidentales como ser hijo de un empresario. Desde la otra orilla, el obrero se esfuerza demasiado para recibir un salario muy inferior al valor al real de su trabajo y que, únicamente, le sirve para mantener su vida y conservarse como factor de producción que realimenta al capital. Bajo tal sistema de producción la productividad y la satisfacción es cada vez menor, porque unos pretenderán trabajar lo menos posible, ya que, finalmente recibirán el mismo salario a fin de mes; por su parte, los empleadores buscarán sacar el mayor provecho posible del trabajo ajeno, al menor costo de producción posible bajo el fundamento de favorecer a la competitividad desde la perspectiva del precio de sus productos.

La alternativa al respecto reposaría en un modelo cooperativo de asociaciones privadas y familiares que tengan la copropiedad de los medios de producción. De esta manera, la fuente de la riqueza estará en manos de los propios trabajadores, que son a su vez los administradores del negocio (Buber, 2014). Se trata de una forma de socialismo de mercado favorable a la participación democrática, ya que cada trabajador, sabiéndose dueño de la empresa y beneficiario de las ganancias que llegase a generar, se esforzará como el que más para elevar sus estándares beneficiándose en lo individual y en lo colectivo. Por otra parte, los dividendos tienden a ser reinvertidos en la propia empresa que eleva su productividad y eficiencia. Un modelo, como tal, solamente podría sostenerse en participación en lo relativo a la toma de

decisiones, mejores niveles de diálogo y control sobre actos deshonestos o corruptos; con lo que se gana en producción, bienestar, eficiencia, transparencia y en la convivencia fraterna que es connatural a una comunidad económica y socialmente equilibrada. Los actos de corrupción son generalmente ejecutados por quienes cuentan con la posición institucional creada para ejercer control.

La impunidad degradada a la sociedad, crea incentivos para buscar el ejercicio de una función pública con intenciones de enriquecerse ilícitamente. Son los mismos creadores de las normas quienes las corrompen por medio de interpretaciones convenientemente antojadizas. Evidentemente, esto genera desconfianza en el Estado, desesperanza e indignación, lo que a su vez produce inestabilidad política, violencia y las condiciones ideales para que un líder populista carismático capitalice esta oportunidad para concentrar todas las esferas del poder.

La *democracia cultural* posibilita que la comunidad participe en el diseño curricular y en la selección de estrategias educativas coherentes, según la propia cosmovisión, la historia, las necesidades y los contextos de la comunidad; dejando atrás modelos de imposición ideológica, que han llegado a constituir formas de colonialismo cultural, que exportan estilos de vida, ideologías y visiones de éxito (Buschge & Bustos, 2007; Zambrano, 2015). Una estrategia de este tipo no se agota en posicionar ciertos valores como los más elevados y civilizatorios, sino que también le resulta servil al capitalismo que es capaz de incorporar al arte, a la moda, a la tecnología, al diseño, a la producción académica y a muchos aspectos a las lógicas del mercado y del consumo, con lo cual es posible hacer negocios millonarios para

vendernos modelos ficticios de felicidad a costo de enajenarnos como pueblos diversos y valiosos por su personalidad única (Dussel, 2016).

Además de la *democracia política*, a la que ya nos hemos referido, ha de venir para completar este cuadro de integralidad democrática, la denominada *democracia global o internacional*; por medio de la cual, se pretendería impulsar un modelo cooperativo y federal a las más amplias instancias internacionales, actualmente caracterizadas por una igualdad nominal entre las naciones, pero entre las que existen potencias que actúan con poder de veto, de forma permanente e irrevocable. Para alcanzar una verdadera democracia internacional, se requiere empezar por proponer un proceso serio de desarme mundial. El diálogo internacional no puede darse cuando quien se sienta a la mesa esconde un fusil, frente al otro que esconde una piedra para defenderse. No obstante, el riesgo de adoptar un modelo federal internacional radica en la reducción de niveles de participación ciudadana en lo local, elemento que debe ser considerado para no entrar en conflicto con los demás componentes de la democracia integral a los que nos hemos referido (Ackerman, 1999).

Dentro de este marco conceptual, la *democracia global* implica debate, acuerdos, compromisos y responsabilidades cuyo incumplimiento ha de conllevar algún tipo de sanción para dotar de efectividad al sistema. Actualmente, las potencias crean las reglas para sujetar a los demás y ser ellas las únicas facultadas para violar tales normas, debido a la imposibilidad real de sufrir alguna sanción. La integración económica, la corresponsabilidad ambiental, la cooperación para satisfacer las necesidades básicas de los pueblos menos favorecidos, con respeto a su propia cultura e intereses es

quizá un asunto propio de una utopía, pero quizá en pocas décadas podrá alcanzar el nivel de un asunto de vida o muerte. Esperemos que aquel día no llegue demasiado tarde.

En suma, la *democracia integral* es tal, en tanto sea capaz de atender con éxito seis factores esenciales, todos ellos complejos, interrelacionados e interdependiente, a saber: seguridad, libertad, igualdad, fraternidad, Justicia e idoneidad. Para lograr estos objetivos no existen recetas mágicas o prefabricadas, que generalmente se presentan como tal para favorecer a los intereses de alguien. La única receta social y políticamente válida al respecto, será aquella resultante de un proceso de profunda democracia en todos los factores. Junto con ello, ha de entenderse que toda decisión democrática debe dejar el debate abierto hacia nuevas posibilidades, enfoques y evaluaciones; para lo cual, se ha de buscar fuentes de retroalimentación, puesto que en democracia ninguna tesis resulta ganadora o perdedora definitivamente; cabe siempre la posibilidad que una propuesta no aceptada en principio adquiera vigor y llegue a ser la dominante en lo futuro, así como es posible y legítimo que las ideas hegemónicas de hoy sean abandonadas más temprano que tarde. En este sentido, por cada puerta que se cierra, ha de dejarse abierta, por lo menos una ventana.

Bibliografía

- Ackerman, B. (1999). *La política del diálogo liberal*. Barcelona: Gedisa.
- Aguilar, E. (2008). *Alexis de Tocqueville. Una lectura introductoria*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Aguilar, S. (2015). *Locke: La mente es una tabula rasa*. Madrid: Impresia Ibérica.
- Albán, E. (2007). *Manual de Derecho Penal*. Quito: Ediciones Legales.
- Alcaraz, M. (2007). *Valor estético y artisticidad en la teoría del arte de A. Danto*. Sheffield: University of Sheffield.
- Alexy, R. (2004). *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Alexy, R. (2012). *Teoría de la Argumentación Jurídica*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Álvarez Conde, E. (1991). "Los principios del derecho electoral" en: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. No. 9 (mayo-agosto 1991). Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- Anónimo, (2006). *Popol Vuh: Mitología Maya*. Guatemala: Cangrejo Editores.
- Aramayo, R. (2015). *Rousseau: Y la política hizo al hombre (tal cual es)*. Madrid: Impresia.

- Arendt, H. (1996). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la Política*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1978). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2008). *La Política*. Buenos Aires: Gradifco.
- Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Mestas.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Madrid: Edimat.
- Aristóteles. (2012). *Ética (la gran moral)*. Madrid: Edimat.
- Atienza, M. (2007). *Introducción al Derecho*. México: Fontamara.
- Atienza, M. (2013). *Curso de Argumentación Jurídica*. Madrid: Trotta.
- Ávila, R. & Valencia, J. (2006). *Ecuador y el Derecho Internacional Humanitario*. Quito: Comité Internacional de la Cruz Roja.
- Austin, J. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- Badiou, A. (2016). *Elogio de las matemáticas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Barbarosch, E. (2013). *Teorías de la justicia y meta ética contemporánea*. Buenos Aires: La Ley.
- Barker, S. (1991). *Elementos de lógica*. México: McGraw-Hill.

- Barros Cantillo, N. (2005). *Las nuevas herramientas de la argumentación jurídica*. Bogotá: Gustavo Ibáñez.
- Bayer, R. (1965). *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudelaire, C. (2014). *Obras selectas*. Madrid: Edimat.
- Benjamin, W. (2012). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*. Buenos Aires: Godot.
- Berlin, I. (1958). *Dos conceptos de libertad. Conferencia inaugural presentada en la Universidad de Oxford*. Obtenido de <http://kybernavtas.mx/filesblog/37c454c7-c87f-4d15-81a3-516f13de354f.pdf>
- Bertorello, A. (2008). *El límite del lenguaje*. Buenos Aires: Biblos.
- Bielba, A. & Zabaleta, I. (2015). *Hinduismo: La religión de los mil dioses*. Madrid: Edimat.
- Bidart Campos, G. (2008). *Compendio de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Ediar.
- Blyenbergh, G. (1664). *Las cartas del mal*. Dordrecht: Caja Negra.
- Bobbio, N. (1992). *Liberalismo y Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2012). *Teoría general del Derecho*. Bogotá: Temis.
- Bobbio, N. (2014). *Derecha e izquierda*. Buenos Aires: Taurus.
- Bodenheimer, E. (2007). *Teoría del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Buenos Aires: Anagrama.

- Bourdieu, P. (2015). *La nobleza de Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia*. Madrid: Trotta.
- Burke, E. (1986). *Selección de escritos políticos*. Versión electrónica de libre acceso. Obtenido de <http://www.hacer.org/pdf/Burke01.pdf>
- Buber, M. (2013). *Yo y tú, y otros ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Buber, M. (2014). *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bunge, M. (2009). *Filosofía política*. Barcelona: Gedisa.
- Burke, E. (1989). *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Madrid: Rialp.
- Buschge, C. & Bustos, G. (2007). *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bustos, A. & Dessal, G. (Coomp). (2015). *Psicoanálisis y discurso jurídico*. Madrid: Gredos.
- Campanella, T. (2015). *La ciudad del Sol*. México: Tomo.
- Canseco, J. (2008). *El Antiguo Egipto*. México: Porrúa.
- Cardona, J.A. (2015). *Estoicos, Filosofía Helenística: Epicúreos, cínicos y escépticos*. Madrid: Batiscafo.
- Cardona, J.A. (2015). *Filosofía Helenística*. Madrid: Impresia Ibérica.
- Chorne, D.; Goldenberg, M.; Alemán, & J.; Miller, J. (2006). *La creencia y el psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Ciaramelli, F. (2009). *Instituciones y normas*. Madrid: Trotta.
- Claude, R. (2008). *Lo posible y el acontecimiento: Introducción a la hermenéutica acontecerial*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Corona, P. (2005). *Paul Ricoeur: Lenguaje, texto y realidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Corredor, C. (1999). *Filosofía del lenguaje: Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor Dis.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Caso "La Última Tentación de Cristo"* (Olmedo Bustos y otros) Vs. Chile, Sentencia de 5 de febrero de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas).
- Cukar, A. & Zabaleta, I. (2015). *Islam: la religión de Alá*. Madrid: Edimat.
- Dahl, R. (1989). *La poliarquía*. Madrid: Tecnos.
- Dal Maschio, E.A. (2015). *San Agustín: El doctor de la Gracia contra el Mal*. Madrid: Batiscafo.
- Dalla Vía, A. (2013). *Derecho Político y Electoral, Tomo II*, Buenos Aires: Abelefo Perrot.
- Davies, S. (1991). *Definitions of Art*. Ithaca: Cornell University Press.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Del Percio, E. (2014). *Ineludible Fraternidad*. Buenos Aires: Ciccus.

- Del Percio, E. (2014). *Ineludible fraternidad: Conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires: Ciccus.
- Deimling, B. (2011). *Botticelli*. México: Cordillera.
- Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. (1979).
Obtenido de http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf
- Derrida, J. (2012). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en la cual se demuestra la existencia de dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*. Trd. Peña, V. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Alianza: Trotta.
- Descartes, R. (2013). *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Bogotá: Panamericana.
- Descartes, R. (2013). *Discurso del Método*. Bogotá: Panamericana.
- De Sousa Santos, B. (2005). *Reinventar la democracia: Reinventar el Estado*. La Habana: José Martí.
- Dewey, J. (2014). *Naturaleza humana y conducta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Donoso, D., Páez, F., Velázquez, P. et al (2014). *Sendero Masónico*. Quito: R.L.S Simón Bolívar No. 12.
- Dostoievski, F. (2007). *Crimen y Castigo*. Madrid: Edimat.

- Dussel, E. (2016). *Filosofía del sur: Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R. (2012). *Los Derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Echeverría, B. (2008). *La americanización de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría, B. (2011). *La americanización de la modernidad*. México: UNAM.
- Edmund Burke. *Selección de escritos políticos*. Obtenido de <http://www.hacer.org/pdf/Burke01.pdf>
- Eliade, M. (2014). *La búsqueda*. Barcelona: Kairón.
- Epicuro. *Carta a Meneceo*. Texto de libre acceso. Obtenido de http://iesplayasanjuan.edu.gva.es/filosofia2bach/selectividad/Carta_meneceo.pdf
- Feist, P. (2011). *Renoir*. México: Cordillera.
- Fernández, O. (2005). *Un viaje histórico con el Che*. La Habana: Testimonio.
- Ferrajoli, J. (2004). *Derechos y Garantías: La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2008). *Democracia y Garantismo*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, J. (2010). *Democracia y Garantismo*. Madrid: Trotta.
- Ferreya, R. (2008). *Notas sobre Derecho Constitucional y Garantías*. Buenos Aires: Idear.

- Ferreya, R. (2014). *Reforma constitucional y Control de Constitucionalidad*. Buenos Aires: Ediar.
- Finnis, J. (2013). *Ley natural y derechos naturales, 30 años después*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flam, J. (2006). *Matisse y Picasso: una historia de rivalidad y amistad*. Bogotá: Norma.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, M. (2014). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la Locura en la época Clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1991). *Obras completas*. Vol XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2000). *Tótem y Tabú y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2007). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Folio.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*. Barcelona: Folio.

- Freud, A. (2015). *El yo y los mecanismos de defensa*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (2016). *Esquema del psicoanálisis*. Madrid: Alianza.
- Friedman, T. (2006). *La tierra es plana*. Madrid: Martínez Roca.
- Fromm, E. (2015). *El miedo a la Libertad*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. (2013). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Gamba, J. & Oriol, M. (2015). *Lógica Aristotélica*. Madrid: Dykinson.
- Gandler, S. (2009). *Fragments de Frankfurt: Ensayos sobre la teoría crítica*. México: Siglo XXI.
- García-Baró, M. (s/f). *Fenomenología y Hermenéutica*. Barcelona: Batiscafo.
- García-Baró, M. (2015). *Fenomenología y hermenéutica*. Barcelona: Impresia.
- García & Bellido, A. (2014). *Arte romano*. México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. Madrid: Turner.
- García Lorca F. (2014). *Obras selectas*. Madrid: Edimat.
- García Máquez, G. (2016). *Cien años de Soledad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- García Maynez, (2010). *Introducción a la lógica jurídica*. México: Fontamara.

- Gombrich, E. (2015). *La historia del arte*. Nueva York: Phaidon.
- Gómez, V. (2015). *Pitágoras y el Pensamiento Presocrático*. Madrid: Bonalettra.
- Gómez, V. (2015). *Hegel: Lo real y lo racional*. Madrid: Impresia Ibérica.
- González, A. (1995). *Introducción a la práctica de la filosofía*. El Salvador: UCA.
- González Serrano, C. (2015). *Ortega y Gasset: Pensar la circunstancia*. Madrid: Batiscafo.
- Grave, C. (2006). *Schelling: filosofía del arte y tragedia*. México: Red signos filosóficos.
- Guerra Palmero, M. (s/f). *Habermas: La apuesta por la democracia*. Madrid: Impresia.
- Guzmán-Roca, L. (2008). *Azteca Mitología*. Buenos Aires: Gradifco.
- Habermas, J. (1984). *Teoría de la Acción comunicativa*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1994). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Teorema.
- Habermas, J. (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Fuenlabrada.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

- Hamilton, A., Jay, J. & Madison, J. (2012). *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hart, H. (2009). *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Hegel, G. (2015). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinrich, C. (2011). *Monet*. México: Cordillera.
- Hobbes, T. (1982). *Leviatán*. Bogotá: Skla.
- Hobbes, T. (2006). *Discursos histórico-políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- Hoffe, O. (2003). *Justicia Política*. Barcelona: Paidós.
- Hope, A. (2012). *Mitología Clásica*. Madrid: Edimat.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Hume, D. (2008). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (2010). *Ensayos morales y políticos*. Buenos Aires: Lozada.

- Hume, D. (2013). *Sobre la dignidad o miseria de la naturaleza humana*. Buenos Aires: El cuenco del plata.
- Hume, D. (2013). *Sobre la superstición y el entusiasmo*. Buenos Aires: El cuenco del plata.
- Hume, D. (2013). *Sobre las falsas creencias*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Husserl, E. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (2014). *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jung, C. G. & Kerényi, K. (2012). *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- Jung, C. G. (2015). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kalshoven, F. & Zegveld, L. (2003). *Restricciones en la conducción de la guerra*. Buenos Aires: Comité Internacional de la Cruz Roja.
- Kant, I. (2008). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Mestas.
- Kant, I. (2013). *Sobre lo bello y lo sublime*. México: Tomo.
- Kant, I. (2014). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. México: Tomo.

- Kant, I. (2015). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2003). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Biblioteca Universal.
- Kelsen, H. (2000). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kierkegaard, S. (2004). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Agebe.
- Krauze, E. (2012). *Redentores: Ideas y poder en América Latina*. México: Debate.
- Kuspit, D. (2006). *El fin del arte*. Madrid: Akal.
- La Bossiere, (2013). *Cuarenta y dos falacias*. Versión electrónica de libre acceso. Obtenido de http://grupo.us.es/ghum609/php/system/files/Falacias_0.pdf
- Lacan, J. (2014). *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de cultura económica.
- Linz, J. & Valenzuela, A. (1997). *La crisis del presidencialismo. Perspectivas comparadas*. Madrid: Alianza.
- Linz, J. (2012). "Democracia presidencial o parlamentaria. ¿Qué diferencia implica?" en: Delgado, S. et. al. Doce lecturas fundamentales de ciencias políticas. Madrid: UNED.
- Locke, J. (1990). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Versión digital de libre acceso. Obtenido de <https://direitasja.files.wordpress.com/2012/04/ensayo-sobre-el-gobierno-civil.pdf>
- Locke, J. (1998). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

- Loianno, A. (2017). *Control de Convencionalidad*. Quito: Cevallos.
- López, M. (2000). *El arte como racionalidad liberadora*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Luhmann, N. (2003). *Poder*. Buenos Aires: Anthropos.
- Luhmann, N. (2006). *Teoría de sistemas*. Buenos Aires: Anthropos.
- Lyotard, J. (1990). *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Planeta.
- Mackie, J. (2000). *Ética: La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- Maharaj, H. (2005). *Filosofía de los Maestros*. Málaga: Radha Soami Satsang Beans.
- Mann, T. (2015). *Richard Wagner y la música*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Maquiavelo, N. (2014). *El príncipe*. Madrid: Edimat.
- Martínez, L. (2015). *Filosofía Medieval: De Al-Farabi a Ockham*. Madrid: Impresia.
- Marx, K. & Engels, F. (2009). *Manifiesto comunista*. Madrid: Fontana.
- Mastropaolo, A. & Vaccarino, G. (2014). "El populismo, la moneda y la deuda", en Bovero, M. & Pazé, V. *La democracia en nueve lecciones*. Madrid: Trotta.
- Moliere. (2014). *Obras selectas*. Madrid: Edimat.
- Montaigne, M. (2010). *Ensayos, Libro II*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Montesquieu, B. (1980). *Sobre el espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Moore, G. (1958). *Principia Ethica*. New York: Dover.
- Morin, E. (2010). *¿Hacia el avismo? Globalización en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Moro, T. (1999). *Utopía*. Bogotá: El Pensador.
- Moya, C. (2006). *Filosofía de la mente*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Mure, G. (1998). *La filosofía de Hegel*. Madrid: Cátedra.
- Nagel, T. (2006). *Igualdad y parcialidad*. Barcelona: Paidós.
- Navas Castillo, A & Navas Castillo, F. (2005). *Derecho Constitucional, Estado Constitucional*. Madrid: Dykinson.
- National Geographic. (2013). *Historia: Las civilizaciones de la Mesopotamia*. Valladolid: Macrolibros.
- Néret, G. (2011). *Klimt*. México: Cordillera.
- Néret, G. (2011). *Miguel Ángel*. México: Cordillera.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2011). *La Gaya ciencia*. Buenos Aires: Edaf.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2014). *El Anticristo*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. México: Tomo.
- Nietzsche, F. (2014). *Genealogía de la moral*. México: Tomo.

- Nietzsche, F. (2014). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Mestas.
- Nino, C. (2012). *Ética y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Astrea.
- Nino, C. (2014). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Astea.
- Nogueira H. (2007). "Consideraciones sobre los sistemas electorales a principios del siglo XXI". *Revista de Estudios Constitucionales*. Talca: Universidad de Talca.
- Nohlen, D. (2007). *Instituciones Políticas en su contexto*. Buenos Aires: Rubinzal-Culzoni.
- Ockham, G. (1994). *Suma de Lógica*. Trad. A. Flórez-Flórez. Buenos Aires: Norma.
- Onfray, M. (2016). *Pensar el Islam*. Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *¿Qué es la filosofía?*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *La rebelión de las masas*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Palau, G. (2014). *Lógica formal y argumentación como disciplinas complementarias*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Pascual, A. Tirado, V. & Verdú, I. (2008). *Historia de la Filosofía*. España: Marenostrum.
- Peña, L (2010) "Dictadura, democracia, república: Un análisis conceptual": texto digital de libre acceso. Obtenido de <http://digital.csic.es/bitstream/10261/18910/1/toluca.pdf>
- Peña, M. (2014). *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Pepiol, M. (2015). *Freud: Un viaje a las profundidades del yo*.
- Pérez, F. Edit. (2013). *Estética*. Madrid: Tecnos.
- Perkins, D. (2010). *El aprendizaje pleno: Principios de enseñanza para transformar la educación*. Buenos Aires: Paidós.
- Piajet, J. (2013). *La psicología de la inteligencia: Lecciones en el Collège de France*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pinilla, R. (2013). *Krause y las artes*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Platón, (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón, (2005). *Diálogos*. Buenos Aires: Longseller.
- Plazaola, J. (2003). *Modelos y teorías de la historia del arte*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Popper, K. (1994). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (2001). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Rabinovich-Berkman, R. (2013). *¿Cómo se hicieron los Derechos Humanos?*. Buenos Aires: Didot.
- Radbruch, G. (2013). *Introducción a la filosofía del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Real Academia de la Lengua Española. (2014). *Diccionario de la Lengua española*.
- Robespierre, M. (2005). *Libertad, igualdad, fraternidad*. Buenos Aires: Longseller.
- Romo, L. (2007). *Filosofía de la Ciencia*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Ross, A. (2011). *Sobre el Derecho y la Justicia*. Buenos Aires: Eudeba
- Rousseau, J. (1870). *Las Confesiones*. Barcelona: Gutenberg. Versión electrónica. Obtenido de <https://books.google.com.ec/>
- Rousseau, J. (1985). *Emilio o de la educación*. Buenos Aires: Edaf.
- Rousseau, J. (1998). *El Contrato Social*. Bogotá: Momo.
- Rousseau, J. (2014). *El contrato social*. Madrid: Edimat.
- Rubio, S. (2013). *“Teoría(s) del arte”*: Pérez, F. *Estética*. Madrid: Tecnos.
- Rueda, E. & Zabaleta, I. (2015). *Budismo: La esencia de Oriente*. Madrid: Edimat.
- Rulfo, J. (s/f). *Toda la obra: Pedro Páramo*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Russell, B. (2003). *Investigación sobre el significado y verdad*. Buenos Aires: Losada.
- Russell, B. (2013). *Fundamentos de Filosofía*. Barcelona: Penguin Random House.
- Russell, B. (2016). *Fundamentos de Filosofía*. Barcelona: Penguin Random House.

- Sabato, E. (2012). *La resistencia*. Barcelona: Austral.
- Sáchica, L. (1997). *Derecho Constitucional General*. Bogotá: Temis.
- Sade. (2011). *Los infortunios de la virtud*. Barcelona: Fontana.
- Salmerón, F. (2014). *José Ortega y Gasset*. México: Fondo de Cultura Económica.
- San Agustín. (1999). *Las confesiones*. Buenos Aires: Lumen.
- San Agustín. (2008). *La ciudad de Dios*. Buenos Aires: Lozada.
- Sanchís, L. (2007). *Apuntes de Teoría del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Sanchís, L. (2009). *Justicia Constitucional y Derechos Fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Sapir, E. (2008). *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (2009). *Cómo hacer ciencia política*. Madrid: Tautus.
- Sartori, G. (2011). *Cómo hacer ciencia política*. Madrid: Turus.
- Sartre, J. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Folio.
- Sartre, J. (2011). *La náusea*. Buenos Aires: Lozada.
- Sartre, J. (2013). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Lozada.
- Sartre, J. (2015). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Lozada.
- Sartre, J. (2015). *El diablo y el buen dios*. México: Tomo.

- Sartre, J. (2015). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Schmitt, C. (2012). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (2008). *Arte del buen vivir*. México DF.: Edaf.
- Schopenhauer, A. (2008). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Losada.
- Schopenhauer, A. (2012). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (2013). *El arte de tener la razón*. Buenos Aires: Edaf.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos: Antropología de lo sagrado*. Buenos Aires: Biblios.
- Sober, E. (1998). *El egoísmo psicológico*. Wisconsin: Universidad de Wisconsin-Madison.
- Sófocles (2009). *Antígona*. Buenos Aires: Bonum.
- Soler, F. (2015). *Falacias*. Málaga, versión de libre acceso. Obtenido de http://grupo.us.es/ghum609/php/system/files/Falacias_0.pdf
- Searle, J. & Derrida J. (2010). *Cómo hacer filosofía con palabras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2014). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

- Serrano, J. (2001). *Filosofía de la Ciencia*. México DF.: Trillas.
- Sharples, L. (2009). *Estoicos, epicúreos y escépticos*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Sieckmann, J. (2011). *La teoría principialista de los derechos fundamentales*. Barcelona: Marcial Pons.
- Sieckmann, J. (2014). *La teoría del derecho de Robert Alexy: Análisis y crítica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Solé, J. (2015). *Kant: El giro copernicano de la filosofía*. Madrid: Impresia Ibérica.
- Spense, L. (2012). *Egipto*. Madrid: Edimat.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Spinoza, B. (2007). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Squella, A. (2007). *Introducción al derecho*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Strachey, L. (2009). *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- Thuillier, J. (2006). *Teoría general de la historia del arte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (2008). *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, T. (2011). *El Espíritu de la Ilustración*. Buenos Aires: Gaalaxia Gutenberg.

- Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vermeren, P. (2009). *Victor Cousin: El juego político entre la filosofía y el Estado*. Rosario: Homo Sapiens.
- Vigo, R. (2007). *El iusnaturalismo actual*. México: Fontamara.
- Von Hirsch, A. (1998). *Censurar y Castigar*. Madrid: Trotta.
- Von Wright, G. (2002). *Sobre la libertad humana*. Barcelona: Paidós.
- Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- Voltaire. (2015). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Walther, I. (2011). *Van Gogh*. México: Cordillera.
- Walzer, M. (2001). *Guerra, política y Moral*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (2010). *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (1991). *Escritos Políticos*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Fontana.
- Welp, Y. & Serdult, U. (2009). *Armas de doble filo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wertsch, J. (2006). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidós.
- Wertsch, J. (2013). *Vygotsky y la formación social de la mente: Cognición y desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Weston, A. (2005). *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Paidós.

- Wittgenstein, L. (2003). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (2004). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Xiol, J. (2015). *Descartes: Un filósofo más allá de toda duda*. Madrid: Macrolibros.
- Zambrano, D. (2012). *Derecho Electoral: pluralidad y democracia*. Quito: Tribunal Contencioso Electoral.
- Zambrano, D. (2015). *Multiculturalismo y Estado de Derecho*. Quito: Universidad Internacional del Ecuador.
- Zollner, F. (2011). *Leonardo*. México: Cordillera.
- Zourabichvili, F. (2014). *Spinoza: Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.
- Zubiri, X. (2007). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.



ANEXOS



PRIMERA PARTE

CONSTITUCIONALISMO ANDINO DE LA CONTRA-CONQUISTA: ANÁLISIS FILOSÓFICO Y CONTRADICCIONES INTERNAS

1. *Introducción.*

A partir de la última década del siglo XX y de la primera década del siglo XXI, se produjo una ola de nuevos textos constitucionales en América del Sur. Podemos hablar de la Constitución Colombiana de 1991, las reformas a la Constitución de Argentina de 1994, la constitución ecuatoriana de 1998 y de 2008, las constituciones de Venezuela y Bolivia de 1999 y 2009, en su orden. Este fenómeno jurídico nos plantea un problema que involucra a su naturaleza misma, a fin de determinar si se trata de meras reformas a los textos constitucionales, manteniendo la esencia ortodoxa del constitucionalismo clásico liberal⁵⁸ o si se trata de un nuevo modelo de constitucionalismo, sustentado en una teoría política propia y distinta de su matriz europea continental.

El contexto político que da como resultado esta activación de los procesos constituyentes cuenta con características comunes como la enorme y articulada

58 De acuerdo con Álvarez Conde y Tur Ausina (2015, p.45) “La expresión ‘Estado de Derecho’ tiende a ser identificada con el propio Estado liberal, cuya característica fundamental era la de poseer un conjunto de técnicas y de principios tendientes a limitar el poder los gobernantes”. Seguidamente, los autores citados identifican como características básicas del Estado liberal los siguientes elementos: a) Imperio de la ley, b) división de poderes; y, c) derechos y libertades.

movilización social, principalmente de sectores indígenas, acompañada por importantes crisis resultantes de etapas de desinstitucionalización e inestabilidad política; así como, el apareamiento de liderazgos fuertes, carismáticos con enorme respaldo popular elegidos democráticamente para el ejercicio de la Presidencia de la República, como es el caso de: Álvaro Uribe, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, quienes propusieron, al menos desde el discurso, superar la ideología neoliberal de Estado débil, para pasar a un modelo intervencionista y planificador, capaz de incorporar la visión plurinacional, propia de nuestra realidad cultural sincrética (Negretto, 2015).

Quienes sostenemos que se trata de un nuevo modelo de constitucionalismo, no podemos dejar de señalar los niveles de distanciamiento entre los componentes filosóficos de estas cartas fundamentales, aunque estos no se correspondan con su diseño institucional presidencialista concentrado, conforme lo desarrollaremos en adelante. En este sentido y a fin de sostener la hipótesis señalada, resulta indispensable que dividamos nuestro objeto de estudio en dos apartados, no alineados, pero indispensables para comprender el funcionamiento del sistema y sus contradicciones internas.

En un primer movimiento, analizaremos el constitucionalismo contemporáneo latinoamericano desde su *dimensión ideológica*, seguido con lo que denominaremos la *constitución política*, donde se analizará el diseño institucional. En virtud del análisis individualizado de estos aspectos y limitándonos a las Constituciones de Bolivia y Ecuador, por ser las más recientes e ideologizadas desde su matriz plurinacional ecologista, trataremos de demostrar que si bien se refiere a una nueva forma de constitucionalismo,

su composición adolece de grandes contradicciones internas, que deben ser superadas desde la jurisprudencia constitucional y consideradas al momento de plantear eventuales reformas a las respectivas cartas fundamentales.

2. *Constitución ideológica.*

Desde la perspectiva de Gargarella y Curtis (2009), el constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX, que inaugura nuestra etapa postcolonial, surge de un pacto entre dos visiones política e ideológicamente hegemónicas, aunque incompatibles entre sí. El conservadurismo y el liberalismo, cuyos representantes, a fin de viabilizar el pacto social tuvieron que ceder posiciones puristas hasta encontrar puntos concordantes entre las aspiraciones económicas de las élites, en las que primó la *visión liberal* de mercado y estado mínimo; junto a los aspectos morales y religiosos en los que se impondría el *conservadurismo* y su moral cristiana. Desde este punto de vista, se observa una primera contradicción que afectará transversalmente a los aspectos dogmáticos, al catálogo de derechos y al diseño de la política económica, monetaria y financiera. La frase “orden y progreso” inscrita en la bandera brasileña adopta una postura de Comte (1975) que sistematiza esa relación contradictoria entre el respeto a un orden conservador preestablecido y la necesidad del desarrollo que impulsa visiones progresistas, que por buscar el cambio social, desafían al *statu quo*.

El siglo XIX es el período del pensamiento contractualista en lo político, con figuras prominentes como Rousseau y Locke; el rescate del derecho natural en clave de derechos inherentes a la dignidad humana, según los postulados federalistas (Hamilton, Madison & Jay, 2010), también influenciados por Locke y los ideales de la revolución

jacobina en Francia (Robespierre, 2005). La aparente contradicción que engendran conceptos fundamentales como el democratismo y el republicanismo, en virtud del cual el *gobierno de las leyes* solamente sería posible si es capaz de limitar las decisiones irreflexivas de las mayorías (Nino, 2013); también se trata de una época clave para la lucha de clases, el repudio al colonialismo, el despojo de la propiedad aristocrática y eclesiástica, y el surgimiento de la burguesía como un nuevo sector social hegemónico, que al acaparar los medios de producción para industrializarlos, trastoca la forma de producción, las relaciones sociales y las superestructuras jurídicas (Marx, 2015).

En el siglo de las luces, Europa brilla como el faro de pensamiento ilustrado, creando una distinción jerarquizada entre la teoría política dominante que excluía cualquier forma de metafísica en una pretendida científicidad de las ciencias sociales y que estaba permeada por la idea del progreso (Todorov, 2008) concepto que es retomado por el Círculo de Viena y un pensamiento pueril, menor, mitológico, folklórico de pueblos “atrasados” que debían copiar los constructos sociales europeos para acercarse al modelo prototípico de la civilización avanzada.

En el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento (2010) resulta evidente esta dicotomía entre civilización y barbarie, y la necesidad de *europaizar* a Latinoamérica para que pueda abrazar la modernidad. La cultura americana era el pasado, el atavismo; Europa representaba el futuro, el progreso, la razón, el paradigma de lo ejemplar. La filosofía política, la literatura, las artes plásticas y las estructuras jurídicas europeas eran canónicamente estudiadas en América Latina, como si se tratase de la doctrina oficial.

Como consecuencia de esta distinción entre civilización y barbarie, las cosmovisiones de estas dos racionalidades quedarían jerarquizadas, planteándose la necesidad de absorber la diversidad cultural, como elemento indispensable para alcanzar la conformación de un Estado-Nación. Esta idea alcanza estatus constitucional explícito. A manera de ejemplo, podemos citar al artículo 68 de la Constitución ecuatoriana de 1830, en virtud del cual, el Congreso Nacional nombró por tutores y padres naturales de los indígenas a los *venerables curas párrocos*, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase *inocente, abyecta* y miserable. Resulta evidente la jerarquización de culturas y el tutelaje de una raza venerable, por sobre una abyecta, que debe ser rescatada de su vida miserable para ser incorporada a la civilización, que es aquella de impronta europea y norteamericana. Bajo estas condiciones de asimetría, el diálogo intercultural resultó poco menos que imposible.

El pensamiento de los intelectuales políticos más relevantes de América Latina del siglo XIX como: Simón Bolívar, Camilo Henríquez, Francisco Bilbao, José Victorino Lastarria, Andrés Bello, Benjamín Vicuña Mackenna, Domingo Faustino Sarmiento, José María Samper, José María de Hostos, Bartolomé Mitré, Juan Bautista Alberdi⁵⁹, José Martí, Justo Sierra y Valentín Letelier resulta manifiesta la intención de adoptar los constructos jurídicos e institucionales de Europa y Norteamérica, como una condición necesaria para modernizarla y dejar atrás el oscurantismo de la época colonial y la estructura arcaica de los pueblos originarios. En Juan Bautista Alberdi, por ejemplo, se hace patente la exaltación del individualismo, más no los particularismos étnicos que los entienden como una amenaza para la

59 En Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la Ley. Presentación de Oscar Terán. Universidad Nacional de Quilmes, Bs. Aires, 1996, pp. 59-90.

unidad de la nación; la modernización económica, por la vía del comercio internacional, es la lanza que promoverá el progreso de los componentes políticos, sociales y culturales (Subercaseaux, 2016).

En lo que se refiere al modelo institucional, la mayor parte de América Latina opta por un sistema presidencial, análogo al de Estados Unidos de América; aunque no en todos los casos se optó por un modelo federal sino por una arquitectura de autonomías relativas descentralizadas, lo que acentuó aún más el peso de la figura del gobierno central. No debemos olvidar que Simón Bolívar, en su Carta de Jamaica (2015) buscó una alianza estratégica con Inglaterra para que le favorezca sus intenciones imperiales, lo que demuestra sus intenciones de concentrar el poder en una sola persona; doctrina que el propio Bolívar positivizó al redactar la primera Constitución de Bolivia de 1826.

El camino del constitucionalismo latinoamericano liberal-conservador avanzó casi sin mayores modificaciones hasta mediados de la segunda década del siglo XX, momento en que irrumpió en la región el denominado constitucionalismo social, cuya referencia europea está en la Constitución de Weimar de entreguerras y en América Latina en la Constitución mexicana de Querétaro de 1917, que es el resultado jurídico de las guerras civiles generadas por las reivindicaciones indígenas por la tierra, bajo el liderazgo de Pancho Villa y Emiliano Zapata (Vilar, 2013). La constitución ecuatoriana de 1929, inspirada en su par mexicana incorporó en su catálogo de derechos aquellos relativos a la salud, la educación, los derechos de los trabajadores y de asociación sindical (Ayala Mora, 2015), pero sin emanciparse del pensamiento europeo, especialmente soviético cuya revolución bolchevique data de 1917.

Otra de las principales vueltas de tuerca del constitucionalismo latinoamericano, de la mano de la influencia del fascismo europeo, marcado por la aparición de regímenes populistas autoritarios que gobernaron la región entre los años treinta y sesenta, por medio de líderes carismáticos de la talla de Juan Domingo Perón en Argentina, José María Velasco Ibarra en Ecuador, Lázaro Cárdenas en México, Rómulo Betancourt en Venezuela, Paz Estensoro y Siles Suazo en Bolivia (Bonilla & Páez, 2003); se presentaron como antesala para la implementación de sangrientas dictadoras militares y su consecuente oleada de violaciones a los derechos humanos, durante las décadas de los años setenta y ochenta.

El modelo institucional sudamericano, que nació presidencialista por influencia de los Estados Unidos de América, radicalizaría la concentración del poder político, y dada la influencia de los caudillismos precedentes, sería el Estado central quien adopte la rectoría monopólica de los sectores estratégicos de la economía y sobre la administración de los recursos naturales, que daban cuenta de una economía primaria que marcará el modelo de desarrollo para la región. Así, el desarrollo se lo empieza a planificar y a aplicar desde la centralidad del gobierno (Gargarella, 2013).

A lo largo de los siglos XIX y XX, las repúblicas sudamericanas se constituyen a partir del concepto de Estado nacional, que implica una lógica de dominio total sobre las superestructuras y de homologación cultural artificial, destructora de las culturas precoloniales. El conservadurismo optaría por la unificación de los aspectos inmateriales, en función de la religión católica, como ocurre desde la constitución ecuatoriana de 1869; en tanto

que el liberalismo, encontraría su asentamiento unificador en la igualdad ante la ley, conforme se evidencia desde la Constitución ecuatoriana de 1906.

Las identidades, las cosmovisiones, las lenguas, los conocimientos científicos, las espiritualidades, los constructos políticos y jurídicos ancestrales fueron extirpadas institucionalmente por el Estado, quien impondrá modelos únicos y monopólicos que gestionados desde el mismo Estado fueron dotados de oficialidad y del respaldo coercitivo del derecho, reduciendo al estatus de usos y costumbres a todas aquellas manifestaciones superestructurales que no podían refrendarse por medio de la posición ideológicamente hegemónica.

El nuevo constitucionalismo latinoamericano de la primera década del siglo XXI presenta una matriz ideológica distinta a su herencia europea y estadounidense, que sin implicar el desconocimiento total de lo que podríamos denominar constitucionalismo clásico, entendido como Estado Liberal y Estado Democrático (Pérez Royo, 2016) incorpora elementos de tal trascendencia que le da una identidad propia a esta forma de juridicidad.

Los procesos ideológicos que configuran el nuevo constitucionalismo andino parten del reconocimiento expreso de la *constitución primigenia* de varias nacionalidades concentradas en el mismo territorio superpuesto como Estado unitario, lo que podría parecer una aporía; no obstante, sin pretenderse una unificación, se reivindica la existencia de muchas formas de juridicidad, todas o casi todas legítimas, pese a que las mismas constituciones establecen un modelo de subordinación de los sistemas ancestrales, en beneficio del sistema estatal, por medio

de un control de constitucionalidad, que ha de caminar argumentativamente hacia una verdadera multiculturalidad conceptual e interpretativa (Medici, 2010).

Al respecto, el artículo 2 de la Constitución de Bolivia reconoce la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, explicitando el carácter plurinacional, que según el artículo primero del mismo cuerpo normativo se funda en una pluralidad política, económica, jurídica, cultural y lingüística, con lo que se permearía la forma de entender el sistema, si el concepto de la plurinacionalidad, que también aparece en el artículo 1 de la Constitución ecuatoriana, se lo tomaría en serio (Llasag, 2009).

Los preámbulos de las constituciones ecuatoriana, y más explícitamente la boliviana, remite a su pensamiento jurídico original al decir en su párrafo primero:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El preámbulo de la constitución de Ecuador señala que se reconoce las raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, sabiduría de todas las culturas que enriquecen a este colectivo como sociedad y las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo.

De esta manera, el constituyente estableció valores, que a su vez ha de entenderse como criterios de interpretación de todo el texto constitucional, en clave plurinacional, puesto que los preámbulos, pese a no contar con función normativa *a priori*, tienen un valor jurídico nada despreciable, porque guía la teleología de las normas constitucionales e infra constitucionales que terminan por llenar de contenido concreto a los principios para su aplicación en contextos reales (Bidart Campos, 2008).

Según Ramiro Ávila (2018) existirían al menos seis características del Nuevo Constitucionalismo Andino, sobre las cuales se asienta un diseño constitucional propio y distinto: a) **La plurinacionalidad**, pese a tratarse de un Estado unitario, se reconoce formas culturales de organización política, jurídica, económica, territorial, lingüística concurrentes b) **La pachamama**, como sujeto de derechos, como una propuesta para reconciliar al ser humano con la naturaleza, cuya relación armónica se rompió con la llegada de la modernidad y de la ética protestante (Weber, 2012), que separó al hombre de la naturaleza para entablar sobre ella relaciones de dominio y explotación, que caracterizan al pensamiento ilustrado moderno (Horkheimer & Adorno, 2016) c) **sumak kawsay**, opuesta al individualismo desarticulado propio de la postmodernidad occidental (Fromm, 2004), como una apuesta por la armonía con la naturaleza, con la sociedad y con uno mismo d) **Democracia comunitaria** que es un complemento a las demás formas de participación política e) **Derechos colectivos, justicia indígena**, como consecuencia lógica del Estado plurinacional, que respeta los principios de la administración de justicia y las garantías del debido proceso, y F) **la interculturalidad**, como eje transversal.

Como se verá en adelante, la incorporación de principios de influencia transversal en el sistema jurídico de Bolivia y Ecuador, sin haber removido estructuras del constitucionalismo europeo y estadounidense genera una serie de conflictos y contradicciones al interior del propio sistema; sin embargo, esto no quiere decir que no se puede identificar una forma distinta de racionalidad jurídica, y que tratándose de constructos jurídicos relativamente nuevos, tales contradicciones habrán de solventarse por la vía de la jurisprudencia constitucional y del debate académico que irá madurando con el pasar del tiempo.

Podemos decir por tanto, que se trata de un *giro decolonial* y de un auténtico constitucionalismo de la *contra conquista*, por tomar terminología propia de Lezama Lima (1981), que se presenta como una síntesis del choque de contrarios entre el pensamiento jurídico ancestral y la vertiente europea continental, que da cuenta de un modelo constitucional híbrido, mestizo y popular (Dussel, 2016), que mejor se adecúa a nuestro código cultural sincrético, surgido a raíz de la mimetización de lo indígena con lo europeo, como una estrategia teatralizada para conservar la existencia física de los pueblos nativos, ante su inminente extinción por parte del conquistador (Echeverría, 2000).

Desde el punto de vista del *sumak kawsay* en Quichwa y *Suma Qamaña* en Aymara, que podríamos traducir como *vida en plenitud* y no como *buen vivir*, porque como se verá, esta concepción le resta parte importante de su riqueza conceptual. Al pensamiento ilustrado del siglo XIX que renegó de los mitos, se le agrega una dosis importante de espiritualidad, por tratarse de una idea que trasciende a la comodidad material y a la satisfacción de necesidades fisiológicas de los seres humanos, para presentarse como

un principio holístico que alude a la vida armónica con uno mismo, con los demás seres vivos, con el colectivo humano y con el cosmos (Álvarez, 2014).

De acuerdo con Medici (2010) esta filosofía de vida ancestral, constituye un verdadero *giro decolonial* por tratarse de un elemento que ha de impregnar a todos los capítulos de la constitución y de su posterior desarrollo legislativo. Para el autor, las características del *sumak kawsay* son: Pensamiento comunitario, simbólico, armónico y holístico.

Para el nuevo constitucionalismo, la reconquista del patrimonio filosófico ancestral es fundamental,⁶⁰ porque deconstruye una dominación ideológica fundamental, que encuentra manifestaciones jurídicas en esta esfera de la superestructura social, al recuperar un elemento de la filosofía ancestral que le reconoce valor epistemológico y político a la espiritualidad, que ha dominado arquetípicamente al sistema de valores en los que se asienta una sociedad determinada, pero que en su momento quedó empobrecida dada la *unidimensionalidad* técnica, científica y lingüística (Marcuse, 1954), que empuñando la navaja de Ockham, le restó capacidad explicativa al derecho, de lo que constituye el elemento inmaterial que configura la mayor parte de nuestra existencia como humanos.

La conformación plurinacional de Ecuador y Bolivia desconcentra el patrimonio simbólico de la constitución, con sus innegables repercusiones en los ámbitos territoriales, políticos, jurídicos, lingüísticos, formas de democracia,

60 La deconstrucción es un movimiento filosófico liderado por Jacques Derrida, quien critica al logo-centrismo dominante, que ha establecido estructuras culturales únicas, que al ser desmontadas, permiten iniciar el camino hacia la formulación de nuevos ideales y modos de entender al mundo. (Ayala, 2013).

saberes ancestrales,⁶¹ derechos colectivos, elaboración de políticas públicas, régimen patrimonial colectivo, integración de una institucionalización propia y distinta del poder público.⁶²

La concepción del Estado plurinacional e intercultural plantea una transformación sobre el modo de concebir el sistema institucional, ya que rechaza la posición hegemónica (Gramsci, 1971) eurocéntrica del siglo XIX y asume una posición ideológica más acorde con su realidad cultural híbrida, mestiza y popular, que no reniega de su fuente cultural europea continental, ni menosprecia su fuente cultural indígena; sin embargo, partiendo de racionalidades absolutamente distintas e incompatibles, lejos de aclarar el panorama jurídico, lo empaña. El pensamiento ilustrado de corte racionalista cartesiano plantea una separación epistemológica entre sujeto y objeto, siendo el primero quien lo define y condiciona su existencia.

Desde el punto de vista jurídico, la tradición romano germánica llegada a América Latina como una adaptación del

61 Concordantemente con este criterio, el artículo 17 de la Constitución boliviana establece como un derecho de todas las personas, independientemente de su origen étnico, a recibir educación universal, productiva, gratuita, integral e intercultural. En igual sentido, el artículo 78, número II, del mismo cuerpo normativo, señala: "La educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo".

62 La Constitución Política del Estado de Bolivia, en su artículo 30, número 1 reconoce el alcance polisémico de la plurinacionalidad, al decir: "Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española. Así, el artículo 98, expresa: "La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones".

pensamiento revolucionario francés, preconice a la norma y los posibles futuros casos que podrían requerir de una respuesta jurídica. Así, desde la *Escuela de la Exégesis* la norma precede al hecho, encargándose al legislador, por medio del código la solución de eventuales casos futuros (Restrepo, 2012). Por el contrario, desde la racionalidad holística indígena, no existe una separación entre sujeto y objeto, no existe esa lógica de dominio sobre la naturaleza sino que el ser humano es naturaleza y debe convivir en armonía con su entorno. Al no existir relaciones de dominio sobre el objeto, el sujeto mantiene una relación multidireccional con el todo y a partir de ahí crea su sistema de valores y sus normas de conducta (Estermann, 1998).

Bajo este esquema, la norma jurídica no está creada de manera abstracta, desde la pura razón; en la visión ancestral indígena, la experiencia colectiva precede a la norma creando una conciencia sobre la conducta jurídicamente exigible o prohibida, por lo que no podemos hablar de un autor en particular o de una institución legisladora, mucho menos de una forma codificada de establecer las normas jurídicas. Los sistemas jurídicos indígenas superan en representatividad democrática al derecho estatal, porque no son los representantes del pueblo sino el pueblo mismo, de manera directa e intergeneracional, quien determina lo lícito distinguiéndole de lo ilícito.

Retomando al concepto de *sumak kawsay / qamaña*, como principio nodal que sustenta a la juridicidad indígena y la constitucionalidad en Bolivia y Ecuador, es posible sostener que: “mientras el plan del Buen Vivir corresponde a un tipo de vida fuera de la naturaleza, en el *Sumak Kawsay* no hay vida sin naturaleza. La destrucción de la vida para luchar por la vida, además de ser la mayor contradicción

de Occidente, convierte a lo otro en lo mismo” (Álvarez, 2014). De esta manera, el *sumak kawsay* y el buen vivir son ideológicamente antagónicos, contrarios y excluyentes entre sí; no obstante, da muestra del sincretismo cultural que ha sido elevado a rango constitucional y que aún requiere de puentes posibles de convivencia e interacción institucional.

En definitiva, el Constitucionalismo Andino del siglo XXI acuña una visión política de transformación social, de matriz popular y mestiza, que solamente puede explicarse a partir de una marcada fuerza de lucha por la igualdad de grupos, especialmente indígenas históricamente excluidos. La filosofía ancestral, los saberes políticos, médicos, productivos, espirituales y jurídicos que va más allá del desencantamiento del mundo que enriquece una visión más completa sobre lo que configura este artificio mundo donde desarrollamos nuestra vida en lo individual y colectivo, hace insuficiente la visión única del cientificismo y del utilitarismo europeo, para mostraros una forma de juridicidad híbrida y sincrética, cuya finalidad trasciende hacia una emancipación política, filosófica y jurídica, pensada desde una matriz cultural de fisonomía mestiza, que ha dado lugar a superestructuras mezcladas y opuestas, pero superpuestas en los textos constitucionales analizados que requieren de un desarrollo jurisprudencial capaz de establecer sus ámbitos de convivencia.

La *hegemonía ideológica* de las constituciones analizadas reivindican la cultura popular que se expresa en estos nuevos pactos sociales, aunque por su propio proceso histórico, buena parte de su conflictividad interna fueron evitados desde la norma para ganar mayor la adhesión popular que permita la aprobación ciudadana de los proyectos constitucionales; sin embargo, tales conflictos se han trasladado a la arena de lo

jurídico para que sea resueltos por un órgano esencialmente contra mayoritario, como la Corte o Tribunal Constitucional, por la vía de la jurisprudencia. Todo esto nos obliga a avanzar hacia una interpretación evolutiva⁶³ que haga compatible en concreto, principios jurídicos plenos, que por ser originarios de racionalidades opuestas, se presentan incompatibles, en abstracto.

3. *Constitución política y diseños institucionales.*

Pese a que el texto de la Constitución ecuatoriana eliminó el término “política” del título de su carta fundamental, con el objeto de enfatizar en su naturaleza estrictamente jurídica (Ferreya, 2013), y de esta manera separarla de la concepción decimonónica francesa de la Constitución como un manifiesto político no justiciable (Lassalle, 2012); no es posible obviar la naturaleza y la trascendencia política de la Constitución, por tratarse de una norma que establece las formas de interrelación entre el Estado y las personas naturales; y por referirse a la norma que tiene por función, organizar y distribuir institucionalmente el ejercicio del poder público, cuyo ejercicio recae monopólicamente en el Estado (Dalla Vía, 2013). En esta línea de pensamiento, me referiré a la *constitución política*, en dos sentidos: a) desde el proceso político que dio como resultado la expedición de los nuevos textos constitucionales; y b) desde la arquitectura institucional establecida en la parte orgánica de los respectivos textos constitucionales.

Sobre el primer aspecto, hemos de recordar que en el caso ecuatoriano y boliviano, se trata de procesos

⁶³ La Corte Interamericana de Derechos Humanos, en interpretación del artículo 29 de la Convención, ha señalado que los tratados de derechos humanos son instrumentos vivos, cuya interpretación tiene que acompañar la evolución de los tiempos y las condiciones de vida actuales (Opinión Consultiva OC-16/99).

impulsados desde movimientos sociales históricamente postergados, entre los que destaca el sector indígena. Su presencia multitudinaria en las calles y plazas públicas, y sus estrategias organizadas lograron la incorporación de sus demandas en el *pacto social* definitivo, las mismas que alcanzarán reconocimiento formal en la parte dogmática de la Constitución, sobre todo en el acápite destinado a los derechos colectivos (Navas, 2017). Este proceso histórico, que a diferencia de los procesos constituyentes previos, no ha sido impulsado desde las élites, la academia u otros sectores intelectuales sino desde los sectores sociales, justifica algunas posiciones según las cuales, se trataría de un *fenómeno constitucional*, más que de una teoría de la Constitución, propiamente dicha (Pedro Salazar Ugarte, 2012); aunque evidentemente la teoría jurídica solamente puede ser fundamentada a partir de hechos sociales, políticamente constitutivos.

En tal virtud, nos interesa reforzar la idea según la cual, el Nuevo Constitucionalismo Andino emana de un proceso popular, que compatibiliza mucho mejor con la teoría ortodoxa de un constitucionalismo, que surge espontáneamente y que es expresión del poder soberano del pueblo, que al auto regularse, se autodetermina (Sáchica, 1997).

En lo que respecta a la estructura institucional, como manera de distribución del poder político, resultan relevantes tanto los tipos de democracia insertas en las cartas constitucionales materia de estudio, como las relaciones de poder que entablan las distintas Funciones del Estado. La hipótesis que sostendré al respecto, se relaciona con la contradicción interna que existe en estos modelos constitucionales, especialmente en Ecuador, en el que los mecanismos de democracia participativa, directa y

comunitaria, que *prima facie* evocarían una radicalización pluridimensional de la democracia (Laclau & Mouffe, 2010); no han podido cristalizarse en la realidad, en consecuencia de un modelo *presidencialista fuerte*, que concentra el poder en una persona, capaz de ejercer poder de veto sobre las iniciativas del soberano y de sus representantes e inclusive convocar a consulta popular para abstraerse del escrutinio legislativo, cuando no cuenta con una mayoría afín a su gobierno.

El origen popular de las constituciones de Bolivia y Ecuador, a diferencia de lo que ocurre en la gran mayoría de episodios constituyentes de la historia de estos dos países, se refleja en textos aprobados, vía *referendo*,⁶⁴ lo que abona a su legitimidad democrática (García Toma, 2014) y proyecta la obligación que existe en proyectos de reforma total o parcial de la Constitución ecuatoriana, que para entrar en vigencia exige ser refrendada por la aprobación popular, vía sufragio directo.

De esta manera, y en lo que a este aspecto se refiere, queda superada la dicotomía que se presentó en el pensamiento ilustrado del siglo XIX con relación a la democracia, enfrentada con los ideales republicanos, cuyo objetivo no era otro que establecer límites jurídicos para evitar que aquella masa amorfa llamada pueblo, imponga su voluntad por decisión de una mayoría, generalmente manipulada por líderes carismáticos, aunque esto implique el desconocimiento de los derechos de las minorías y de cualquier sector vulnerable de la sociedad. Así, se entendió que existía una relación inversamente proporcional entre

64 Según las correspondientes fuentes electorales oficiales, los bolivianos aprobaron el vigente texto constitucional con el 60% de votos afirmativos válidos; en tanto que en Ecuador, la Constitución de 2008 fue aprobada por el 66,4% de los votos afirmativos.

el gobierno de las leyes, frente al gobierno de los hombres; siendo la Constitución el elemento en el que ambos aspectos confluyen hasta el punto de convertirse en interdependientes.

La Carta Fundamental es una herramienta republicana por excelencia, porque establece aquellos aspectos sustraídos del poder de las mayorías (Ferrajoli, 2008), sin embargo, solo puede alcanzar legitimidad por medio de un proceso democrático compatible con los ideales de autodeterminación de los pueblos; a la vez que regresará a su aspecto republicano, porque la Constitución establece los mecanismos necesarios para que precautelara la conservación del propio modelo democrático ante decisiones autoritarias que amenacen contra su permanencia, aun cuando éstas fueren avaladas, en aplicación de la regla de la mayoría.

Se puede decir entonces que fiel al proceso político del que emana, el Nuevo Constitucionalismo andino radicaliza los constructos democráticos por medio de la incorporación de varios mecanismos de democracia directa como la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa popular normativa y la necesidad de referendo para la aprobación de reformas constitucionales, concediéndole al pueblo iniciativa amplia para todos los casos. No obstante, y sin perjuicio de ello, al adentrarnos en la parte orgánica de las constituciones objeto de análisis, se ha diseñado un modelo *presidencialista fuerte* o hiperpresidencialismo (Gargarella, 2015) con reelección inmediata del jefe de Estado, que funge además como jefe de Gobierno y responsable de la Administración Pública, dignidades que recaen sobre una misma persona, lo que confronta a estas visiones democráticas, con la democracia representativa, generando problema de aplicación en la dinámica real de la política en estos países.

En el caso boliviano, en lo que respecta a la reforma parcial de la Constitución; es decir, la que se ejerce por medio del ejercicio del poder constituyente derivado, destaca el hecho de no concedérsele iniciativa al Presidente de la República, sino únicamente al pueblo y al veinte por ciento de los integrantes de las cámaras legislativas, lo que de alguna manera atenúa la posición del Jefe de Estado (Art. 411) y favorece a la rigidez y estabilidad de la Constitución y de la institucionalidad del Estado, ya que los acuerdos legislativos al respecto requieren de una mayoría cualificada y de una aprobación popular de mayoría absoluta en el referendo, evitando, como ha ocurrido en Ecuador, que con la sola decisión presidencial se puede iniciar el proceso de enmienda, reforma parcial y reforma total de la Constitución; sin perjuicio de haber llamado a consulta popular para reformar la Carta de manera directa, sin necesidad de mediar con la legislatura. Aquí, el único control previo de constitucionalidad correspondería a la Corte Constitucional, que de no pronunciarse en el plazo establecido para el efecto, produce efectos positivos para el peticionario, mediante dictamen ficto de constitucionalidad.

La diversidad de criterios que fueron incorporados en lo que concierne a las fisonomías de las democracias dentro del Estado plurinacional no introduce modificaciones a la clásica visión de la democracia representativa para la conformación de los poderes legislativo y ejecutivo, ni para sus interrelaciones. La democracia representativa descansa sobre la idea de igualdad entre los ciudadanos, concibiéndolos desde un punto de vista individual. No obstante, la igualdad que existe en el derecho a elegir y ser elegido colisiona con las diversas formas de identidad, sobre todo de aquellas identidades colectivas que se organizan precisamente como un cuerpo pluripersonal.

La identidad en lo que refiere a las formas de participación comunitaria está supeditada a una cosmovisión distinta de participación activa de todos los miembros del pueblo que conforman una unidad. De esta manera, las variables propias de la democracia participativa y de la democracia comunitaria tienden a ser más conflictivas en la esfera política de estos países, activa demandas de diversos sectores sociales. En este sentido, cuando la Constitución ecuatoriana, en su artículo 61, número 5 reconoce el derecho a fiscalizar los actos del poder público, sin limitación alguna, estaría abriendo el abanico que permitiría a cualquier persona realizar una inspección y vigilancia, que puede terminar en cuestionar las actuaciones públicas, principio que se complementa con lo establecido en el artículo 95, inciso final de la Constitución ecuatoriana, que señala que la participación de la ciudadanía, en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria.⁶⁵

No obstante, la propia Constitución, al crear el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, y concederle a este organismo la potestad de “promover la participación ciudadana, estimular procesos de deliberación pública y propiciar la formación en ciudadanía, valores, transparencia y lucha contra la corrupción” conforme reza el artículo 208, número 1 del texto fundamental, establece un intermediario estatal en la fiscalización a los actos del propio Estado, por parte de la ciudadanía, lo que contradice en mucho el ideal participativo de una ciudadanía activa.

65 Constitución Política de la República de Bolivia, artículo 11, num. 1.- La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

Mención especial merece el análisis de la consulta pre legislativa determinada en el artículo 57, número 17 de la Constitución ecuatoriana que reconoce el derecho de los pueblos y nacionalidades a ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos. Aunque, esta misma norma establece que la consulta pre legislativa y la que corresponde a la implementación de proyectos y obras que afecten social y culturalmente a los pueblos originarios, tiene un carácter casi exclusivamente procesal en tanto, la Corte Constitucional del Ecuador ha determinado, que contrariamente a lo dispuesto por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, no se requiere contar con el consentimiento previo libre e informado sino que bastaría simplemente con el irrestricto cumplimiento de un proceso jurisprudencialmente reglado para que se cumpla con el núcleo protector de este derecho, aun cuando el Estado proceda sin incorporar ninguno de los criterios de los pueblos directamente afectados.⁶⁶

66 Por medio de la Sentencia 001-17-STC-CC, de 11 de enero de 2017, pronunciada dentro del caso No. 0039-07-TC, la Corte Constitucional ecuatoriana establece los criterios mínimos que deben observarse para que opere una consulta previa: a. El carácter flexible del procedimiento de consulta de acuerdo con el derecho interno de cada Estado y las tradiciones, usos y costumbres de los pueblos consultados. b. El carácter previo de la Consulta, es decir que todo el proceso debe llevarse a cabo y concluirse, previamente al inicio de cada una de las etapas de la actividad minera. c. El carácter público e informado de la consulta, es decir que los estamentos participantes deben tener acceso oportuno y completo a la información necesaria para comprender los efectos de la actividad minera en sus territorios. d. El reconocimiento de que la consulta no se agota con la mera información o difusión pública de la medida, de acuerdo con las recomendaciones de la OIT, la consulta debe ser un proceso sistemático de negociación que implique un genuino diálogo con los representantes legítimos de las partes. e. La obligación de actuar de BUENA FE por parte de todos los involucrados. La consulta debe constituirse en un verdadero “mecanismo de participación”, cuyo objeto sea la búsqueda del consenso entre los participantes. f. El deber de difusión pública del proceso y la utilización de un tiempo razonable para cada una de las fases del proceso, condición que ayuda a la transparencia y a la generación de confianza entre las partes. g. La definición previa y concertada del procedimiento,

Con lo antedicho, los textos constitucionales analizados, en varios de sus pasajes ahondan en su vocación democrática, y buscan conjugar teóricamente los tres aspectos de este modelo de decisión colectiva (representativa, directa y comunitaria) por medio de disposiciones como las establecidas en el artículo 100 de la Constitución ecuatoriana que prescribe la conformación, en todos los niveles de gobierno, de instancias de participación integradas por autoridades electas, representantes del régimen dependiente y representantes de la sociedad del ámbito territorial de cada nivel de gobierno, que funcionarán regidas por principios democráticos; sin embargo, se trata de figuras subutilizadas y de poca importancia por estar siempre bajo la tutela y poder de veto de una autoridad pública.

Desde otro enfoque, la efectiva participación ciudadana encuentra limitaciones en elementos opuestos, también incorporados en estas constituciones, como es el caso del ya citado presidencialismo fuerte, al concentrar el poder en una persona que funge de Jefe de Estado, Jefe de Gobierno, responsable de la administración pública y colegislador (Linz, 1984).⁶⁷

En el caso del Presidente de la República, en su calidad de colegislador goza de una iniciativa legislativa ilimitada, así como la iniciativa exclusiva para la presentación de proyectos de ley en materia de creación, modificación o supresión de tributos, aumento del gasto público o modificación de la división política administrativa del país; sin perjuicio de la

se requiere que como primer paso de la consulta se defina, previamente, al comienzo de la discusión sobre temas sustantivos, un procedimiento de negociación y toma de decisiones mutuamente convenidas, y el respeto a las reglas de juego establecidas.

67 Constitución de la República del Ecuador, Art. 141, inc. 1: "La Presidenta o Presidente de la República ejerce la Función Ejecutiva, es el Jefe del Estado y de Gobierno y responsable de la administración pública."

posibilidad exclusiva de calificar de urgente un proyecto de ley en materia económica, lo que obligaría a la Asamblea Nacional a tramitar su propuesta en un máximo de sesenta días, sin perjuicio que de no hacerlo, el proyecto entraría en vigencia por el ministerio de la ley.

Lo señalado se ejerce, sin perjuicio del poder de veto que posee este funcionario público dentro del proceso legislativo ordinario, que le faculta a objetar total o parcialmente un proyecto de ley, ya aprobado en dos debates por la mayoría de la Asamblea Nacional, sea por motivos de inconstitucionalidad, en cuyo caso resolverá la Corte Constitucional, en ejercicio del control previo a ella confiada o por motivos de conveniencia, en la que el Ejecutivo no necesita desarrollar mayor argumentación que su simple criterio; lo que le coloca en una posición contra mayoritaria de privilegio porque por su solo parecer podría archivar inclusive un proyecto de ley impulsado desde la sociedad civil o desde sus representantes del Poder Legislativo.

El Presidente de la República tiene la potestad de objetar una decisión legislativa, tanto como puede objetar una iniciativa popular normativa por la misma vía. El presidente también puede evitar los controles legislativos, porque goza de la facultad de convocar directamente al pueblo a referendo o consulta popular, con lo cual evitaría la interferencia de la Asamblea Nacional en asuntos de tal trascendencia como la reforma constitucional, la aprobación de los tratados internacionales que se refieran a materias especialmente sensibles, la aprobación de normas con jerarquía legal, entre tantos otros asuntos. Con estos ejemplos, se puede evidenciar la concentración del poder político en la figura un solo dignatario, lo que ciertamente favorece a elevar niveles de gobernabilidad, de orden social y a la

adopción de decisiones rápidas; no obstante, la incoherencia del sistema es evidente cuando al mismo tiempo ajusta piezas en favor de la radicalización de la democracia, lo cual presiona exactamente hacia polo contrario (Bunge, 2009).

Otro aspecto clave para entender la conformación de un modelo presidencialista fuerte, que resulta contradictorio con la visión de participación radical de la ciudadanía en la esfera pública, incorporadas a la Constitución ecuatoriana vigente, está sin duda la denominada *muerte cruzada*, figura según la cual, la Presidenta o Presidente de la República cuenta con la facultad de disolver la Asamblea Nacional "... si de forma reiterada e injustificada obstruye la ejecución del Plan Nacional de Desarrollo" (Art. 148). Se trata pues, de una atribución amplísima, que a diferencia de la causal de "haberse arrogado funciones", no cuenta con control previo de constitucionalidad, por lo que con solo el criterio del Ejecutivo bastaría para la destitución de la totalidad de asambleístas. Pese a ello, podría sostenerse que la muerte cruzada implicaría como consecuencia la destitución del Presidente de la República, conjuntamente con la Asamblea Nacional; no obstante, este funcionario permanecería en el cargo gobernando por medio de decretos leyes, sin control legislativo, durante el tiempo que dure el proceso electoral que designará a los nuevos miembros de la Asamblea Nacional y al Presidente de la República, que podría ser la misma persona en virtud de la posibilidad constitucional de reelección inmediata, lo que sin duda permite que el Ejecutivo juegue con ventaja.

De la revisión de las competencias que la Constitución ecuatoriana, además del rol de colegislador, que incluye una potestad no poco importante de dictar reglamentos generales a las leyes y reglamentos autónomos, establece

para el Presidente de la República potestades de privilegio dentro del sistema como la posibilidad de determinar por sí y ante sí políticas públicas, instituir el Plan Nacional de Desarrollo al que deben articularse los gobiernos autónomos descentralizados, lo que le confiere una suerte de omnipresencia en la planificación de todos los territorios, elaborar y someter a aprobación del legislativo la proforma presupuestaria, definir la política exterior, suscribir y ratificar los tratados internacionales; conjuntamente con la potestad exclusiva para designar a funcionarios de libre nombramiento y remoción para todos los estamentos del servicio exterior; ser la máxima autoridad de las Fuerzas Armadas y de la Policía Nacional con lo cual se resguarda el último eslabón que garantiza su permanencia en el cargo, concediéndole además potestades que interfieren inclusive con decisiones jurisdiccionales al permitírsele indultar, rebajar o conmutar las penas.

La centralidad de la figura del Presidente de la República al nombrar a la totalidad de su gabinete y su influencia determinante en la designación de las autoridades de las otras funciones del Estado. Por ejemplo, el Consejo de la Judicatura, órgano de administración y control disciplinario de la Función Judicial, cuya integración se realiza entre las personas designadas mediante ternas, entre ellas, la remitida por el Presidente de la República al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social. Igual procedimiento, y por tal, igual influencia corresponde a la designación de superintendentes que son parte de la Función de Transparencia y Control Social y del Procurador General del Estado, que entre otras potestades asesora a todas las entidades públicas por medio de la emisión de informes jurídicos vinculantes.

En lo que respecta al Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, si bien, por decisión del soberano, mediante consulta popular de 4 de febrero de 2018, se resolvió que las autoridades de este órgano sean designados por elección popular, la injerencia del Presidente de la República es evidente en cuanto a la posibilidad de remitir delegados del Ejecutivo para la conformación de las Comisiones Ciudadanas de Selección, que son los órganos que desarrollan los concursos públicos de méritos, oposición e impugnación ciudadana para la designación de la primera autoridad de la Defensoría del Pueblo, Defensoría Pública, Fiscalía General del Estado, Contraloría General del Estado, miembros del Consejo Nacional Electoral, Tribunal Contencioso Electoral y Consejo de la Judicatura.

En el caso boliviano, el Presidente de la República también designa representantes ante el Órgano Electoral, sin perjuicio de su potestad para conformar libremente su gabinete, designar directamente al Procurador General del Estado, ejercer el mando máximo de las Fuerzas Armadas y del Servicio Boliviano de Reforma Agraria y declarar un Estado de Excepción con la posibilidad de adopción temporal de medidas extraordinarias propias de esta figura constitucional.

Queda claro que, por medio de este modelo de designación de las máximas autoridades, el Ejecutivo se garantiza presencia e influencia en todas las funciones del Estado, lo que incrementa si consideramos que la elección de asambleístas se realiza a la par con los comicios para la elección del Presidente de la República, en primera vuelta; lo que implica que por efectos de *arrastre*, el sistema facilita que quien gane la Presidencia de la República tenga un bloque legislativo importante afín, y además que el resto de bloques

legislativos tiendan a fraccionarse, con lo que se garantiza una oposición débil y poco articulada.

En el caso de la Constitución boliviana la presencia del Ejecutivo en la Legislatura se atenúa, de alguna manera, dada su conformación bicameral, a diferencia de Ecuador, que mantuvo la unicameralidad en el parlamento. Aunque, resulta poco efectiva la bicameralidad boliviana, si se razona en la elección simultánea de Presidente, Vicepresidente, diputados y senadores. Desde este punto de vista, es altamente probable que por razones de *arrastré electoral* el Jefe de Estado alcance una mayoría en ambas cámaras con lo que los intereses del gobierno serán fácilmente gestionados, sin una oposición real y sin necesidad de llegar a acuerdos con otras bancadas legislativas.

El caso de la designación de los jueces de la Corte Constitucional ecuatoriana merece un párrafo diferenciado, dada la relevancia del máximo órgano de interpretación, control y justicia constitucional de este país. En este caso, la injerencia del Presidente de la República también es importante, ya que el proceso de designación de autoridades corresponde a una comisión calificadora, que integrada por dos personas nombradas por las funciones: Legislativa, Ejecutiva y de Transparencia y Control Social. Además, esta comisión desarrolla el proceso de entre los postulantes que cumplan los requisitos previstos en la norma jurídica correspondiente y que fueren propuestas como candidaturas presentadas por estas mismas funciones del Estado, en las que el Presidente de la República tiene influencia directa.

En el caso boliviano, la falta de legitimidad democrática directa de los jueces del Tribunal Supremo de Justicia y del Tribunal Constitucional Plurinacional se pretendió superar

por medio de la designación de estos magistrados por voto universal directo. La objeción a la partidización de este tipo de elecciones quedaría superada por medio de la postulación directa de las personas aspirantes, que cumplan con los requisitos constitucionalmente establecidos. No obstante, este modelo en lo que respecta a las elecciones del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en Ecuador, tuvo poco éxito dada la vinculación de varios postulantes con un solo partido político. Pese a las buenas intenciones, lo que se ha logrado es que los sectores políticos presenten como candidatos y candidatas a la mayor cantidad posible de postulantes, de tal manera que una sola Organización Política podría alcanzar mayoría en estos organismos, siendo además un caldo de cultivo para promover conductas de populismo judicial, lo que restaría eficacia al rol republicano y contra mayoritario que están llamados a ejercer (Sanchís, 2009).

En definitiva, el protagonismo de la figura del Presidente de la República en el Constitucionalismo Andino del siglo XXI es de tal magnitud que no puede sino crear personalismos tan desmesurados que constituye al líder como caudillo, lo que tarde o temprano degenera en populismos mesiánicos, alimentada por la desinstitucionalización de los partidos políticos (Mastropaolo, 2014); todo lo cual, inclina la balanza hacia el poder del Estado y lo que es peor concentra gran parte del poder público en un individuo, arrebatándose a la sociedad civil, bajo el entendido que entre estos dos depositarios del poder político existe una relación inversamente proporcional, en la que el poder que gana el Estado, es el mismo que pierde la ciudadanía y viceversa. En este sentido, la visión democrática de la Constitución se desvirtúa dadas las barreras colocadas a la participación ciudadana, al mismo tiempo que se desvirtúan

los anhelos republicanos de separación e independencia de poderes dada la presencia del Presidente de la República en todas las esferas de la estructura fundamental del Estado.

Podemos decir entonces, que la incorporación de figuras jurídicas que impulsan un proceso de radicalización transversal de la democracia, junto al hecho de mantener figuras tradicionales como la de la esfera presidencial, genera que estos textos constitucionales ganen en originalidad y que pierdan en coherencia interna (Salazar Ugarte, 2012) todo lo cual, lejos de disminuir la conflictividad, la incrementa y la arrastra al ámbito de lo jurídico, produciendo una politización de la justicia, así como una judicialización de la política; aspectos que definitivamente conspiran en contra de la estabilidad del propio modelo constitucional y la, necesaria pero aún lejana, consolidación de un verdadero Estado de derecho, capaz de garantizar derechos fundamentales.

Estegradodeaporíapuedeexplicarsefehacientemente, a partir del mismo proceso popular que impulsó la adopción de los nuevos textos constitucionales, toda vez que resultó ser una medida políticamente viable para ganar la adhesión de los sectores más ortodoxos y conservadores de la sociedad; a la vez que pretendió incorporar a los sectores más progresistas e innovadores, asegurando un éxito electoral para quienes promovían su aprobación y su permanencia en el poder. Pese a ello, y al igual que las contradicciones políticas ideológicas que existen en estas constituciones, al no haber sido solventadas en la norma fundamental, han quedado simplemente postergadas y arrastradas al ámbito jurídico y serán dirimidas por la jurisprudencia constitucional al resolver casos concretos. Se trata de conflictos latentes que se activan de forma impredecible y

que amenazan con configurar una crisis política que devenga en un nuevo proceso constituyente que dificulta, cada vez más, el asentamiento de la institucionalidad dentro de estos ordenamientos jurídicos.

En suma, poco se ha avanzado en un modelo que si bien tiende a consagrar figuras de democracia directa, participativa y comunitaria, no permite que los mecanismos de participación ciudadana puedan desarrollarse, porque mientras esto tiende a la desconcentración del poder social, la figura prominente del Presidente de la República empuja en sentido contrario, generando condiciones imprevisibles de confrontación permanente entre el poder constituyente y el soberano, frente a los poderes constituidos, con poder de veto frente a las iniciativas impulsadas y gestionadas desde la sociedad civil. No queremos hacer un juicio de valor al respecto; para el efecto de este trabajo, nos basta con demostrar la prácticamente insalvable contradicción interna del modelo constitucionalmente vigente en la República del Ecuador y el Estado Plurinacional de Bolivia, así como el divorcio que existe entre sus partes orgánicas, frente a las partes dogmáticas de estos nuevos textos constitucionales, que siendo revolucionarios desde lo ideológico, son paradójicamente conservadores desde lo institucional.

4. *Conclusiones.*

- El constitucionalismo en América Latina, desde sus orígenes decimonónicos incorporaron en la Constitución documental elementos ideológicamente contradictorios nacidos del pacto entre liberales y conservadores, que si bien fueron identificados, resultaron necesarios para viabilizar políticamente

los procesos constituyentes post coloniales. Estas contradicciones se han multiplicado en los procesos constituyentes del siglo XIX y XX, debido a la mayor participación de sectores sociales influyentes y los liderazgos populistas que los impulsaron.

- La plurinacionalidad, como elemento constitutivo del Estado, las relaciones armónicas con la Pachamama, la democracia comunitaria, el *sumak kawsay* entre otros elementos del Nuevo Constitucionalismo Andino, resultan ser de tal trascendencia que han sido capaces de configurar una forma nueva y distinta de constitucionalismo, que sin renunciar a los postulados ortodoxos legatarios del liberalismo contractualista, incorporan elementos propios de la cosmovisión indígena, que son esenciales en la configuración de una fisonomía constitucional auténticamente andina revolucionaria.

- En lo que respecta al elemento ideológico, el Nuevo Constitucionalismo Andino presenta elementos que permiten hablar de un giro decolonial e inclusive de un *constitucionalismo de la contra conquista*, puesto que se adueña de una serie de elementos propios del constitucionalismo liberal decimonónico para resignificarlos, complementarlos e incorporar elementos propios de la tradición filosófica ancestral andina. Evidentemente, se trata de dos formas de racionalidad, incompatibles en abstracto, pero que al estar incorporadas a la norma jurídica suprema, requieren de análisis y sesudas reflexiones jurisprudenciales para alcanzar su armonía en casos concretos.

- Entre los elementos a destacar del Constitucionalismo

Andino del siglo XXI se encuentra su radical vocación democrática y participativa; no obstante, la estructura institucional híper presidencialista se ha convertido en un obstáculo para la participación de la ciudadanía. La configuración de un híper presidencialismo genera la aparición de liderazgos personalistas mesiánicos y populistas, que conspiran contra la consolidación de la institucionalidad democrática de las repúblicas, elemento que contradice por mucho la vocación democrática, participativa, colectiva y comunitaria que aparece en varios pasajes de los textos constitucionales materia del presente análisis.

5. *Referencias Bibliográficas.*

- Álvarez Conde, E. & Tur Ausina, R. (2015). *Derecho Constitucional*. Madrid: Tecnos.
- Álvarez, F. (2014). "La distorsión del Sumak Kawsay" en Gudynas, E. *Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay*. Quito: Sumak.
- Ávila Santamaría, R. (2016). *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ayala, O. (2013). "La deconstrucción como movimiento de transformación" en *Revista Ciencia, Docencia y Tecnología*, vol. XXIV, núm. 47, Entre Ríos: Universidad Nacional de Entre Ríos. pp. 79-93.
- Ayala Mora, E. (2015). *Historia Constitucional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Bidart Campos, G. (2008). *Compendio de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Ediar.

- Bolívar, S. (2015). *Carta de Jamaica*. Caracas: Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica.
- Bonilla, A. & Páez, A. "Populismo y Caudillaje: una vieja historia" en: FLACSO, *Vanguardia*, No. 4, Quito: FLACSO.
- Bunge, M. (2009). *Filosofía Política*. Barcelona: Gedisa.
- Comte, A. (1975). *Principios de filosofía positiva*. Santiago: Mercurio.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, Opinión Consultiva OC-16/99.
- Courtis, C. & Gargarella, R. (2009). *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Santiago de Chile: CEPAL / Asdi.
- Dalla Vía, A. (2013). *Teoría del Estado y de la Constitución*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur*. México: Akal.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Quito: Abya Yala.
- Ferrajoli, L. (2008). *Democracia constitucional*. Madrid: Trotta.
- Ferreira, R. (2013). *Fundamentos Constitucionales*. Buenos Aires: Ediar.
- Fromm, E. (2004). *Ética y Política*. Barcelona: Paidós.
- García Toma, V. (2014). *Derecho del Estado y Derecho Constitucional*. Lima: Adrus.
- Gargarella, R. (2013). "Dramas, conflictos y promesas del nuevo constitucionalismo latinoamericano" en: *Anacronismo e Irrupción*. ISSN 2250-4982 - Vol. 3. N° 4 - Mayo, pp. 245-257.
- Gargarella, R. (2015). "El nuevo Constitucionalismo latinoamericano" en: *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, año XXV, No. 48, primer semestre. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, pp. 169-172.

- Gramsci, A. (1973). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hamilton, A. Madison, J. Jay, J. (2010). *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Laclau, R. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lassalle, F. (2012). *Qué es una Constitución*. Barcelona: Ariel.
- Lezama Lima, J. (1981). "La expresión americana" en: *El reino de la imagen*. Caracas: Ayacucho.
- Linz, J. (1984). "Democracy: Presidential or Parliamentary. Does It Make a Difference?". Obtenido de <https://pdfs.semanticscholar.org/21e8/090d4d8e1cc275a5508d46239cda7d23d1c9.pdf> (fecha: 29/04/2019)
- Llásag, R. (2009). "La jurisdicción indígena en el contexto de los principios de plurinacionalidad e interculturalidad" en: *La nueva Constitución del Ecuador: Estado, Derechos e Instituciones*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Mastropaolo, A. (2014). "Democracia y Populismo" en: Bovero, M. & Pazé, V. *La democracia en nueve lecciones*. Madrid: Trotta. pp. 61-81.
- Marcuse, H. (1954). *El Hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Marx, K. (2015). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Medici, A. (2010). "El nuevo constitucionalismo latinoamericano y el giro decolonial: Bolivia y Ecuador". *Revista Derecho y Ciencias Sociales*. No. 3. La Plata: Instituto de Cultura Jurídica y Maestría en Sociología Jurídica, ISSN 1852-2971 pp. 3-23.

- Navas, M. (2017). "Claves metodológicas para la investigación del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Una mirada socio jurídica". *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 4, Núm. 9.
- Negretto, G. (2015). *La política del cambio constitucional en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nino, C. (2013). *Fundamentos de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Astrea.
- Pérez Royo, J. (2012). *Curso de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Prieto Sanchís, L. (2009). *Justicia Constitucional y Derechos Fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Restrepo, J. (2012). "Escuelas jurídicas del siglo XIX" en: Botero, A. *Filosofía del Derecho*. Medellín: Universidad de Medellín, Cap. IV.
- Robespierre, M. (2005). *Libertad, igualdad, fraternidad*. Buenos Aires: Longseller.
- Sáchica, L. (1997). *Derecho Constitucional General*. Bogotá: Temis.
- Salazar Ugarte, P. (2012). "El nuevo constitucionalismo latinoamericano (una perspectiva crítica)". Obtenido de <http://biblio.juridicas.unam.mx> (fecha: 27/04/2019).
- Sarmiento, D. (2010). *Facundo*. Buenos Aires: Losada.
- Subercaseaux, B. (2016). "Juan Bautista Alberdi: modernidad y modernizaciones en el siglo xix". *Revista Estudios Avanzados*, ISSN 0718-5014. Santiago: Universidad de Chile, pp. 25:1-19.
- Todorov, T. (2008). *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Vilar, M. (2013). "De Zapata a Chiapas o la Revolución mexicana no concluida: Una reflexión desde España". *Baetica*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Weber, M. (2012). *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Brontes.

SEGUNDA PARTE

POSTMODERNIDAD Y SISTEMA POLÍTICO PARA AMÉRICA LATINA

1. *Introducción.*

En momentos en los que se observa la profundización de una crisis política, social y humanitaria en Nicaragua, Venezuela y aunque con menor crueldad en Argentina, Brasil, Perú y otros países de América Latina, resurge aquel debate siempre inconcluso sobre las razones por las cuales nuestros países no han logrado consolidar su institucionalidad democrática, la misma que se expresa en un nivel de confianza promedio del 25% en América Latina (Latinobarómetro, 2017). El pasado reciente nos muestra percepciones constantes de crisis de quienes viven en la región, lo que suele facilitar el paso a regímenes autoritarios y corruptos, actualmente instaurados en el contexto latinoamericano con una equivalencia del 41,9% (Transparency International, 2017).

Podría decirse que observamos un marcado divorcio entre la legitimidad de origen de las autoridades de elección popular, frente a su legitimidad funcional en el ejercicio del cargo, lo que desemboca en descontento ciudadano y desconfianza en las instituciones. Esto se manifiesta en las calles y tiende a ser contenida por medios represivos, reformas propensas a la concentración de poder y mayores niveles de desinstitucionalización; todos estos factores colocan en serio riesgo la pervivencia del Estado de derecho, dentro de una

sociedad democrática a la que le cuesta trascender su esfera puramente formal.

Las premuras por superar las crisis políticas obligan a recurrir a soluciones ad hoc, la manipulación de mecanismos de democracia directa, que permiten sobrepasar los baches del momento, pero sin contribuir a la estabilidad institucional, a partir de la cual se puede proyectar el futuro de progreso. La presente contribución pretende analizar, desde el marco conceptual de la postmodernidad, la manera que la degradación del debate político va erosionando la posibilidad de consolidación de los partidos políticos, lo que a su vez produce un despunte del culto a la personalidad de liderazgos carismáticos, antisistémicos y populistas es alentado desde sistemas presidencialistas y cierra un círculo vicioso, enérgicamente cuestionable en función de los lamentables resultados que ha producido y que han acercado a América Latina a un modelo de demagogia, caracterizado por Aristóteles (2000), como la peor forma de gobierno posible.

Somos partidarios de una solución evolutiva, que prioriza el fortalecimiento de las organizaciones políticas, por medio del establecimiento de incentivos para la conformación de alianzas electorales y de gobierno; mediante la ideologización del debate político que compromete a las autoridades a ser coherentes con sus promesas de campaña y declaraciones de principios. La ideologización de la política evita sorpresas para las y los electores, favoreciendo a la toma de decisiones informadas y libres, como un paso necesario hacia un modelo parlamentario, que sin desconocer el sincretismo cultural que caracteriza a nuestros pueblos, sea capaz de armonizar principios de plurinacionalidad, participación ciudadana, gobernabilidad y consolidación institucional del Estado, como consecuencia del

fortalecimiento de un sistema de partidos más democráticos a lo interno y más propositivos ante los desafíos sociales de su tiempo.

A fin de alcanzar los objetivos señalados, se pretende configurar un marco teórico, que desde teorías críticas cercanas a los postulados de la Escuela de Frankfurt, situados en América Latina, nos permita identificar algunas categorías teóricas dentro de un marco analítico, que dialogue con datos empíricos, capaces de aportar con el establecimiento de patrones y tendencias sobre lo que se espera de un sistema de partidos robusto y capaz de sostener, mejorar la calidad de la democracia y del Estado de derecho en nuestra región. Desde esta perspectiva, no se utilizará una metodología, sino una mezcla de estrategias metodológicas, en las que existe un claro predominio de análisis cualitativo, que respalda sus afirmaciones en evidencia empírica relevante.

2. Posmodernidad, contexto político y sistema de partidos.

Desde el punto de vista terminológico resulta imposible abordar la posmodernidad sin referirnos, aunque de forma breve y superficial, a la modernidad, cuya característica fundacional se deriva del culto a la razón (Serrano, 2001) que es la flama que echa a andar a la ciencia y a las posibilidades humanas de comprender y transformar al mundo, a partir de la idealización de las posibilidades humanas para acceder a la comprensión del bien y la verdad con el paradigma científico, en virtud del cual sería posible alcanzar conocimiento cierto, confiable, racional y empíricamente demostrable. Bajo este contexto, la creación del método científico por parte de Galileo Galilei (Pascual, Tirado &

Verdú, 2008) y la llegada de los europeos a la Abya Yala, rebautizada como América en 1492, establecen dos hitos históricos que determinan un cambio de época para ambos continentes y repercusiones a nivel mundial.

Para Europa, el florentino Galilei encendió la luz de la racionalidad en épocas en las que el clero dominaba todo ámbito del saber y la fe era la fuente de toda sabiduría. Con este hito, la cultura occidental pretendió sellar definitivamente la ruptura entre *mythos* y *logos* (García Gual, 2014). Desde el punto de vista político, será la razón la que en ausencia de dios establece los principios, parámetros y procedimientos para desarrollar proyectos de vida colectivos.

La modernidad, de la mano de Descartes y Hume, es racionalista y empirista al mismo tiempo (Todorov, 2011). Para el primero, el ser humano es capaz de descubrir verdades incuestionables y eternas indagando en su propia mente, la misma que traza los lineamientos generales y abstractos a partir de los cuales, y de manera inferencial, comprende realidades concretas que nos permiten entender el mundo natural y el mundo humano. En este segundo caso, existirá un racionalismo naturalista que asume un objetivismo moral infalible, que partiendo de grandes principios ha de proyectarse a la teoría política, al diseño institucional y al derecho (Mackie, 2000).

Bajo este contexto teórico, la visión revolucionaria de la modernidad se presenta como consecuencia ineludible, puesto que la razón informa sobre la necesidad de desmontar un modelo clerical basado en la aceptación acrítica de dogmas, de la cual también se ha de dudar metódicamente y, como tal, permitirá construir desde la razón un modelo “ideal” de gobierno. Así, el sistema político es primeramente

un sistema pensado, después un modelo convertido en ley, que se implementa en un segundo momento. El positivismo jurídico de cuño europeo-continental lleva la impronta de esta forma de comprender la normatividad que rige la vida humana y se evidencia en el pensamiento ius-filosófico del siglo XIX, específicamente en la Escuela de la Exégesis, la jurisprudencia de conceptos o el historicismo jurídico (Balderrama, 2012).

La modernidad también es empirista, porque pretende comprender la realidad a partir de la experiencia directa e inductiva de los fenómenos que pueden ser percibidos por los sentidos. La filosofía política se entrelaza con el empirismo en cuanto es capaz de llegar a la generalización de principios fundamentales de convivencia a partir del éxito alcanzado y demostrado de manera repetida, sistemática y continua de acontecimientos sociales. Los sistemas jurídicos legatarios de la familia del common *law* a partir de su conformación preferentemente jurisprudencial que va desarrollando principios generales a partir de la solución concreta de casos específicos.

El empirismo plantea a la tradición como elemento central de la configuración política de una sociedad, ya que permite adecuar evolutivamente el régimen existente a las necesidades actuales, pero sin eliminar o desconocer aquellos aspectos que la tradición han demostrado que son útiles y exitosos.

La crítica realizada por Edmund Burke sobre la revolución francesa es una muestra de la bifurcación que se da entre estos dos modelos de pensamiento político moderno e ilustrado. Burke (1989) cuestiona al pensamiento jacobino, porque considera que ningún

papel que contenga una declaración de derechos para los hombres y los ciudadanos será capaz de garantizar su verdadero disfrute, puesto que llega a ser letra muerta si no se plasma en instituciones que garanticen los derechos de pueblos e individuos. Para Burke, el pueblo inglés tiene asegurados sus derechos primarios, no porque los diga un papel sino porque la tradición ha hecho que las libertades públicas sean parte del espíritu del pueblo y, como tal, no sea posible desconocerlas por cualquier capricho del poder coyuntural. Se critica a la revolución, pues si bien arrasa con lo malo, también se lleva las conquistas socialmente alcanzadas.

El cuestionamiento sobre cualquier forma de determinismo histórico y moral, la razón misma nos enfrenta a seres humanos naturalmente libres e iguales, que no cuentan con un libreto preestablecido, pero que necesitan armonizar sus libertades a fin de disfrutar de las ventajas que le ofrece la vida en sociedad. El contractualismo, como ficción política surge precisamente de otra ficción, como es el caso del estado de naturaleza que pretende ser superado por medio de la instauración de un Estado civil de derecho (Locke, 2000; Rousseau, 2014).

Serán Hobbes, Locke, Rousseau y otros contractualistas más contemporáneos como Rawls o Nozick, quienes partiendo de una muy distinta concepción de la naturaleza humana, a veces perversa, a veces bondadosa, pero que en un determinado momento, se ven obligados a establecer el pacto fundacional de una sociedad, que será el motor que explique el ejercicio del poder constituyente originario, la supremacía de la constitución y otros elementos determinantes, como la soberanía y el surgimiento del Estado-Nación (García Toma, 2014).

El constitucionalismo revolucionario del siglo XVII y XVIII y, posteriormente, el Estado social de derecho, a partir de modelos sistémicos de valores como la democracia, el reconocimiento de derechos naturales positivados, la separación de poderes, el establecimiento de garantías procesales, la existencia de una Constitución escrita y su control jurisdiccional como norma jurídica, en sentido estricto coloca en marcha un plan de sociedad que se articula en otros principios fundamentales, entendidos según el planteamiento de Ronald Dworkin (2012), precisamente como principios; es decir, como lo que va primero, lo que precede a todo lo que de él se deriva y sostiene tanto en forma como en fondo.

Nótese aquí la función civilizatoria y totalizadora del discurso moderno, la teoría política y el Derecho Político apela a la razón humana, a fin de establecer axiomas específicos a partir de los cuales se condicionará la producción y la reproducción de la totalidad de una normativa que pretende su unificación y coherencia a partir de una norma secundaria de reconocimiento que sea razón y fundamento de todo un ordenamiento jurídico portador de una razón política trascendente (Hart, 2009).

La democracia representativa, que es la democracia de los modernos (Bobbio, 1992) surge como una derivación de la doctrina de la voluntad general que se va formando por medio de la expresión individual y acumulativa de las voluntades particulares. El individualismo y la subjetividad del ciudadano es la clave para entender al sistema institucional, la forma de elección de las autoridades y la ideologización de la competencia electoral, ya que propone una visión coherente y articulada de lo que ha de entenderse por desarrollo, bienestar y que informa sobre la posición a

adoptarse el momento de formular soluciones a problemas concretos (Bobbio, 2014).

Por su parte, la postmodernidad se nos presenta como la desarticulación de las soluciones políticas y jurídicas caracterizadas por Lyotard (1990) como el *fin de los grandes relatos*. La postmodernidad comparte con la modernidad su vocación capitalista, globalizadora y cientificista, pero llevados a extremos consumistas, enajenantes y mecanicistas que afectan al sistema político, jurídico y electoral.

El consumismo se traslada a la palestra electoral desde una lógica de convertir a las candidaturas en productos que ofrecen esperanzas vacuas por medio de la mediatización de la política como show y la posibilidad de alcanzar una forma de desarrollo, basada siempre en la producción en masa de la mayor cantidad de bienes y servicios que permitan crear una percepción de bienestar en sus consumidores-electores para hacer del sufragio la moneda de cambio a invertirse en aquella candidatura que de mejor manera represente (o crea que represente) sus intereses particulares.

Bajo la lógica de la oferta y la demanda, la política se corrompe, porque pierde la visión de plan de vida en común para convertirse en un mecanismo para gestionar intereses personales. La política pierde sentido cuando instrumentaliza la razón pública y la utiliza como herramienta para la satisfacción de ambiciones privadas (Arendt, 2015).

Las doctrinas de la elección racional pretenden focalizar su estudio en el interés individual con el objeto de explicar conductas políticas, comerciales y en general el comportamiento político. Pese a ello, es posible identificar actitudes solidarias sinceras y de cooperación dentro de

las distintas sociedades y en todos los sectores, que son las que han de fomentar la organización ciudadana articulada, institucionalizada, por medio de organizaciones políticas sólidas, estables e ideológicas. Esta es la única forma de superar el tratamiento de la ciudadanía como una masa amorfa, para pasar a un tratamiento de lucha democrática de ideas y soluciones al interior y al exterior de los movimientos sociales y políticos (Laclau, & Mouffe, 2010).

No obstante, la individualidad y la relativización por ella producida, las posturas defensoras de la *elección racional* nos resultan minimalistas y parciales porque atienden a un aspecto de la realidad individual, como si todas las personas estuviésemos motivadas por los mismos objetivos egoístas (Bunge, 2009). De hecho, es imposible conocer a alguien absolutamente cruel o compasivo, totalmente avaro o dilapidador, absolutamente bueno o malvado; todos y cada uno en mayor o menor medida tenemos algo de todas estas características, con incremento circunstanciales, por lo que una teoría política válida no puede abstraerse de esta realidad para facilitar su desarrollo teórico, apelando a un individualismo que presenta una realidad tan compleja que degenera en un relativismo tal que evita su teorización.

En contextos de postmodernidad, los medios de comunicación asumen un rol protagónico y definitivo. En palabras de Vattimo: “El término posmoderno sigue teniendo un sentido y este sentido está ligado al hecho que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación” (2003, p. 9). Los medios de comunicación y los mecanismos de promoción electoral financiada desde los Estados, poco han contribuido a elevar la calidad de la democracia en América Latina (Barrientos, 2014), porque han priorizado la

razón instrumental por sobre los temas de fondo, la novedad convertida en la esperanza del cambio por el cambio, sumada a la impaciencia por el disfrute constante y permanente, planteada como obligación en términos lacanianos, que a la postre genera una priorización de la razón instrumental sobre los temas de fondo, lo accesorio sobre lo principal, las ofertas al por mayor de soluciones inmediatas pero superficiales y la naturalización de lo artificial (Echeverría, 2011).

Lo descrito tiene por efecto el empobrecimiento del debate político hasta convertir a la publicidad electoral en un show de descalificaciones, de promoción de la imagen personal e inauténtica que pretende fabricar liderazgos carismáticos que conduce a la mayoría de organizaciones políticas, a formular sus estrategias de campaña hacia lugares comunes en los que nadie puede estar en desacuerdo, pero que no plantean un plan de acción concreto. En Ecuador, según datos de la Dirección Nacional de Promoción Electoral, del Consejo Nacional Electoral, el Estado ha invertido un promedio de 23.35 millones de dólares en cuatro procesos electorales desarrollados entre 2009 y 2014, siendo mucho mayor la inversión privada en materia de gasto electoral, alcanzando un promedio de 87.55 millones de dólares, según datos de la misma institución.

La libertad, la igualdad, el progreso, la justicia, la lucha contra la corrupción son elementos que todos defenderíamos y, como tal, no merecen mayor debate; pero que exigen de las organizaciones políticas sobre las propuestas programáticas para alcanzar tales objetivos sociales. Los debates entre candidatos son generalmente facultativos y suelen ser evitados por la candidatura que en las encuestas llevan la delantera, que pretenden hacer primar su popularidad o su ascendencia política y evitar cuestionamientos y dudas

ciudadanas que trascienden a la pirotecnia publicitaria. Así, entre 1984 y 2006, en Ecuador no se realizaron debates entre las candidaturas presidenciales. En el 2006, participaron de un debate presidencial cinco de las doce candidaturas presidenciales; en el 2013, cuando existió un candidato del oficialismo, éste no participó en el debate, actuación que se repitió en el 2017.

Se ha vuelto una práctica común, el enfrentar como si fuese opuesto un debate “técnico” respecto a un debate ideológico, desconociendo que las ideologías constituyen los prismas a través de los cuales se interpretan y diseñan los caminos hacia ese desarrollo, bienestar y justicia social. El tecnicismo está puesto al servicio de la ideología, como una herramienta para alcanzar los objetivos planteados desde una concepción filosófica del bien común; no obstante, la degradación propia de un debate electoral que más que ideas, vende ilusiones para captar el voto aspiracional, evita el exigente debate ideológico, vistiendo de técnica a un discurso que al ser pura praxis, se adelanta a decir que se actuará en función de los cálculos y de las conveniencias políticas coyunturales, sin contarse con una estrategia preestablecida ni la obligación de rendir cuentas a sus co-idearios.

Las tendencias centristas, pensadas como pura praxis son las portadoras de un relativismo que evita un debate serio, precisamente, porque se sabe carente de contenido. La lógica consumista que ingresa a la contienda política crea plataformas para favorecer a intereses económicos individuales, convirtiendo a la política en el espacio de cultivo de prácticas corruptas y clientelares, que anuncian la muerte del ciudadano, como ente cargado de preconcepciones sobre el bien común. La manipulación publicitaria en política,

unifica los discursos, impone una sola versión de progreso para coordinar nuestras acciones, preferencias, aspiraciones y estructuras mentales al servicio de grupos de interés, que no son quienes participan en campañas electorales, pero sí quienes las financian y no renuncian al retorno de su inversión (Habermas, 1994).

En un contexto como el descrito, no es relevante quien resulte electo, si la supuesta técnica solamente propone algo más de lo mismo, de la consolidación de poderes invisibles, cerrados y excluyentes que crean apatía y desinterés dentro de los sectores más importantes de la sociedad, desesperanza en términos de ética política y formación intelectual, que no necesariamente corresponde a formación profesional, pero sí a la predisposición natural de los seres humanos por asumir los riesgos y las incomodidades propias de quien hace público su pensamiento y de ofrecerse a los demás para debate, lo cual solamente es posible si el ciudadano tiene razones para creer que su voz será escuchada, que podría contribuir así fuese de manera modesta a la construcción de su sociedad.

Paradójicamente, vivimos en una sociedad en la que los medios de comunicación, las redes sociales y el marketing político difunden con mayor velocidad y alcance información de todo tipo; a la vez que vivimos en una sociedad altamente desinformada y confundida, dada la apatía de sus ciudadanos, la poca confianza en el sistema y la desvalorización de la política, que de acuerdo con Aristóteles (2000), es y debe ser tratada como la ciencia más importante entre todas, por ser aquella que se sirve de todos los bienes generados por todas las otras ciencias, para ponerlas al servicio del bienestar de cada uno y la plenitud colectiva.

Lo que podríamos entender como los elementos distintivos de una posmodernidad, que por ser capitalista y global no es contraria a la modernidad, sino es una expresión decadente de su propia degradación, se caracteriza por: A) la pérdida de la noción de proyecto social global B) abandono de la voluntad C) narcisismo auto-concentrado, pero disimulado en formas de *sociedad cool*, eclipse del sentido hacia la indiferencia o la autodestrucción D) desesperanza, individualismo y al descompromiso con todo aquello que trasciende lo personal (Follari, 1994).

Adorno y Horkheimer (2006) en su ya clásica *Dialéctica de la ilustración* sostienen que los medios de comunicación tienden a lograr la unificación de la sociedad, desde el punto de vista de los valores y de los estilos de vida, que son serviles al capitalismo y a sus élites, a lo que ha de sumarse el caos que produce la exacerbación de la diferencia, no como medio para reivindicar una identidad, sino como un modelo individualista de culto a la personalidad, a la moda y a la creación artificial de figuras mesiánicas, descendidas a ámbitos terrenales para redimir y salvar a su pueblo Hombre unidimensional (Marcuse, 1993). Los medios de comunicación pueden ser utilizados como distractores y son capaces de imponer su propia agenda temática para que la ciudadanía y las autoridades discutan sobre lo que ellos quieren que se discuta, lo que no necesariamente coincide con un debate profundo sobre los más altos objetivos sociales.

La publicidad convierte a las candidaturas en productos de mercado, donde se muestra un rostro prefabricado, sonriente portador de un discurso plagado de lugares comunes, slogans y esperanzas vacuas de un futuro indemostrable. La fórmula del éxito electoral es exportada y aplicada como una franquicia exportable a cualquier país,

ya que el nivel de homologación es tal, que las diferencias culturales son amortizadas, porque la lógica política de libre mercado permite homologar discursos, imágenes, matices, tonalidades, colores, vestuarios hasta presentar al elector-consumidor-cliente (no al ciudadano); un producto de fácil digestión, que le evite la incómoda actividad de indagar en los planes de gobierno, única forma de iniciar un debate constructivo de los temas importantes de la vida en común y la forma en la que se superarán los problemas que afectan a todos. Un elector poco o nada informado, se dejará seducir por las quimeras de un cambio ofrecido sobre castillos de arena, que no tiene posibilidad de verificarse en la realidad y que, por el contrario, termina por desilusionar, puesto que lo que se ha de experimentar una y otra vez, es la repetición de las mismas prácticas que se prometieron erradicar. La desesperanza se traduce en apatía, esta se interpretará en desmovilización de la ciudadanía y, finalmente, la desocupación del espacio político que abre la puerta a la egolatría de unos y la codicia de otros. El ciudadano es reemplazado por el individuo (Bunge, 2009), así como el estadista es reemplazado por el empresario.

En definitiva, no es posible entender a los sistemas políticos contemporáneos, si no es dentro del contexto de una sociedad capitalista, consumista, globalizada y postmoderna, que utiliza a los medios de comunicación masiva como herramienta para una mercantilización y banalización de un discurso político desideologizado que degrada a la política, destruye un sistema de partidos, desactiva la participación ciudadana eficaz y que, en consecuencia, deslegitima al modelo político en su totalidad. Resulta importante destacar que en el caso ecuatoriano, las organizaciones políticas que han mantenido su presencia en la escena nacional, desde el retorno a la democracia son precisamente los partidos con una definición ideológica clara.

El Partido Social Cristiano, de tendencia conservadora, ha logrado mantenerse ininterrumpidamente hasta la fecha, seguido por el Movimiento Popular Democrático, de tendencia de izquierda revolucionaria; el Partido Izquierda Democrática, de tendencia socialista, con un intervalo de desaparición; los que han alcanzado mayores niveles de arraigo social. La excepción que confirma la regla es el Partido Roldosista Ecuatoriano, que ideológicamente indefinido y marcadamente populista, mantiene su existencia, aunque con resultados electorales decrecientes.

El modelo electoral está en crisis y exige cambios urgentes y radicales, los mismos que solamente pueden provenir de una ciudadanía informada y organizada que abone a la estabilidad y a elevar la calidad de nuestras democracias, por medio de la institucionalización de su sistema de partidos y de gobierno, sin renunciar al rol protagónico que la ciudadanía debe asumir para acompañar, aportar y supervigilar los procesos políticos, en sentido amplio.

3. *Ciudadanía y campaña electoral.*

La postmodernidad, entre tantos otros aspectos, se caracteriza por concebir a la ciudadanía como una sociedad de *masas*, en la que se ha ampliado, en términos cuantitativos, la base de personas con ejercicio del derecho a sufragar hasta llegar a bordear la universalización, pero también tiende a degradar la calidad del debate político, porque para llegar a todos los sectores se convierte en publicidad, vacía su contenido para ser digerida con mayor facilidad y hacer de la campaña electoral un concurso de popularidad que ensalza personalidades y evita debatir a profundidad los grandes problemas colectivos.

El debate político se trivializa, porque un sistema entorpecido por las lógicas mercantilistas de propaganda convierte a la política en un show de consumo mediático que deja de lado lo *político*, para agotar su enfoque en la construcción ficticia de un producto electoral que reporta mayores réditos políticos y económicos a corto plazo. Entendemos a lo *político*, como aquel espacio de socialización que es propio de los seres gregarios como nosotros, que en sus relaciones interpersonales va estableciendo redes de cooperación y pugna por alcanzar posiciones dentro de un colectivo. De esta manera, queda claro que lo político es un espacio que abarca las relaciones públicas cotidianas, familiares, profesionales, afectivas y cualquier otro espacio de interrelación que exija a cada persona formular soluciones de interés para el grupo, sea que el debate se dé al interior de la institucionalidad estatal o fuera de él.

La *política* consiste en un espacio mucho más restringido y excepcional que tiende a centrarse en dos aspectos fundamentales: el primero tiene que ver con la lucha electoral, que permite alcanzar la legitimidad de origen para quienes aspiran ostentar un cargo público y obtener el derecho a crear derecho y obligar a sus conciudadanos; el segundo aspecto, se relaciona con la actividad de las autoridades en el ejercicio de un cargo público y al grado de sujeción a normas jurídicas preexistentes y tradicionales.

En el sentido que estamos formulando nuestra argumentación es posible identificar una relación de género y especie, lo *político* que es una categoría que abarca una serie de elementos que incluye aspectos cotidianos, laborales, científicos, artísticos y contiene a la *política* que tiende a la excepcionalidad, a centrarse únicamente en lo estatal y en la disputa por acceder a cargos públicos (Bolívar, 2011).

La banalización de la política degradada como la propaganda vacía que no mira más allá de los resultados electorales del siguiente proceso de elecciones se convierte en un concurso de popularidad centrado en el carisma de las personas y en la construcción de una imagen que introduce lógicas mercantilistas de oferta y demanda respecto al voto y a las ofertas de campaña. El ciudadano común se ve excluido de la competencia política, no porque no tenga nada que decir o aportar sino porque no cuenta con los medios materiales para difundir favorablemente su propuesta. Los grandes grupos económicos “invierten” en las campañas electorales para promocionar su nombre y su sonrisa en medios de comunicación que en pastillas de un minuto ofrecen recetas mágicas para construir inmediatamente una utopía. El momento del retorno de la inversión viene después, sin importar los resultados de los comicios, ya que sin importar la ideología, los financistas apoyan a cualquier candidatura con un mínimo de posibilidades de triunfo, con lo cual se cambia de régimen, sin tener que cambiar de modelo.

Una de las salidas que se ha dado a la problemática del financiamiento de las organizaciones políticas, es precisamente establecer mecanismos públicos de financiamiento o mixtos, en los que se combina el uso de recursos estatales y aportes privados. En el caso ecuatoriano, la Constitución de la República, artículo 115 y sus correspondientes desarrollos legislativos, establecen la fórmula según la cual el Estado, a través de los medios de comunicación televisivos, radiales, escritos y vallas publicitarias garantiza de forma equitativa e igualitaria la promoción electoral. Se trata de un sistema mixto de financiamiento, puesto que el sistema jurídico ecuatoriano separa a la promoción electoral, que solamente puede ser financiada con recursos públicos, del gasto electoral que es

financiado con aportes privados e implican todas las formas de difusión política no previstas en la promoción electoral.

Aun así, se establecen techos máximos permitidos para el gasto electoral, desglosados por candidatura, sin perjuicio de limitar el porcentaje con el que, tanto el candidato como sus aportantes pueden desembolsar en su favor. El financiamiento público de las campañas electorales en América Latina es una constante, aunque con excepciones a las que nos referiremos de inmediato:

Tabla 2

PAÍSES CON FINANCIAMIENTO PÚBLICO EN AMÉRICA LATINA

<i>PAÍS</i>	<i>FINANCIAMIENTO PÚBLICO DIRECTO</i>	<i>FINANCIAMIENTO PÚBLICO INDIRECTO</i>
ARGENTINA	SI	SI
BOLIVIA	NO	SI
BRASIL	SI	SI
COLOMBIA	SI	SI
COSTARICA	SI	SI
CHILE	SI	SI
ECUADOR	SI	SI
EL SALVADOR	SI	SI
GUATEMALA	SI	SI
HONDURAS	SI	SI
MÉXICO	SI	SI
NICARAGUA	SI	SI
PANAMÁ	SI	SI
PARAGUAY	SI	SI
PERÚ	SI	SI
REP. DOMINICANA	SI	SI
URUGUAY	SI	SI
VENEZUELA	NO	NO

El financiamiento público directo para las campañas presidenciales es preponderantemente estatal.

Fuente: Gutiérrez, Pablo y Daniel Zovatto. (2011). Financiamiento de los partidos políticos en América Latina. UNAM-IDEA-OEA.

Los únicos dos casos en los que no existe financiamiento directo por parte del Estado para la promoción electoral son Bolivia y Venezuela, cuyos gobiernos paradójicamente se proclaman socialistas. La negativa de financiamiento público se vuelve especialmente problemática en sistemas electorales que prevén la posibilidad de reelección inmediata para sus gobernantes, como es el caso de los dos estados en cuestión. Al respecto, en una carta de 10 de noviembre de 2015, dirigida a Tibusay Lucena, Presidenta del Consejo Nacional Electoral de Venezuela, por parte de Luis Almagro, Secretario General de la Organización de Estados Americanos, en la que se enfatiza sobre las condiciones asimétricas de competencia electoral en ese país, al indicar que sistemas como el venezolano en el que no existen límites al gasto electoral, no se prevé financiamiento público y existe la posibilidad de reelección inmediata, será el gobernante quien despliegue recursos económicos y funcionarios públicos al servicio de su promoción electoral, lo que evidentemente resulta incompatible con el estándar establecido por el Sistema Interamericano consistente en la celebración de elecciones justas y basadas en el sufragio universal y secreto, de acuerdo con el artículo 3 de la Carta Democrática Interamericana.

Desde el punto de vista de la competitividad necesaria dentro de un sistema electoral democrático, la fórmula del financiamiento público de las campañas electorales se convierte en condición necesaria, aunque no constituye una razón suficiente, puesto que más allá de la publicidad, resulta necesario avanzar nuestro análisis hacia los contenidos que, efectivamente, forman parte de la promoción electoral. El ya citado artículo 115 de la Constitución ecuatoriana establece que los recursos públicos deben ser utilizados en campaña electoral con el único propósito de propiciar

el debate y la difusión de las propuestas programáticas de todas las candidaturas; disposición que se encuentra debidamente complementada con lo previsto en el artículo 219, número 9 de la Carta Fundamental, que establece como competencia del Consejo Nacional Electoral su obligación de controlar la propaganda y el gasto electoral. Para Zovatto y Gutiérrez (2011), resulta imprescindible prestar atención a los altos costos de la campaña electoral y a sus fuentes de financiamiento, porque son variables que interfieren directamente con el grado de libertad de expresión de voluntad de los electores.

El control al que llama el citado artículo 219, será visto como una potestad de vigilancia, que además de permitirle analizar el monto, el origen y la forma en la que se despliega la propaganda electoral, también le exige establecer un control de los mensajes difundidos, no solamente en cuanto a impedir publicidad racista, sexista, que incite a cualquier tipo de odio o que vulnere derechos de niños, niñas y adolescentes; resulta prescriptivo que establece objetivamente si la promoción electoral cumple con los fines y objetivos planteados por el texto constitucional.

Avanzando en el camino que discursivamente hemos emprendido, nos resulta evidente el hecho según el cual, elevar el debate político por medio de su ideologización es el camino más confiable hacia el fortalecimiento de las organizaciones políticas y un elixir eficaz contra la demagogia. La relación es directa y ha de plantearse como una cadena de imperativos hipotéticos enlazados en su doble naturaleza de causa y efecto. Así, un sistema políticamente institucionalizado y estable depende de la consolidación de un sistema multipartidista de entre cinco y ocho organizaciones políticas; que siendo plural, no tienda a su atomización, lo

que nos permite indagar en la variable ideológica. De esta manera, así como el ejercicio de los derechos de participación se cualifican por medio de la libre circulación de ideas políticas de calidad; una coherencia ideológica permite reducir la volatilidad del sufragio y reagrupar a los partidos en función de sus afinidades ideológicas.

El control de contenidos en cuanto al tipo de publicidad electoral constituye un prerrequisito para el enriquecimiento del debate político y para cumplir con la función pedagógica (Nino, 2012) que tiene la democracia, precisamente por la posibilidad de contar con posturas confrontadas, reformuladas, descartadas y casi todas enriquecidas por medio de las críticas de sus oponentes; nos permite contar con información política relevante para analizar la visión política y la viabilidad de las propuestas de cada candidatura, lo que obliga a las organizaciones políticas a ser coherentes con sus posturas ideológicas, so pena de perder inclusive a sus más fervientes adeptos.

La ideologización del debate político obliga a la coherencia y ésta a la disciplina partidista, que fortalece al sistema de partidos, porque eliminando a los competidores oportunistas y demagogos prioriza a la propuesta institucionalizada de una asociación colectiva que, manteniendo su personalidad jurídica por décadas, se establece como un lugar de encuentro, debate y pensamiento político que aprende del pasado, esto se debe a su tradición y seguidores que va formando líderes de manera orgánica, restando posibilidad al surgimiento de outsiders.

Ahora bien, llegado el momento de reducción del número de partidos políticos en beneficio de su consolidación sobre bases ideológicas y alianzas electorales y de gobierno,

será posible indagar en la posibilidad de transitar hacia un modelo más cercano al parlamentarismo, como un modelo que tienda a priorizar la acción orgánica de los partidos políticos conforme se lo explica a continuación.

4. Un giro arquitectónico institucional para América Latina.

De los análisis precedentes es posible identificar al menos dos elementos que influyen de forma determinante a la hora de explicar la situación actual de los sistemas políticos en América Latina, previo a esbozar posibles propuestas para superar la crisis sistémica descrita. Por tratarse de una crisis de dimensiones hemisféricas, las variables que han de atenderse para plantear soluciones son múltiples; pasan por aspectos económicos, históricos, culturales, institucionales, y entre los últimos ha de considerarse elementos propios de la división de poderes, los principios de un modelo republicano de gobierno y el sistema electoral en su conjunto y contexto.

Dadas las limitaciones de espacio, atenderemos a una sola sub-variable, que resulta determinante al momento de pensar en una arquitectura institucional que equilibre estabilidad y gobernabilidad; pluralidad, participación activa de la ciudadanía e institucionalidad de las organizaciones políticas, por medio de su democratización interna. A manera de hipótesis, sostendremos que la institucionalización de los partidos políticos constituye el punto de partida hacia el equilibrio de los demás elementos que integran el sistema político y electoral robusto, participativo y confiable.

Desde la composición plurinacional de las sociedades latinoamericanas resulta poco democrático, por ser excluyente; un sistema bipartidista que desde la literatura especializada es el modelo que fortalece a las organizaciones políticas en democracia, garantiza la alternancia en el ejercicio del poder y permite la existencia de una oposición, cuyo rol crítico y fiscalizador es esencial para profundizar la transparencia y la prudencia en las decisiones que son propias de órganos legislativos y de gobierno.

La composición social latinoamericana permite abrir el abanico de opciones electorales hacia un multipartidismo integrado por seis o siete partidos, que en virtud de su ideologización puedan ser capaces de desarrollar dinámicas internas distintas al personalismo exacerbado que constituyen la semilla de regímenes autoritarios, modelos populistas y prácticas clientelares, que además, de reñir con el Estado de derecho, poco aportan a la calidad de la democracia (Mastropaolo, 2014).

La tendencia hacia los personalismos y la erosión institucional de los partidos políticos están dadas, entre muchas razones, por la combinación de un sistema presidencial, que tiende a un multipartidismo atomizado, que permite la proliferación de organizaciones políticas, que al desarrollarse como un apéndice del líder no son capaces de arraigarse en la sociedad, porque tienden a esfumarse, al mismo tiempo que lo hace la popularidad del líder.

Entre las características propias del presidencialismo, existen dos que por su relevancia para el funcionamiento del sistema en su conjunto, deben ser puestas a debate. La primera se relaciona con la existencia de un ganador único y la segunda, con la doble legitimidad democrática de

presidente y parlamento, a lo que se suma el período fijo para las dos funciones del Estado (Linz, 1990). La elección simultánea de la máxima autoridad del Poder Ejecutivo y de los miembros del parlamento fomenta el voto por arrastre; de tal manera, que el líder que alcanza la primera magistratura suele tener mayoría legislativa, lo que le permite cooptar los demás poderes del Estado, sin perjuicio de tener a disposición algunos mecanismos de democracia directa, accede a pasar por encima de la Asamblea Nacional para adoptar decisiones por medio del pronunciamiento popular generalmente manipulado (Nohlen, 2007); todo esto, sin perjuicio de la intervención del Presidente de la República en la integración de otros órganos estatales, por medio de ternas o designaciones directas, como en el caso de la superintendencias, Consejo de la Judicatura, Corte Constitucional, Procuraduría General del Estado, entre tantos otros.

A diferencia del presidencialismo, el parlamentarismo reparte el triunfo electoral, porque la legitimación democrática de quien ejerce el Poder Ejecutivo no proviene directamente del pueblo, sino que depende de la confianza de los partidos políticos representados en el parlamento. Son los partidos quienes por consenso y negociación (que generalmente consiste en reparto de cargos públicos) configuran el gobierno, pero sin que éste se establezca por un período fijo, ya que puede ser removido por el órgano legislativo en cualquier momento.

El protagonismo de la o las cámaras legislativas integradas por partidos políticos dentro de este modelo favorece a su consolidación; y, a su institucionalización puesto que invierten en la relación que existe entre líder y Organización Política. En el presidencialismo es la

Organización Política la que está al servicio del líder y su éxito depende de éste. En el parlamentarismo esta relación se invierte; serán los liderazgos los que necesitan del éxito y pervivencia del partido para aspirar a cargos públicos relevantes; por tal razón, se ven motivados a actuar orgánicamente, de manera disciplinada y a hacer carreras importantes al interior del partido, favorece la disciplina partidista, lo que disminuye el nivel de improvisación en las personas que asumen cargos de enorme complejidad social.

Dada la necesidad de consensos para la conformación del Gobierno, los costos políticos de las decisiones, también se comparten, porque generalmente las negociaciones terminan por conceder cuotas dentro del gobierno a los partidos que apoyan la designación de quien presidirá el Ejecutivo. Esto implica que las coaliciones gubernamentales trabajarán por el éxito del gobierno a fin de extender su tiempo en el poder, dado que todos participan de distintos espacios. Los consensos obligan a la toma de decisiones pausadas, consensuadas aunque con menor agilidad en virtud del *lobby* requerido.

En el presidencialismo, por el contrario, el partido ganador único asume todo el poder, pero también el costo político de decisiones que pudieren resultar impopulares, aun cuando fuesen necesarias. Bajo este contexto, las organizaciones políticas de oposición no cuentan con incentivo alguno para favorecer a la gestión gubernamental; por el contrario, el fracaso del gobierno les resulta beneficioso, frente a sus aspiraciones electorales futuras. Así, los partidos de oposición se dedicarán a estorbar la gestión durante todo el período presidencial, lo que termina por interferir de forma perjudicial en los grandes intereses nacionales.

En el presidencialismo, la toma de decisiones es mucho más ágil, porque basta el pronunciamiento de una autoridad o de un solo partido. No obstante, se pierde en consenso, en debate, en la adopción de decisiones calmadas y pensadas con mayor detenimiento. Este aspecto, suele ser compensado en algunos modelos presidenciales por medio de una conformación legislativa bicameral, en la que no confluyen las elecciones de diputados y senadores, ya que el desgaste natural de todo gobierno en ejercicio, suele dar como resultado que la Organización Política que cuenta con la mayoría en la cámara baja, no lo tenga en la cámara alta, esto obliga a consensuar, aceptar recomendaciones de las distintas tiendas políticas, generando mayor debate al interior de los partidos y el involucramiento de la ciudadanía, dado que los temas de discusión estarán más tiempo en los medios de comunicación, el suficiente para que la ciudadanía tome postura al respecto y las organizaciones políticas puedan conocer el sentir popular.

Para algunos autores, el parlamentarismo solamente es posible en sociedades que ya cuentan con partidos solventes, por lo que el giro parlamentario para América Latina aún no sería posible; sin embargo, es posible intercambiar las relaciones de causa y efecto, entre estas variables. Así, si bien es cierto que un sistema de partidos sólido favorece al buen funcionamiento de un sistema parlamentario; doscientos años de presidencialismo, con intervalos dictatoriales y un sistema de partidos poco institucionalizados demuestran que América Latina ha tomado el camino inverso. Un giro parlamentario será causa para una progresiva institucionalización de las organizaciones políticas, porque desarrollará la conformación de alianzas ideológicas que les permita

participar en el parlamento y en el gobierno. Evidentemente, una reforma en este sentido, requiere de una adecuación suficiente en el sistema electoral, cuyos elementos superan por mucho los objetivos de esta contribución.

5. *Conclusiones.*

- El sistema electoral debe propender a la institucionalización e ideologización de las organizaciones políticas como un camino hacia su propia democratización, que es la vía hacia una mejora cualitativa del debate político, como un aporte hacia la construcción de una ciudadanía activa, propositiva y un discurso que priorice el debate de fondo, por sobre las formas publicitarias y el marketing político, constructor de imágenes artificiales de candidatos simpáticos, pero sin ningún plan de acción real.
- La mercantilización de la política, fruto de una postmodernidad consumista, globalizada y tendiente a la satisfacción inmediata de problemas por soluciones desechables, constituye uno de los más grandes desafíos de las democracias contemporáneas de América Latina, ya que la política como negocio rompe con la naturaleza misma de la política, como aquel espacio en el que todas y todos nos reconocemos libres e iguales y formulamos nuestras propias utopías con el fin de buscar consensos y trabajar en un proyecto de vida en común.
- El control de los mecanismos de financiamiento de la campaña electoral y de las organizaciones políticas en general, debe ser motivo de especial preocupación por parte de los organismos estatales a cargo del desarrollo

de los procesos electorales, puesto que es allí donde podrían desvirtuarse las contribuciones y transferir los intereses privados a los espacios públicos, puede ser el germen de prácticas corruptas y del clientelismo que degrada la política, porque convierte en clientes a las y los ciudadanos.

- El parlamentarismo, a diferencia del modelo presidencialista, privilegia la institucionalización de las organizaciones políticas, por sobre los personalismos caudillistas y carismáticos, estableciéndose una relación inversamente proporcional según la cual; a mayor institucionalización, menor caudillismo y viceversa. No se puede pensar que el hecho según el cual, la tradición republicana de América Latina se ha mantenido fiel al presidencialismo no puede ser causa para proponer acercamientos al parlamentarismo; por el contrario, los malos resultados que se han dado en nuestros sistemas políticos, convierten en imperativa la discusión al respecto.

6. *Referencias Bibliográficas.*

Arendt, H. (2015). *La promesa de la Política*. Barcelona: Paidós.

Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Alianza.

Balderrama, F. (2012). "El discurso científico del derecho" en Botero, A. *Filosofía del Derecho*. Medellín: Universidad de Medellín, Cap. II.

Barrientos, F. (2014). "Independencia e imparcialidad". En Barreda, M. & Ruiz, L. Eds. *Organismos Electorales y calidad de la democracia en América Latina*. Lima: Jurado Nacional de Elecciones.

- Bobbio, N. (1992). *Liberalismo y Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2014). *Derecha e izquierda*. Buenos Aires: Taurus.
- Bunge, M. (2009). *Filosofía política*. Barcelona: Gedisa.
- Burke, E. (1989). *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Madrid: Rialp.
- Dworkin, R. (2012). *Los Derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Echeverría, B. (2011). *La americanización de la modernidad*. México: Era.
- Echeverría, B. (2011). *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio coordinador de la política.
- Follari, R. (1994). *Modernidad y Posmodernidad: Una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Instituto de Acción Social.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. Madrid: Turner.
- García Toma, V. (2014). *Teoría del Estado y Derecho Constitucional*. Lima, Adrus.
- Gutiérrez, Pablo y Daniel Zovatto. (2011). *Financiamiento de los partidos políticos en América Latina*. UNAM-IDEA-OEA.
- Habermas, J. (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Fuenlabrada.
- Hart, H. (2009). *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de cultura económica.
- Latinobarómetro. (2017). *Informe 2017*. Versión electrónica. Obtenido de file:///C:/Users/dejexecutiva/Downloads/F00006433-InfLatinobarometro2017.pdf

- Linz, J. (1990). *Democracia: presidencialismo o parlamentarismo. ¿Hace diferencia?*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Locke, J. (1998). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Lyotard, J. (1990). *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Planeta.
- Mackie, J. (2000). *Ética: La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, H. (1993). *El Hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.
- Mastropaolo, A. (2014). "Democracia y populismo", en: Bovero, M. & Pazé, V. *La democracia en nueve lecciones*. Madrid: Trotta.
- Nino, C. (2012). *Ética y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Astrea.
- Nohlen, D. (2007). *Instituciones políticas en su contexto*. Buenos Aires: Rubinzal-Culzoni.
- Rousseau, J. (2014). *El contrato social*. Madrid: Edimat.
- Serrano, J. (2001). *Filosofía de la Ciencia*. México DF.: Trillas.
- Todorov, T. (2011). *El Espíritu de la Ilustración*. Buenos Aires: Gaalaxia Gutenberg.
- Transparency International (2017). *Corruption Perceptions Index 2017*. Versión electrónica de libre acceso. Obtenido de https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2017
- Vattimo, G. (2003). *En torno a la modernidad*. Buenos Aires: Anthropos.
- Zovatto, D. & Gutiérrez, P. (2011). "Balance regional: financiamiento político en América Latina 2004-2010" en Zovatto, D. & Gutiérrez, P. Cords.

TERCERA PARTE

POLÍTICA DE INCLUSIÓN EN EDUCACIÓN SUPERIOR

1. *Introducción a la temática.*

El marco normativo de los países latinoamericanos considera la educación en todas sus modalidades como procesos integrales para mejorar las capacidades y oportunidades de la población. El modelo estatal apunta al establecimiento de una formación integral para alcanzar la sociedad del conocimiento, con la garantía del derecho de la educación para todos, en condiciones de calidad e igualdad (Aponte-Hernández, 2008). Ecuador, país que comparte características históricas, socio-demográficas y económicas con otros países latinoamericanos, pretende superar las políticas neoliberales adoptadas en la década de los años noventa, para definir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad cultural, étnica, económica y en armonía con la naturaleza. De esta forma, se busca consolidar un Estado social y democrático que garantice la inclusión, la equidad y la cohesión social y territorial, en términos de respeto a la diversidad.

Hablar de educación para todos es un ejercicio llamado a “nivelar el campo de juego” (Post, 2011, p. 17) empezando por la obligación gubernamental de mejorar los sistemas de educación básica y media, en beneficio sobre todo de los estudiantes provenientes de sectores tradicionalmente marginados puesto, que es la medida más efectiva para

permitir el acceso equitativo a la educación superior, sin disminuir el nivel de exigencia.

El objetivo de esta contribución es determinar los avances, límites y desafíos de la política de inclusión en la educación superior en Ecuador. Para alcanzar este objetivo, pretendemos dar respuesta a dos cuestiones fundamentales: ¿La inclusión implica una educación de calidad para todos sin discriminación?; y, ¿El modelo de evaluación de la calidad de la educación superior tiene indicios de medidas de exclusión educativa?. Este análisis insta una revisión desde un pensamiento sistémico y complejo que revele la integralidad, los paradigmas educativos, el progreso en términos de calidad y acceso, la demanda de la educación, expectativas y necesidades, desde un enfoque que priorice a los derechos humanos.

2. *Democracia y Estado Social.*

De la mano del proceso de industrialización supervino un radical esquema de urbanización y con ello un mayor grado de vulnerabilidad de los sectores medios y populares. Las sociedades que preceden a esta etapa, se caracterizaron por ser predominantemente campesinas, cuya economía giraba alrededor de la actividad agropecuaria. Bajo este contexto, podría sostenerse que las sociedades preindustriales prestaban mejores garantías de supervivencia digna para sus miembros, en tanto lograron ser autosuficientes (Carbonell, 2009).

Era la propia naturaleza la que satisfacía las necesidades de vivienda, alimentación, vestido, curación, ya que el acceso a tales medios dependía del trabajo mancomunado y de adquirir algunas técnicas para identificar la planta correcta para tal o cual molestia, desarrollar

destrezas para tratar la lana que se obtenía del propio ganado, que además proporcionaba alimento y transporte. Estos conocimientos y los relativos a la siembra y cosecha se transmitían de generación en generación. Paradójicamente, la industria y la producción de bienes en masa y a menor costo, lejos de ser una garantía para la supervivencia digna de todos, se convirtió en una amenaza para los sectores más vulnerables (Marx & Engels, 2009).

El campesino que se urbaniza empieza a vivir en pequeñas fortalezas de cemento en las que no puede cultivar, ni criar ganado. Estas personas han dejado de ser autosuficientes, porque el único recurso para procurarse los medios necesarios para conservar la vida es su salario. La comida, el vestido, la medicina ya no están al alcance de la mano sino en el mercado, en las tiendas y en las farmacias que diversifican la oferta, siempre a cambio de dinero (Mideros, 2012). La dependencia del obrero a un empleo y a un salario transforma al trabajo humano en mercancía, a la que el mercado le asigna un precio cada vez menor, en razón que la desproporción que existe entre la oferta de trabajo y la inmensamente menor demanda de mano de obra (Alova & Burgess, 2016).

La galopante competencia que existe entre los trabajadores por acceder y conservar su empleo producirá la aceptación de condiciones laborales cada vez más precarias, a la vez que obligará a elevar los niveles de preparación, especialización y sofisticación del conocimiento, en todas las áreas de la actividad social. Precisamente, una de las características de la postmodernidad americana radica en una mayor tecnificación de la actividad productiva, pero esta forma de adquisición de competencias, lejos de favorecer a la realización material y espiritual del individuo, ha traído

mayores niveles de frustración, desamparo, aislamiento y angustia (Echeverría, 2011).

La gran depresión de los años treinta, y la demostración del fracaso de la autorregulación del mercado como fuente de multiplicación y repartición de la riqueza y la vulnerabilidad de la clase media y de la clase obrera se desnudan, hasta rozar con niveles de tragedia, desvelando las falencias del modelo. Irónicamente, la intervención del Estado en la actividad económica, de lo que tanto había renegado el mercado era la única alternativa para reactivar el aparato productivo y rescatar a la población de las amarras de la miseria. El Estado providencia inglés, el New Deal estadounidense, el fortalecimiento de la socialdemocracia en los países escandinavos y el giro económico en dirección a un esquema de corte keynesiano configuran la instauración del estado social o estado de bienestar, que más que negar al modelo liberal, lo complementa y democratiza.

La concepción tradicional, según la cual entre libertad e igualdad existiría una relación inversamente proporcional es francamente superada por Berlín, donde en una conferencia dictada en 1958, en Oxford incorpora un concepto bidimensional de la libertad, consistente en lo que hoy conocemos como libertad de y libertad para. La primera de ellas, se refiere a aquellas necesidades básicas sin las cuales toda libertad liberal (valga el juego de palabras) carecería de sentido. Estar libre de hambre, libre de enfermedad, libre de la intemperie son condiciones necesarias para poder ejercer el segundo tipo de libertad. Este tipo de autonomía es la que nos permitiría construir una historia personal conforme a espontáneas inclinaciones e intereses.

Salvo casos muy excepcionales, parece razonable pensar que una persona cuyos ingresos no le permiten cubrir necesidades de alimento, vestido, vivienda o medicina, abandone un trabajo estable, para perseguir su vocación de artista plástico aun cuando confíe en su talento. Bajo tales circunstancias, la libertad no podrá consolidarse por ausencia de una libertad de, que constituye la otra cara de una misma moneda. En tal virtud, el estado social se presenta como una respuesta al estado liberal (Fioravanti, 2014). Propone un cierto equilibrio de fuerzas entre el trabajo y el capital, entre los pocos que tienen mucho y los muchos que nada tienen.

El estado social cuestiona además el origen de las fuentes de estratificación social, como el nombre de familia, la condición étnica, la fortuna, el poder político, el consumo o la popularidad. Las fuentes de estatus, desde una visión social, son legítimas cuando son producto del mérito propio y generan algún bien para la colectividad; e ilegítimas cuando responden a razones fortuitas en los que una persona se ve inmersa, sin mérito alguno. Evidentemente, toda forma de distinción peyorativa genera resistencia entre quienes resultan injustamente desventajados, y esto constituye el germen de la violencia.

Bajo este contexto, la educación en todos sus niveles es quizá la mejor herramienta para desmontar estructuras sociales clasistas y excluyentes, puesto que si bien es cierto que el individuo no puede cambiar de apellido, de origen étnico u origen nacional; bajo condiciones de mayor acceso a niveles de educación, sí podrá mejorar su situación económica, social, acceder al ejercicio del poder político, al reconocimiento de sus pares por medio del desarrollo de una carrera profesional. Para ello, es indispensable que

la política pública sobre educación superior mitigue la desigualdad de oportunidades en una realidad en la que los sectores pudientes de la sociedad tienen la posibilidad de financiar a sus hijos carreras universitarias en centros privados; a diferencia de aquellos sectores cuyas condiciones económicas no se lo permiten. La universidad pública está creada para permitir el acceso al conocimiento a los sectores menos favorecidos para que puedan forjarse un futuro, por medio de su esfuerzo y talento. Estos elementos, a diferencia del apellido y origen social, dependen del estudiante, pero también de una oportunidad.

Desde el punto de vista del desmantelamiento de privilegios irrazonables, por estar basados en condiciones personales accidentales, el acceso a la educación superior es uno de los aliados más efectivos para la democracia por favorecer la igualdad y la libertad en términos de plan de vida; también porque una democracia saludable se alimenta de una participación ciudadana informada, inteligente y propositiva. No queremos sostener que quienes no cuentan con un título universitario, no estén aptos para aportar a su comunidad; no obstante, una sólida formación académica, dota a la persona de mayores y mejores herramientas para debatir asuntos de interés colectivo, criticar documentada y técnicamente, buscar y proponer alternativas para resolver problemas colectivos (Bobbio, 1995). En fin, la persona que accede a niveles cada vez mayores de formación académica cuenta con mejores perspectivas para hacer política de calidad y aspirar a ejercer alguna magistratura puesto que hemos de considerar que la mayoría de cargos públicos exigen como requisito básico contar con títulos universitario, cuando menos de tercer nivel.

Como elemento transversal a los derechos de libertad, a los derechos de participación y a los derechos de protección social, la educación superior en contextos de alta sofisticación tecnológica y globalización es uno de los pocos caminos con los que cuenta un bachiller para facilitar una vida plena y estable. En contrapartida, la función del gobierno no puede ser otra que la de eliminar privilegios, que no provengan del mérito propio y brindar las facilidades necesarias para potenciar aquellas que sí dependan del esfuerzo personal y colectivo, ya que el crecimiento profesional y el desarrollo de talentos genera bienes sociales que favorecen al bienestar general. Bajo este orden de ideas, la intervención estatal resulta indispensable, aunque en ocasiones podría ser peligrosa, porque el Estado tiende a pensar que le es válido intercambiar prestaciones por libertades, transacción en la que solamente las estructuras de poder resultan fortalecidas (Bunge, 2013).

En el siguiente apartado asumiremos una posición individualista, puesto que si la restricción al acceso a la educación pública de calidad tiene repercusiones sociales evidentes, acarrea consecuencias personales y familiares más severas y directas, ya que colisiona con la humana e incansable vocación por alcanzar mayores espacios de libertad, independencia y realización personal.

3. *Educación Superior: Dos Caminos hacia la Libertad.*

De la identificación de algunos constructos artificiales nacidos desde el poder para clasificar y jerarquizar a los sectores sociales por su origen familiar, social, etnia podrá notarse que la circunstancia humana, ya vulnerable desde el punto de vista fisiológico, se convierte en angustiante por cuanto, al momento de tomar conciencia de nuestro

propio ser comprendemos el estado de arrojo en el que nos encontramos en el mundo (Heidegger, 2014). Ninguno de nosotros ha decidido nacer, ni ha elegido a su familia, ni la etnia a la cual pertenece, ni la lengua que ha de hablar, ni su lugar de nacimiento, ni ha elegido su sexo; no obstante, estos elementos accidentales a la persona, son determinantes al momento de iniciar la construcción del yo, en tanto los recursos con los que se cuentan no son equitativos y las condiciones muchas veces desfavorables.

El ser humano, que al momento de nacer es pura existencia; es decir, no cuenta con determinación alguna para la construcción de su historia personal, inicia la búsqueda de su propio yo en un viaje, en el que su subjetividad es determinante al momento de decidir y de asumir las consecuencias de tales decisiones (Sartre, 2013). Es contribución del idealismo alemán el incorporar el espíritu, como elemento determinante a la hora de valorar la vida, la actividad y la circunstancia del mundo. Se trata de un individualismo que interpreta al mundo desde su propia intencionalidad y se deja guiar por sus sinceras percepciones (Schopenhauer, 2016; Fichte, 2011). Arrojado al mundo, el ser humano se da cuenta que el único sentido que tiene su vida es el que cada uno es capaz de asignarle. Aunque, el darle sentido al propio ser no se constituye como un proyecto indefinido, está situado en el espacio y condicionado en el tiempo, porque así como nos seduce la idea de trascender, también sabemos que nuestra vida es corta y a plazo indefinido.

En lo relativo a la educación superior, si bien podríamos plegar al cliché que nunca es tarde, quienes pasan de los treinta años y han constituido una familia saben que en la misma proporción en la que aumentan las responsabilidades,

la universidad se aleja; tanto más cuanto el ingreso al sistema público de educación superior, en materia de ingreso, horarios y tareas está pensada para bachilleres entre los 18 y 25 años, y la universidad privada implica erogaciones económicas que un trabajador común no puede darse el lujo de desviar, cuando a duras penas cubre la cuota mensual del arriendo.

Por su parte, la postmodernidad, caracterizada entre otros aspectos por un neoliberalismo insolidariamente consumista y la cultura pop, va construyendo nuevas variables por las que se define y se publicita el éxito. Como consecuencia de ello, se establecen parámetros para medirlo e ideales de vida para jóvenes más vulnerables, en los que su propia autoestima se ve puesta en peligro. El consumo, el glamour, la moda, los lugares que se frecuentan, el deporte que se practica, la cultura que se consume y otros aspectos determinan los círculos sociales a los que cada uno pertenece o pretende pertenecer. Dado que el origen familiar, nacional y étnico no puede ser modificado, los sectores populares ven en el paradigma de la tarjeta de crédito el camino más certero hacia la movilidad ascendente en términos de estratificación social. Gracias a los bombardeos publicitarios, portar aparatos electrónicos de última tecnología, vestir marcas extranjeras, conducir coches de alta gama y visitar lugares costosos para subir fotografías a las redes sociales se ha convertido en el paradigma del éxito y de la vida a la que todos debemos aspirar.

La cada vez más sofisticada tecnología y el requerimiento de mayores niveles de especialización de la masa laboral, mezclada con los paradigmas de consumo condena a los sectores populares carentes de oportunidades de acceso a la educación superior, a la desesperanza; en

tanto que, a los sectores cuyas fortunas provienen de la estratificación artificial de la sociedad, logran reafirmar su posición de dominio y reafirmar las estructuras de explotación y exclusión.

La estructura de la sociedad moderna afecta simultáneamente al hombre de dos maneras: por un lado, lo hace más independiente y más crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo, y por otro, más solo, aislado y atemorizado. La comprensión del problema de la libertad en conjunto depende justamente de la capacidad de observar ambos lados del proceso sin perder de vista uno de ellos, al ocuparse del otro. (Fromm, 2015, p.72)

Desde el punto de vista del ingreso a la universidad pública en Ecuador, pese a que el artículo 11, número 2 de la Constitución de la República señala que el Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad, la prueba que habilita al ingreso a la universidad pública se aplica a todos los bachilleres por igual, sin reparar en que la calidad de educación que reciben los sectores más deprimidos del país no es comparable con la que se recibe en la capital. Este desequilibrio en el nivel de educación media, que es responsabilidad de la política pública emanada del gobierno, moralmente hablando no puede transferir los costos sociales a quienes no tienen la culpa de la mala instrucción que han recibido, quedando excluidos, por la vía de la igualdad formal, del acceso a los medios de construcción de su plan de vida, dejando fuera inclusive a los cerebros más brillantes (De Vries, 2005).

La inequidad en el acceso a la universidad pública incapacita, reduce niveles de libertad para la autoconstrucción

de la individualidad. La falta de acceso a la universidad condena a los más vulnerables a su precaria situación porque excluye de sus posibilidades vivenciales llegar a ser parte de una comunidad académica que es la que goza del dominio del capital simbólico de una sociedad (Cuji, 2011), una comunidad que eleva la posibilidad de independencia, autosuficiencia y autodeterminación para poder llegar a ser quienes nuestras preferencias y capacidades nos permitan.

La comunidad universitaria, además de ser un motor de producción y difusión de conocimiento, fomenta espacios para discutir sobre ciertos temas como economía, educación, política, ciencia, derecho y mecanismos de desarrollo en lo individual y colectivo. Cuando ingresamos a la facultad encontramos un espacio en el que somos iguales y donde el mérito es la única posibilidad legítima de distinción. Por esta vía, llegamos a ser parte de una comunidad que nos ofrece la posibilidad de influir en ella, de hacernos escuchar porque el conocimiento nos ofrece la facultad de hablar, de opinar, de proponer, de hacerse escuchar, de saber hacer y saber decir; lo que constituye un factor que aumenta la libertad humana en calidad y cantidad (von Wright, 2002).

De ahí que, el puente que ha de tenderse entre la educación superior y la democracia es inobjetable, porque la participación ciudadana solamente llega a ser eficaz cuando es informada y, en ciertos temas, cuando es técnica e ilustrada. Es la única forma que podemos tomar decisiones libres y comprometidas, que es la esencia misma de la democracia (Walzer, 2010). Por medio de la formación intelectual, se pueden buscar reivindicaciones como parte de la comunidad política, que nos hace ciudadanos; es decir, nos permite asumir a cada uno las riendas de su propia vida.

En definitiva, y como conclusión preliminar, enfatizaremos en el valor social y personal de la educación superior, como uno de los mecanismos más idóneos para incrementar los espacios y la calidad de libertad para los estudiantes, puesto que la formación académica nos permite refinar nuestras percepciones y hacer interpretaciones más agudas de la realidad (Russell, 2006). Desde su connotación social, la educación superior contribuye a la comunidad desde lo material y lo simbólico, porque piensa desde una realidad situada y no solamente desde la percepción de las élites. La educación superior es una herramienta estratégica invaluable en la lucha en contra de las causas y los efectos de la exclusión, la violencia, delincuencia y la represión que generan estratificaciones sociales tan marcadas como las que persisten en América Latina.

Desde la orilla de las libertades políticas y de la autodeterminación de los pueblos, solamente una sociedad educada y técnicamente autosustentable genera ámbitos de discusión, de debate y de acuerdos democráticos. Es por esta razón, que Rawls le confiere mayor importancia a la libertad política, que a los demás principios que sustentan al liberalismo puesto que para él, la libertad política es la suma de todas las demás libertades como la de opinión, reunión, credo, empresa y tantas otras.

(...) ciertas libertades básicas son condiciones institucionales indispensables, una vez que se haya garantizado otras libertades básicas; así por ejemplo, la libertad de pensamiento y la libertad de asociación son necesarias para hacer realidad la libertad de conciencia y las libertades políticas. (Rawls, 2002, p.287)

Hemos de reconocer, que los procesos de integración regional, como es el caso del Mercosur, delibera esencialmente sobre temas comerciales, como eje central. La integración educativa, como elemento colateral se ha encargado de formar profesionales para satisfacer las necesidades del mercado y no para la libertad personal y espiritual (Didou-Aupetit, 1998). Sin desmerecer la importancia de la formación académica para la inserción en cadenas productivas, no es correcto menospreciar los muchos otros tipos de emancipación personal que genera la formación académica.

(...) lo que necesitamos es provocar la capacidad creadora y despertar la curiosidad que nos caracteriza como seres humanos y no dejarlas libradas a su suerte o casi, o lo que es peor, dificultar su ejercicio o atrofiarlas con una práctica educativa que las inhiba. (Freire, 2012, p.161)

No podemos olvidar que es en contextos de democracias profundas donde ha florecido con mayor vigor la ciencia, la tecnología, el arte y la cultura. El siglo de Pericles nos ofrece una lección histórica de esplendor de la Grecia clásica, lo cual solamente fue posible bajo parámetros de libertad y de libre circulación de ideas (Pascual , Tirado & Verdú, 2008). En definitiva, nos podemos adherir al pensamiento de Valéry cuando afirma, que donde no hay libertad de espíritu, la cultura se marchita (Valéry, 2005). Donde el individuo no cuenta con las herramientas para refinar su libertad y su individualidad, todo el espectro social se verá empujado hacia su propia decadencia.

4. *Inclusión educativa, calidad y evaluación.*

La adopción de medidas favorables a la inclusión revela un contexto de desigualdad estructural, que dificulta la materialización del principio de universalidad en el acceso a

la universidad pública, porque deja por fuera a aquellos que son calificados como no-aptos para el proceso enseñanza-aprendizaje, que requiere de capacidades específicas para cumplir con los requisitos previstos en el perfil de ingreso, bajo condiciones de desigualdad (Chiroleu, 2012). Para Cardona (2013) la inclusión es una cuestión de inversión en capital humano. Por más que se traslape el discurso de la inclusión con actos de filantropía, si las medidas a adoptarse no son estructurales, en nada se habrá superado en términos sociales. Desde un enfoque humanista, mantener un sistema homologado para el ingreso a la universidad, produce la exclusión de la diferencia, por razones económicas; y en consecuencia, la marginación de un cuerpo como unidad de valor (Cardona, 2013).

Estas definiciones permiten conceptualizar a la educación como un acto de dirección y desarrollo, como un proceso de preparación para transformar una realidad desde los conocimientos, habilidades, valores y capacidades que se adquieren en cada etapa de la vida y que permiten formar activa de un colectivo.

La educación en todos los niveles ha de guiarse por indicadores de calidad para generar respuestas a las necesidades de la sociedad (Herrera, 2013). En los últimos años, la definición de calidad de la educación superior ha vivido muchas transformaciones debido a la consolidación de procesos, dinámicas participativas y fijación de políticas públicas. En la década de los años ochenta se pensó a la calidad como el conjunto de propiedades inherentes a un objeto o servicio que le otorgan capacidad para satisfacer necesidades implícitas o explícitas (Dias Sobrinho, 2012). A partir de los años noventa, la educación superior contempló la calidad como un medio para asumir nuevas características

que le permita estar a tono con las demandas sociales. Para inicio del nuevo siglo, la UNESCO considera que la educación de calidad debe contemplar, al menos estas acciones: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y aprender a ser (Delors, 1996).

En América Latina, desde el año 2000 se presentaron muchos proyectos normativos orientados a la aplicación de políticas, prioridades, estándares y propuestas educativas en todos los niveles, etapas y modalidades que han debido articularse a una política nacional para la educación, con seguimiento, monitoreo y evaluación (Brunner & Ferrada Hurtado, 2011). En Ecuador, la política pública determina que la educación será de calidad y es el Estado el que debe ejercer la rectoría del sistema nacional de educación a través del Ministerio de Educación, entidad encargada de formular la política nacional de educación, regular y controlar las actividades relacionadas; así como la coordinación de las entidades del sistema educativo, donde se proporcionen servicios de carácter social y de apoyo psicológico (Arévalo Luna, 2014).

La Ley Orgánica de Educación Superior (LOES) de Ecuador, promulgada en 2010 define el principio de calidad en torno a la excelencia, la pertinencia, producción óptima, transmisión del conocimiento y desarrollo del pensamiento; y a la evaluación de la calidad, en el marco de datos cuantitativos y cualitativos que diagnostican la calidad, analizando componentes, funciones y procesos. La presencia de la calidad como principio fundamental del sistema se refiere al acceso y la permanencia en la institución. La participación significa que el currículo y las actividades educativas complementarias contemplen las necesidades de todos los estudiantes y se considere su

opinión en las decisiones que afectan su carrera profesional y el funcionamiento de la universidad. En tal sentido, el acceso a la universidad es apenas un elemento de la inclusión; implica además contar con el máximo aprendizaje y desarrollo de las potencialidades de cada persona (Dias Sobrinho, 2012).

En la sociedad del conocimiento, la calidad de los sistemas educativos es sinónimo de transformación y adaptación a las exigencias nacionales e internacionales. La revisión constante de dichos sistemas hace que los modelos de calidad sean óptimamente alcanzados y sustituidos por otros más adaptados a los fines que se esperan conseguir. Estos modelos no deben descuidar la preparación educativa de un estudiante que mantenga los principios de eficiencia y eficacia (Quezada, 2011). En suma, cuando se habla de la calidad de la educación superior se toman como referencia los resultados que genera el proceso de enseñanza-aprendizaje de conformidad con la misión y visión de cada institución de educación superior.

De ahí la importancia de asegurar la comprensión, por parte de la comunidad universitaria, de que un trabajo sistematizado es la clave para un desempeño en base de metas y objetivos, libre de errores dentro de un proyecto educativo. La exclusión en la educación superior tiene que ver con la falta de pertinencia al contexto nacional e internacional o con quienes no logran aprender porque reciben una educación de baja calidad. Los países latinoamericanos han tomado políticas de inclusión para la educación superior asociadas al derecho de acceder, movilizarse, permanecer, egresar y titularse sin discriminación conforme sus méritos académicos (Chiroleu, 2012).

El cambio de la forma en que se hacen las tareas cotidianas no es una labor de reconstrucción ni de revisión; son atributos de la calidad que están relacionados con una estructura desde la base hasta el final, donde los actores: autoridades, docentes, estudiantes y administrativos deben involucrarse y esforzarse de manera orientada a cumplir un trabajo que dé como resultado una educación de calidad centrada en el estudiante, actor fundamental del sector productivo y del desarrollo del país. La evaluación de la calidad permite reformar y mejorar los programas de estudio, carrera o institución; pero por otro lado, la certificación de la calidad garantiza la permanencia de las instituciones de educación superior en el sistema. Se establecen mecanismos de control de calidad y las sanciones por mala calidad de bienes y servicios; así como, por la interrupción de los servicios públicos que no fueran ocasionados por caso fortuito o fuerza mayor.

Los gobiernos neoliberales de los 80 y los 90 se centraron en la evaluación de la calidad, como forma de mejorar la eficiencia y ordenar a las instituciones de educación superior. La evaluación se convierte en el eje articulador de la política y va ganando atención hasta reconocerse como un fin en sí misma. Los nuevos gobiernos de países como Venezuela, Ecuador, Argentina y Brasil proponen una transformación instalando modelos en búsqueda de la excelencia y la introducción de mecanismos de control de la educación superior (Chiroleu, 2012).

El proceso emprendido en Ecuador para la búsqueda de un mecanismo de control de cara a un modelo de desarrollo inspirado en el Buen Vivir, que va más allá del bienestar material, que lo incluye pero dentro del marco del respeto a los colectivos humanos y en armonía con el entorno natural.

Se introduce una visión ancestral de dimensiones políticas que ubica senderos de acercamiento entre un Estado protector y un mercado que promueve menores regulaciones (Schavelzon, 2015). El concepto de Buen Vivir mide la potencialidad de presencia de formas indígenas y comunitarias siendo una filosofía incorporada en la Constitución que puede inspirar políticas o permitir la autonomía de personas y colectivos. No obstante, el Estado no ha renunciado a sus postulados tecnocráticos, economicistas y humanistas que pueden reñir con el concepto original de Buen Vivir. En materia de educación superior la definición de Buen Vivir debe quedar en manos de debates constructivos entre sus principales actores: estudiantes, docentes y sociedad, de acuerdo con sus propias formas de entender la calidad (Walsh, 2008).

Los resultados de trabajar con calidad, no solo se esperan en un ámbito local, es necesario desarrollar estrategias para el manejo coordinado del cambio y afrontar las presiones del mercado de trabajo por posicionar a la institución universitaria en un contexto competitivo a nivel nacional e internacional. Se trata de poner en práctica los esfuerzos por articular los principios de excelencia, equidad y relevancia con el proyecto educativo, garantizando un servicio de calidad en la educación, con pertinencia y accesibilidad, para demostrar la efectividad de estas organizaciones (Dias Sobrinho, 2012).

De acuerdo con Ospina (2011) evaluar a una institución universitaria es identificar y verificar el desempeño que tiene la gestión de la universidad y el resultado en la preparación de los profesionales. Al conocer los parámetros de una evaluación se pueden tomar decisiones para crear programas y proyectos de mejora. De regreso al caso ecuatoriano, para la universidad, las penalidades por no ser categorizadas como

“A” tienen mayor trascendencia, porque además de limitar la cantidad de estudiantes que pueden matricularse en las denominadas carreras de interés público (Derecho, Medicina, Educación), se afectó el financiamiento que recibían las universidades públicas. Por otra parte, se limitó la ejecución de programas de posgrados y lo que, posiblemente, resulta más arbitrario, se vinculó un factor denominado indicador del mérito de graduación, asociado a la categoría del centro de estudios, que afecta la nota de grado de los estudiantes de la carrera de Medicina (CES, 2015).

En suma, el modelo de evaluación ecuatoriano valora la calidad e inclusión constituye un instrumento diseñado por los órganos de evaluación y control bajo los estándares establecidos en la normativa vigente, sin perjuicio de amplias potestades reglamentarias que promueven decisiones inconsultas y de último momento. Sin embargo, del otro lado de la moneda se trata de una respuesta a un modelo hegemónico que entiende a la educación superior como un servicio a la competitividad que obliga a la comunidad universitaria a actuar como si estuvieran en una empresa comercial, donde la relación entre educación y mercado laboral está valorada por la categoría lograda por la universidad.

5. *Ampliación de la cobertura a través de la expansión.*

De acuerdo con la UNESCO, la educación inclusiva se define como un proceso orientado a responder a la diversidad de los estudiantes, incrementando su participación y reduciendo la exclusión, desde el modelo de educación (UNESCO, 2009). En la educación inclusiva participa toda la comunidad, en especial aquellas personas en situación de vulnerabilidad. La propuesta de Educación para Todos (Benavot, Antoninis,

Baldwin, Barry, Bella, Köseleci, & Bryl, 2015), lleva implícito el acceso a la educación de calidad, sin ningún tipo de discriminación.

La inclusión supera al contexto educativo que atiendan a los estudiantes, independientemente de su condición social, cultural o características individuales y den respuesta a la diversidad de necesidades de aprendizaje. La educación inclusiva transforma su funcionamiento y propuesta pedagógica con el fin de integrar la diversidad del estudiantado en favor de la cohesión social, siendo un desafío pendiente para la educación superior encontrar parámetros afines con las aspiraciones ciudadanas, frente a mecanismos instituidos de inclusión/exclusión social (Chiroleu, 2012).

El desafío está presente en la sociedad del conocimiento que demanda altos niveles de información, característica que diferencia el valor agregado de la producción y de los sistemas de intercambio global. El ingreso al mercado de trabajo profesionalista requiere cada vez de más años de estudios que se concentra en los estratos socioeconómicos más altos, excluyendo a colectivos sociales vulnerables y fomentando la desigualdad. Como se dijo, la educación superior puede contribuir a la igualdad de oportunidades que permitan democratizar en el acceso al conocimiento y a la posibilidad de desarrollar las competencias necesarias para participar de la vida laboral, social y cultural (Tejada, 2006).

La inclusión, entendida como el proceso que facilita el acceso a una educación de calidad sin discriminación, supone un paso adelante en términos de integración. La inclusión aspira hacer efectivo los derechos a una educación de calidad, prestando especial atención en aquellos que, por diferentes causas, están excluidos o en riesgo de

ser marginados. La educación de calidad exige cambios sustantivos en las concepciones, actitudes, el currículo, las prácticas pedagógicas, la formación del profesorado, los sistemas de evaluación y la organización de las instituciones.

La política pública fija a la educación como un derecho para todos, independientemente de las características personales, sociales, culturales, que busca atender a sus demandantes de acuerdo con sus intereses. Este es un desafío que se plantea a las instituciones de educación superior, al superar la contradicción de la búsqueda de patrones de calidad que exigen a la universidad contar con políticas, procedimientos y estándares claros que se aplican a los postulantes de la oferta académica, considerando sus particularidades y sosteniendo el principio de igualdad de oportunidades para el acceso. Sin embargo, el desafío constituye un nuevo dilema entre eliminar el elitismo y perder la excelencia, o no considerar la inclusión y reservarse la excelencia para grupos que cuentan con méritos por su trayectoria académica (Renaut, 2008).

La educación universitaria pública, según la ley, es gratuita con lo que se pretende favorecer la equidad; no obstante, los desequilibrios sociales y territoriales, impide el acceso efectivo a las universidades y marca la diferencia en cuanto a la forma de adquirir conocimientos y permanecer en el sistema. Frente a tal situación, la evaluación de la calidad en las universidades ha de buscar una medición objetiva de la tasa de retención de grado, definiendo como estándar el nivel de permanencia y de deserción de los estudiantes de la institución al inicio de su carrera. El dato cuantitativo del resultado de la evaluación de la calidad, limita evidenciar las estrategias que la universidad ejecuta para sostener y acompañar a sus estudiantes durante todo el proceso educativo.

Para dar respuesta a la igualdad de oportunidades, el Estado plantea a las universidades una condición indispensable donde participen estudiantes de sectores desfavorecidos, hay lugar a una política preferencial de acción afirmativa compensatoria que haga referencia a la voluntad institucional de fortalecer apoyos académicos, sociales y culturales. Las medidas de acción afirmativa son mecanismos de acceso para quienes, por razón de etnia, nivel socioeconómico, discapacidad, lugar de residencia y/o estado de privación de libertad, no han contado con las mismas oportunidades para acceder a la educación superior.

En el caso ecuatoriano, el modelo de evaluación de la calidad de las instituciones de educación superior determina un estándar para la acción afirmativa y evalúa las políticas y la normativa que garanticen la igualdad de oportunidades en el acceso, permanencia, movilidad y egreso de la institución de educación superior, sin discriminación de género, credo, orientación sexual, etnia, cultura, preferencia política, condición socioeconómica o discapacidad. La valoración del estándar responde a una escala cualitativa de satisfactorio cuando cumple con la política, medianamente satisfactorio cuando cumple parcialmente y deficiente cuando no cumple (CEAACES, 2014). Sin embargo, en el proceso de evaluación del cumplimiento del estándar el foco de atención del equipo de evaluadores es el número de becas que se han otorgado, invisibilizando la verdadera estructura social que tiene la universidad.

Actualmente, el acceso a la educación superior, en Ecuador tiene como requisito aprobar la evaluación Ser Bachiller, que anteriormente se llamaba Examen Nacional para la Educación Superior (ENES), esta evaluación es la fusión de las dos evaluaciones, Ser Bachiller que determina

la culminación del bachillerato y la segunda que permite el acceso a la educación universitaria; los responsables del proceso de evaluación mencionan que se ha mejorado la calidad educativa y que existen las condiciones para que el título de bachiller y las evaluaciones que se hacen durante la vida estudiantil puedan convertirse en requisitos fundamentales para el ingreso a las universidades. Una de las razones de esta fusión es responder al principio de integralidad que está en la Constitución y que la nota final del bachillerato sea la que determina quién ingresa o no a la universidad pública (Ramírez, 2016). El año 2016 presentaron 245.492 estudiantes la prueba ENES, el resultado final depende de los aciertos alcanzados en 1.000 puntos, el puntaje aceptable para postular a una universidad pública es de 601 puntos y el puntaje mínimo del examen es 400 puntos.

El examen aplicado en julio de 2016 a estudiantes de 18 a 25 años presentó un promedio general de 688 puntos, de los cuales la provincia con promedio más alto (720 puntos) es Pichincha, donde se encuentra Quito, capital de la República y concentra seis universidades públicas de las cuales dos son para posgrados y una para educación continua (SENESCYT, 2016).

La reducción de cupos para el acceso a los centros de educación superior y la aplicación de pruebas homologadas, además de anular una importante oportunidad de superación para miles de estudiantes, reafirma las condiciones de vulnerabilidad, ya que aun cuando la evaluación es la misma para todos los aspirantes, los niveles de formación media difieren cualitativamente entre los centros públicos y privados; así como entre los centros urbanos y rurales, y entre colegios de las ciudades principales y periféricas. Desde esta perspectiva, no llama la atención el que en

Pichincha y Azuay, provincias de la sierra ecuatoriana, el promedio de puntajes obtenidos por los aspirantes sea el más alto con 722/1.000 puntos; en tanto que las provincias del litoral como Esmeraldas, Guayas, Manabí, Los Ríos y El Oro presente un promedio de: 628, 662, 639, 639 y 681, respectivamente; porcentajes muy similares a los obtenidos en la región amazónica (SENESCYT, 2016).

En este proceso de ingreso a la educación superior se identificó las tres carreras más demandadas: Enfermería (6,76%), Derecho (4,81%) y Administración de Empresas (4,62%); las tres carreras menos demandadas: Ingeniería eléctrica (0,97%), Gastronomía (1,03%), Ingeniería Agronómica (1,13%). Aunque, la agenda de cambio de la matriz energética, que busca favorecer la migración de combustibles fósiles a electricidad, uso racional de la energía, riego y control de inundaciones se va quedando sin estudiantes dentro de la oferta académica. Para enfrentar esta situación el Estado, apuesta por nuevas universidades creadas en 2013: Ciudad del Conocimiento Yachay, Universidad Nacional de Educación, Universidad de las Artes la Universidad IKIAM con laboratorio natural, la Amazonía; instituciones que no terminan de organizarse a pesar de abarcar más del 50% del presupuesto para la educación de todo el país.

Las 20 carreras más demandas se concentran en el 52% del total de carreras que disponen las universidades. Un aspirante debe elegir cinco opciones de carrera, en cuanto a la asignación de cupos los resultados fueron: en primera opción 48,96%, en segunda opción 21,29%, en tercera opción 13,27%, en cuarta opción 9,58% y en quinta opción 6,91%; pero estos datos no significa que los cupos disponibles cubren la demanda. Según la información del Sistema Nacional de Nivelación y Admisión (SNNA), las

mujeres que ingresaron al sistema de educación superior corresponde al 49,85% con un índice de paridad de género (IPG) 0,99 (SENECYT, 2016).

El acceso a la universidad por cupos, producto de un examen de ingreso, que ha ocasionado un permanente debate, porque un estudiante de un entorno desfavorecido, necesita más competencias y conocimientos para ser evaluado de la misma manera que un estudiante de un entorno favorecido. Los estudiantes que provienen de los sectores rurales o de menos recursos son quienes, por situación estructural, presentan mayores índices de repetición y deserción y tienen inferiores resultados de aprendizaje. Este es un límite que de la misma manera no garantiza la igualdad de oportunidades porque el éxito académico depende del talento y del esfuerzo que hace el estudiante.

Por ejemplo, en el caso de la facultad de Medicina, según lo muestra Bedoya y sus colaboradores, para la cohorte de estudiantes admitidos en el año 2008 y que egresaron en el 2014, aun cuando ingresaron más mujeres que hombres, el número de mujeres que se graduaron es menor (Bedoya Vaca, Martín Mateo, & Romero Sandoval, 2014). Según Ramirez (2016) el sistema ha de considerar una estrecha relación con el número de cupos que otorgan las universidades en base a su autonomía puesto que, según él, puesto que todos los cupos son cubiertos, se ha superado la tradicional “disyuntiva democratización-calidad” (Ramirez, 2016, p.23), pero ¿qué pasa con los estudiantes que no logran ingresar?.

Ahora bien, los estudiantes deberán postular directamente en las universidades públicas, formato que siguen las universidades autofinanciadas, dejando que

cada universidad determine su forma de admisión, bajo los lineamientos de política pública, para que prevalezca el mérito y las políticas de acción afirmativa. Al respecto, la Declaración mundial sobre la educación superior en el siglo XXI: Visión y acción señaló como prioridad el fortalecimiento de la participación de las mujeres a través de: la sensibilización, el diseño curricular, la investigación y difusión, la cultura institucional y la coordinación interinstitucional (UNESCO, 1998).

La presencia de hombres y mujeres en el contexto universitario, entendiendo a los temas de género como una de las condiciones típicas de exclusión, tiene un comportamiento similar en los países latinoamericanos en los que el acceso, distribución y promoción académica presenta una brecha que se cierra a paso lento. Diferentes autores han desarrollado estudios con perspectiva de género (Anzorena, 2013; Aponte-Hernández, 2008; Donoso-Vázquez, Montané, & Pessoa de Carvalho, 2014; González, 2016; Montané & Pessoa de Carvalho, 2012) cuyas reflexiones nos permiten visualizar la persistencia de estructuras de desigualdad. En el caso ecuatoriano, para el año 2012, el 57,50% fueron docentes mujeres titulares y en cargos de dirección 4,39% (Espinoza & Macías, 2015), para el año 2017, por cada diez rectores existía una mujer, figurando la segregación vertical. Para seguir revelando la situación, tomamos como escenario natural una universidad particular privada que en el año 2017, la participación en proyectos de investigación tiene IPG 0,48; de acuerdo a lo declarado en los Objetivos del Milenio propuesto por las Naciones Unidas, el IPG equitativo está entre 0,97 y 1.

El modelo de evaluación de la calidad de la educación superior sobre temas de género, considera como

estándar contar con políticas y mecanismos que promuevan y garanticen la participación equitativa de mujeres en el colectivo docente y cargos de dirección académica en todos los niveles e instancias entre 30% y 70% de participación (CEAACES, 2014). Las políticas de igualdad de acceso y condiciones no son suficientes para provocar cambios culturales y de comportamiento que permita pasar de un estándar cuantitativo a uno cualitativo que muestre una participación equilibrada de hombres y mujeres en todas las áreas del conocimiento.

El modelo de evaluación de la calidad en Ecuador se basa en un análisis multicriterio y en teoría de decisiones que permite comparar, clasificar y calificar atributos o características, para escoger la mejor opción con base en las posibilidades. Desde la visión estatal, el uso de este modelo, “permite la inclusión de diferentes percepciones e intereses de los actores sin mayor consumo de energía y costo intensivo” (CEAACES, 2014, p. 21). Al puntaje alcanzado en cada atributo (indicador) se le asocia una función de utilidad; de este modo, según la variación del resultado obtenido en el indicador, el rango de utilidad se expresa en el intervalo de cero a uno. Estas funciones de utilidad son públicas luego de que la universidad recibe los resultados finales de la evaluación. Con este proceso el sistema de evaluación agrupa y compara indicadores entre las universidades participantes: públicas, cofinanciadas y autofinanciadas. Para el año 2012 desplazó a 24 universidades (de grado, grado y posgrado, y posgrado) a categorías inferiores a las alcanzadas en 2008 donde solo tres de 14 universidades se mantienen en la categoría “A” y de la lista de universidades, hay una que no fue evaluada (CEAACES, 2014).

6. *La inclusión desde la perspectiva del estudiante.*

Aunque las aulas universitarias cada vez están más llenas de estudiantes de diferentes etnias, de diferentes capacidades, de colectivos vulnerables social y económicamente, también es evidente que hay ciertos grupos que son todavía minoritarios, y su acceso, permanencia y egreso queda mediatizado por la legislación y la propia organización universitaria. La implementación de prácticas inclusivas, la incorporación de las tecnologías o la creación de servicios destinados a colectivos más vulnerables permite que las universidades se comprometan cada vez más con los procesos de inclusión.

Para los estudiantes más vulnerables, el acceso a la universidad supone un reto no solo desde el punto de vista académico sino también de relaciones interpersonales. La universidad debe dar una serie de condiciones para que todos los estudiantes puedan desarrollar sus potencialidades en un mismo itinerario, que ha de constituir un espacio amplio, versátil y comprehensivo con la diferencia (Díaz y Funes, 2016). La asunción de la convivencia con la diversidad tiene relación con la equidad y la aceptación de las diferencias, la pluralidad. Y la universidad no puede (ni debe) ser ajena a este movimiento. Hughes (2015) denuncia que el bagaje socio-cultural de los estudiantes condiciona su acceso a la universidad, especialmente a las universidades de élite. En esta misma línea, Richardson (2010) señala que, aunque cada vez son más los estudiantes con discapacidad que acceden a los estudios universitarios, mayoritariamente lo hacen en las universidades abiertas o a distancia. En este sentido, Gibson (2015) indica que es necesario disponer de un conocimiento social y cultural de los estudiantes más vulnerables, además

de sus necesidades educativas, que permita a la universidad avanzar más hacia procesos realmente inclusivos y romper así con el conflicto epistemológico de la inclusión educativa (Slee, 2008).

En apartados anteriores hemos señalado que la universidad se ha caracterizado históricamente por una serie de valores elitistas, representados en la “selección de los más aptos”. Este principio no facilita el acceso de los estudiantes más vulnerables, especialmente de los estudiantes con discapacidad, ya que precisan de adaptaciones metodológicas y un trato diferenciado por parte del profesorado. La clave está más bien en desarrollar acciones formativas basadas en las competencias de los estudiantes y abandonar la transmisión de conocimientos (Castellana & Bars, 2006).

En la actualidad existe una preocupación por parte de las instituciones universitarias por garantizar la igualdad de oportunidades, no discriminación y accesibilidad universal a todos los estudiantes. Hasta ahora, los esfuerzos relacionados con los procesos de inclusión han estado concentrados en la educación obligatoria. En el ámbito universitario, desde el punto de vista de los estudiantes, los esfuerzos, todavía incipientes, se han dirigido al ingreso de los colectivos vulnerables, la pertinencia de los programas formativos, la permanencia con calidad y el egreso efectivo. Urge que las instituciones universitarias incorporen en su agenda acciones efectivas de tipo normativo, administrativo y formativo para estos colectivos.

En muchos casos, los jóvenes más vulnerables cursan sus estudios superiores gracias a la buena voluntad y al apoyo que les prestan algunos profesores, a la colaboración de sus compañeros o a los medios que cada cual se busca

y costea para ello. Pero, también, hay otros muchos que, aun estando capacitados para acceder a esta formación, la desechan porque no cuentan con este tipo de apoyos (Peralta, 2007). Para Gore, Thomas, Jones, Mahoney, Dukes & Treadway (2016), son la familia, los compañeros y el propio contexto académico los factores relacionados con el éxito de los estudiantes universitarios más vulnerables.

El reto es complejo y requiere de una implicación precisa y eficiente de todos los estamentos universitarios ya que las barreras con las que se encuentran los estudiantes más vulnerables abarcan no solo las acciones de tipo formativo que se dan en el aula sino también su participación e implicación en los ámbitos sociales, culturales deportivos que se desarrollan en el campus universitario (Díaz y Funes, 2016; Witkowsky, Méndez, Oluwafolakemi, Clayton & Hernández, 2016; Rendón y Muñoz, 2011). Pero la solución no radica en que cada caso se busque la mejor forma de resolver sus dificultades, ni tampoco en delegar todo tipo de colaboración; más bien, consiste en prestar, desde la propia Universidad, un apoyo decidido y permanente para que los jóvenes más vulnerables efectúen, en igualdad de condiciones, el programa y los contenidos propuestos (Fernández, 2011). Por lo tanto, las medidas inclusivas deben ir encaminadas a todos los miembros de la comunidad universitaria, implicando al resto de los estudiantes (Carvajal, 2015; Muñoz-Cantero, Novo y Espiñeira, 2013).

La convivencia diaria con los estudiantes más vulnerables en los espacios de ocio y en actividades educativas, culturales y deportivas, puede contribuir a un cambio de mentalidad en la propia comunidad universitaria, que se refleja en modificaciones en intenciones y actitudes del resto del grupo (Egido, Cerrillo y Camina, 2009). Las

resistencias a un mayor cambio y avance pueden proceder más de conceptualizaciones y actitudes erróneas que de condiciones objetivas, normas, recursos económicos o estructuras.

La heterogeneidad de los estudiantes universitarios más vulnerables requiere de adaptaciones y atenciones personalizadas por parte de la comunidad universitaria, muchas veces con la intervención de los servicios o programas específicos de atención existentes en cada universidad. Esta atención personalizada comprende tanto la provisión de recursos técnicos o humanos, como la de aquellas herramientas o materiales que faciliten el acceso al currículo a estos estudiantes, así como la flexibilización en las condiciones económicas para facilitar su ingreso.

Un claro ejemplo lo hallamos en los estudiantes con discapacidad. Muchas de las barreras y soluciones que presentan estos estudiantes son fácilmente extrapolables a otros colectivos vulnerables. Para Moriña-Diez & Molina (2011), Álvarez (2012) y Rodríguez-Martín y Álvarez-Arregui (2014), entre otros, destacan que las barreras a las cuales se enfrenta el estudiante con discapacidad a lo largo de su proceso de ingreso, permanencia y egreso están relacionadas con la accesibilidad a los espacios, la comunicación y la información, las adaptaciones curriculares, especialmente de tipo metodológico y evaluativo, y la nula o poca formación del profesorado universitario en relación con la inclusión.

Las principales dificultades para un estudiante con discapacidad residen en el acceso a los espacios físicos, al transporte, a la comunicación y a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), a los espacios virtuales o a los servicios de todo tipo ofertados desde la institución

universitaria. Las barreras existentes adquieren una especial relevancia más allá del espacio concreto de las aulas, ya que con frecuencia se olvidan espacios comunes como cafeterías, salas de exposiciones, así como los espacios destinados a la práctica de deporte o de ocio y descanso. La accesibilidad universal ha dejado de relacionarse exclusivamente con la supresión de barreras arquitectónicas y se extiende a todo tipo de espacios, productos y servicios de tal manera que beneficia a toda la comunidad universitaria.

De los posibles obstáculos a la comunicación destacan, por su especial importancia, la falta de accesibilidad a la información en las aulas, a los entornos virtuales y tecnológicos; así como la ausencia o la inadecuación de los recursos técnicos disponibles. Ahora bien, para Galán-Mañas, Gairín, Fernández, Sanahuja, Muñoz, y Oliver (2012), no existen escalas jerárquicas de obstáculos a la accesibilidad, sino diversidad de barreras/necesidades para que un colectivo heterogéneo disfrute de las mismas oportunidades que el conjunto del alumnado universitario.

Respecto a las adaptaciones curriculares, hay que tener en cuenta una necesaria y continua concreción de toma de decisiones que se van plasmando desde el proyecto docente hasta el desarrollo de las unidades didácticas, y que alcanza desde el conocimiento de los estudiantes más vulnerables antes de iniciar el proceso de enseñanza hasta la diversificación de procedimientos y estrategias de enseñanza-aprendizaje. Las adaptaciones de acceso al currículo no deberían afectar a las enseñanzas nucleares, puesto que no son significativas, aunque tienen en cuenta las diferencias y necesidades individuales de los estudiantes. Entre las medidas de acceso a los planes de estudio, que afectan a objetivos y contenidos no nucleares, se encuentran

determinados aspectos organizativos, instrumentos de evaluación específicos, las actividades de enseñanza-aprendizaje y la temporalización. La formación basada en competencias y habilidades donde el estudiante es el eje de su proceso formativo favorece la implantación de medidas adaptativas para facilitar un aprendizaje significativo y una enseñanza diversificada para los estudiantes más vulnerables. Tales adaptaciones, sean del tipo que sean, exigen un alto grado de flexibilidad y de formación por parte del profesor; así como la implicación de toda la comunidad universitaria y el reforzamiento de la orientación académica y/o vocacional de los estudiantes más vulnerables.

Todo ello indica que en la universidad el paradigma de la integración debería ir cambiando hacia el paradigma de la inclusión, donde se proporcionara el derecho inalienable de pertenencia a un grupo, el derecho a no ser excluido. La universidad representa el ámbito de conocimiento y formación más apropiado para el acceso al mercado de trabajo en una sociedad altamente especializada y tecnificada para facilitar la plena inclusión de las personas con discapacidad en esta sociedad. Según Moriña-Diez & Molina (2011), la propia universidad y los estudios universitarios son una ayuda en sí mismos, pues contribuyen al crecimiento personal e intelectual de todas las personas, lo que en algunos casos se traduce en una mejora en el grado de autonomía dentro de su vulnerabilidad.

7. La inclusión desde la perspectiva del docente universitario.

La educación superior está viviendo momentos de cambio. Ello supone sustanciales modificaciones en las tareas y funciones del profesor universitario; ya que éste debe

adecuar su perfil competencial profesional a las nuevas exigencias sociales y al nuevo paradigma educativo en proceso de implantación que posiciona al estudiante y a su aprendizaje como eje y referente de todo el proceso formativo. Esto se concreta en la necesidad de adaptar los diseños formativos, el desarrollo de los mismos, las tutorizaciones y las evaluaciones del aprendizaje a las características y diversidad del alumnado; ya que esta heterogeneidad en las aulas universitarias se manifiesta en una diversidad cultural, religiosa, étnica, ideológica, lingüística, socioeconómica, de origen geográfico, de necesidades educativas específicas, de edad, de género, de trayectoria formativa y profesional, de motivaciones, de ritmos y estilos de aprendizaje (a partir de Alegre, 2004; citado en Fernández Batanero, 2011).

En apartados anteriores hemos aludido a que en la universidad el paradigma de la integración, mayoritariamente presente, debería ir transformándose hacia el paradigma de la inclusión. Para que un cambio de esta magnitud avance y se sedimente, se hace indispensable incorporar, como uno de los principales protagonistas y dinamizadores de todo este proceso emprendido, a un comprometido y concienciado profesorado universitario. Este colectivo docente deberá actuar como un verdadero motor de cambio e inclusión; conllevando ello una necesaria transformación de su mentalidad, de su actitud y de la propia concepción de su profesionalidad.

Si relacionamos tres de las variables mencionadas, como: perfil competencial del docente, nuevo enfoque paradigmático de la educación superior (formación centrada en el estudiante y su aprendizaje), y diversidad presente en las instituciones de educación superior; podemos establecer que se hace ineludible que el docente universitario posea

unas competencias pedagógicas para poder atender y gestionar adecuadamente la diversidad presente en las aulas universitarias y garantizar el derecho de todos los estudiantes de participar en la formación en igualdad de condiciones. Como bien dice Fernández Batanero (2011) debe suponerse un profesorado que atesore “como uno de los objetivos primordiales de su función educativa la justicia social y el compromiso con valores democráticos de equidad” y “las competencias necesarias para contribuir con la formación a la construcción de una sociedad diversa y democrática” (p. 143).

El profesorado universitario debe poseer ineludiblemente un profundo dominio de su área de conocimiento; pero, además, en estos momentos, es incuestionable que para poder desarrollar su función docente con la calidad pertinente debe poseer unas competencias pedagógicas imprescindibles. Estas competencias son (a partir de Mas, 2009, 2011, 2012, 2014, 2016; Mas y Olmos, 2012, 2016; Mas y Tejada, 2013; Ruiz et al., 2008):

Diseñar la guía docente o programa de la acción formativa, esta competencia aglutina los saberes didácticos necesarios para gestionar adecuadamente el momento proactivo del acto de enseñanza-aprendizaje. Debe ser experto en el proceso de diseño de objetivos, selección y secuenciación de contenidos, diseño y selección de estrategias metodológicas, de instrumentos para la evaluación de los aprendizajes, de medios y recursos didácticos; pero todo ello considerando las particularidades y diversidad de sus estudiantes, del perfil profesional, de las competencias y descriptores preestablecidos, de la malla curricular de referencia, del tiempo y recursos disponibles.

Desarrollar el proceso de enseñanza-aprendizaje: En este contexto donde el estudiante se erige como el

principal protagonista de su proceso de aprendizaje, es donde el docente, además de los roles tradicionales, debe convertirse en una figura facilitadora y orientadora del acto de enseñanza-aprendizaje. Así, el profesorado universitario debe ser capaz de aplicar las estrategias metodológicas programadas y utilizar didácticamente los medios y recursos establecidos; aunque a su vez, debe estar capacitado para introducir modificaciones si es necesario. Otro elemento importante en este docente es la capacidad comunicativa y la de establecer “relaciones significativas” con sus estudiantes, ya que ello facilita la creación de un ambiente de trabajo adecuado y colaborativo, la gestión de los grupos y de los conflictos que en ellos emergen, la participación y los procesos de reflexión.

Tutorizar el proceso de aprendizaje: Por su importancia, especialmente en los procesos de atención a la diversidad, la tutoría es una competencia que hace ya tiempo se intenta potenciar su desarrollo en el profesorado universitario. La tutoría, entendida desde cada docente y desde cada asignatura, es una de las estrategias docentes más importantes para orientar, guiar y estimular al alumnado en su proceso de aprendizaje, para la adquisición graduada de autonomía y para su desarrollo académico-profesional; aunque para ello es imprescindible destacar la importancia de la accesibilidad, flexibilidad, paciencia y credibilidad que debe poseer el docente (Zabalza, 2003) y, asimismo, la capacidad de planificación y gestión de dicha tutoría.

Evaluar el proceso de enseñanza-aprendizaje: La evaluación es un aspecto necesario para mejorar los aprendizajes de los estudiantes y del proceso enseñanza-aprendizaje, dependiendo esta mejora en gran parte del feedback proporcionado. Así, para ello, el docente debe atesorar diferentes competencias

referentes al proceso de evaluación, como por ejemplo: delimitar las finalidades y los momentos de la evaluación, establecer las variables e indicadores del objeto de evaluación, escoger los referentes y metodologías, seleccionar y/o construir los instrumentos más adecuados, etc.

Contribuir activamente a la mejora de la calidad de la propia docencia: El docente universitario debe convertirse en un agente de mejora continua, de cambio-innovación y de inclusión, debiendo para ello ser crítico, reflexivo y flexible. Todo ello para poder desarrollar las innovaciones e investigaciones necesarias en este sentido; ya que sólo una reflexión continua garantiza que la formación ofrezca respuestas y se adecue a las necesidades del contexto, perfil profesional, alumnado, etc. Así, este profesorado universitario para diseñar, desarrollar y evaluar cualquier proceso de innovación o investigación es imprescindible que disponga de unas competencias pedagógicas y de atención a la diversidad, ya que es preciso poder conocer y analizar qué consecuencias pueden sucederse al realizar unos determinados cambios.

Participar activamente en la dinámica académico-organizativa de los diferentes estamentos de la universidad: El docente universitario debe participar en los diferentes grupos y comisiones que se establecen en ámbitos y niveles donde él participa directa o indirectamente, con la finalidad de desarrollar, coordinar, adecuar, evaluar y/o mejorar las diferentes programaciones, asignaturas, titulaciones, servicios académicos, etc.

Consideramos necesario destacar que cada una de las competencias pedagógicas descritas del docente universitario debe considerar e impregnarse de la “filosofía”

de la gestión/atención a la diversidad y de la inclusión educativa, al ser ambos elementos transversales a todas ellas e inherentes al perfil de dicho profesorado.

A modo de apunte, y sin intentar profundizar en demasía, Díez et al. (2009; citados en Mas y Olmos, 2012) nos indican que, en referencia a la atención a la diversidad, el docente de educación superior debe desarrollar unas prácticas más inclusivas. El desarrollo de estas prácticas más inclusivas deberá suponer previamente “acercarse” a los estudiantes que precisan apoyo y aprovechar los recursos y servicios de la sociedad y de la universidad, para posteriormente ser capaz de identificar sus estilos de aprendizaje y capacidades para poder realizar procesos individuales adecuados de orientación, motivación, flexibilizar los tiempos en los procesos de enseñanza-aprendizaje para propiciar una igualdad de oportunidades, y plantear estrategias metodológicas y procesos de evaluación adaptados a las diferentes necesidades reales del alumnado.

La actuación docente del profesorado universitario está condicionada, entre otras variables, por sus propios valores y actitudes, por sus experiencias vividas y por la formación recibida; y su actuación en referencia a la atención a la diversidad no es excepción. Moriña-Diez, A., Gavira, R. L., Aguilar, N. M., Vega, M. D. C., & Romo, V. M. (2013), fruto de su investigación afirman que la atención no adecuada del profesorado, en el caso concreto a colectivos con discapacidad, no se trata siempre de una inadecuada actitud si no a una falta de formación en este ámbito; y Rodríguez Martín et al. (2014), en la misma línea argumental, basándose en diversos estudios y haciendo referencia del mismo modo a la discapacidad, afirma que es necesario mejorar las actitudes del profesorado mediante la formación.

Así, otorgando a la formación docente un papel fundamental en el cambio de actitudes y en la adquisición y el desarrollo de las competencias pedagógicas, donde la temática de la atención/gestión de la diversidad y de la inclusión educativa deberá tener un papel relevante y transversal, proponemos la siguiente estructura para un plan formativo (a partir de Mas, 2009 y 2011; Navío, 2007; Tejada, 2009): una formación inicial, en formato de Postgrado o Máster modular y flexible, adecuada a las necesidades reales del profesorado, pudiendo incluso considerarse la incorporación de un módulo de formación en alternancia, que debería desarrollarse junto a profesores de referencia por su competencia pedagógica y atención a la diversidad; y una formación continua, orientada a la mejora de la práctica profesional, que facilite la actualización y especialización del profesorado en ámbitos concretos y específica para las necesidades de las diferentes tipologías de docentes coexistentes en la universidad.

8. *Reflexiones finales.*

La educación superior constituye, quizá la más importante herramienta para avanzar hacia una sociedad más justa, democrática e incluyente, porque es capaz de garantizar mayores y mejores expectativa de vida para los jóvenes más vulnerables y sus familias; así como superar variables estructurales de discriminación como las capacidades diferentes, su procedencia étnica, nacional, familiar y la posición socioeconómica en la que cada estudiante se ubica. El acceso a la educación superior constituye un derecho fundamental que se conecta con dimensiones de libertad positiva y negativa, con la construcción de un plan de vida personal y familiar; así como una estrategia gubernamental para promover la movilización social hacia arriba y la

consolidación de estructuras sociales más cohesionadas, fraternas y solidarias; pasar del paradigma de la integración al paradigma de la inclusión.

En tal virtud es obligación de los gobiernos y de los ciudadanos exigir por el diseño de políticas públicas más inclusivas en materia de calidad en lo que se refiere al sistema de educación superior, por medio de la expedición y aplicación de un marco normativo adecuado para el efecto. Desde el punto de vista administrativo, habrá de identificar las especificidades de los distintos sectores de la población para que su acceso sea posible. En este sentido, el sistema ecuatoriano vigente es defectuoso en tanto aplica una evaluación homologada para acceder a la universidad pública; con lo cual, los estudiantes de los sectores y de las provincias periféricas corren en desigualdad de oportunidades, en relación a estudiantes que provienen de centros educativos de la capital.

En Estado se ha desarrollado una institucionalidad que asigna competencias a organismos que han de actuar en favor de medidas administrativas favorables a igualdad de oportunidades. Estas institucionales son las encargadas de ejecutar la evaluación de las universidades, de diseñar documentos técnicos como los modelos de evaluación, así como la aplicación de exámenes de ingreso a la universidad y de habilitación profesional; además de categorizar a la universidad utilizando metodologías propietarias. En efecto, el incremento de la cobertura estudiantil, las exigencias en infraestructura para atender diversidad, los beneficios para estudiantes y el colectivo docente, son avances que contribuyen al Buen Vivir. Sin embargo, queda pendiente en el proceso de evaluación hacer visible la verdadera estructura social

del profesorado, alumnado universitario y el aprendizaje de pautas civiles para convivir con los otros. Al mismo tiempo un desafío de la educación superior es la mirada al posgrado, componente significativo del retraso que tenemos como país en investigación y que responde a la tardía aparición e incluso mínima oferta en maestrías de investigación y doctorados. Las opciones de máster y doctorado que se dispone son desiguales en calidad y en inclusión por estar asociadas, entre otras exigencias, a la categoría que tiene la universidad.

A parte de las políticas institucionales, el papel del docente universitario es crucial para la integración y atención a la diversidad de las diferentes tipologías de alumnado presente en las aulas de educación superior en la actualidad. Por tanto, para identificar la eficacia de modelo institucional se ha de torna en consideración un elemento imprescindible que se relaciona con las actitudes correctas por parte del cuerpo docente, junto a unas competencias pedagógicas y de atención/gestión a la diversidad para que pueda desarrollar su función con la calidad adecuada y garantizar, en consecuencia, una “formación para todos”; por lo que resulta necesario establecer un plan de programas formativos adecuados a las necesidades institucionales y reales del docente.

En este sentido, las instituciones universitarias deben apostar por el fomento de políticas inclusivas que faciliten satisfactoriamente el ingreso, la permanencia y el egreso de los estudiantes que asumen responsablemente el reto de su formación. Para ello, se deben tomar medidas tendientes a la diversificación de los procesos formativos y de evaluación, facilitando la accesibilidad a la información y a la comunicación, desarrollando programas de inserción

laboral para egresados; de tal manera que todos los estudiantes puedan desarrollar sus capacidades, en beneficio del bienestar personal y social. Pero, además, la universidad debe hacer mayores esfuerzos para que todos los estudiantes sean partícipes de pleno derecho en todos los ámbitos formativos y socioculturales de la comunidad universitaria, a fin de generar actitudes favorables a la inclusión y a la cohesión social.

Finalmente, en lo que respecta a los modelos de evaluación, estos deben ser revisados para que consideren las acciones de inclusión en todos los ámbitos: académicos, investigativos, de vinculación con la comunidad, organización administrativa y organización estudiantil. Para el efecto, el perfil del experto evaluador debe ser redefinido de acuerdo con una escala de competencias apropiadas que le permita tener en cuenta la inclusión en la función de revisar, examinar, asegurar la calidad y evaluar con objetividad el desempeño de las instituciones de educación superior.

9. *Referencias Bibliográficas.*

Alova, G., & Burgess, G. (2016). *Housing poverty in Ecuador: challenges to eradication*. Survey Review, 1-17.

Álvarez, P.R. (2012). *Tutoría universitaria inclusiva. Guía de buenas prácticas para la orientación de estudiantes con necesidades educativas específicas*. Madrid: Narcea.

Anzorena, C. (2013). Desigualdades que persisten: El lugar de las mujeres en las políticas sociales (Argentina 2000 a 2010). *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*.

- Aponte-Hernández, E. (2008). Desigualdad, inclusión y equidad en la educación superior en América Latina y el Caribe: tendencias y escenario alternativo en el horizonte 2021. *En Tendencias de la educación superior en América Latina y el Caribe*. (págs. 113-154).
- Arévalo Luna, G. A. (2014). Ecuador: economics and politics of citizen revolution, preliminary assessment. *Apuntes del Cenes*, 33(58), 109-134.
- Asamblea Nacional del Ecuador. (2010). *Ley Orgánica de Educación Superior*. En Registro Oficial Suplemento 298. Quito, 12 de octubre 2010.
- Benavot, A., Antoninis, M., Baldwin, A., Barry, M., Bella, N., Köseleci Blanchy, N., & Bryl, E. (2015). *La educación para todos, 2000-2015: Logros y desafíos*. UNESCO.
- Bobbio, N. (1995). *Diccionario de la política*. México: Siglo XXI.
- Brunner, J., & Ferrada Hurtado, R. (2011). *Educación Superior en Iberoamérica Informe 2011*. Santiago - Chile: Centro Interuniversitario de Desarrollo (CINDA) - Universia.
- Bunge, M. (2013). *Filosofía Política*. Barcelona: Gedisa.
- Carbonell, M. (2009). *La protección judicial de los derechos sociales*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Cardona, H. (2013). Perspectiva topológica de la inclusión en la Educación Superior. *Revista de Docencia e Investigación*, 3(2).
- Carvajal, M. M. (2015). *Política de discapacidad e inclusión de la Universidad del Valle: un proceso participativo*. *Sociedad y economía*, 29,175-201.
- Casanova, D. (3 de agosto de 2015). Equidad de Acceso a la Educación Superior: El "Puntaje Ranking de Notas" Como Mecanismo de Inclusión en el Sistema de Admisión de Chile. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*,

23(72). Obtenido de <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.v23.1908>

Castellana, M. y Bars, I. S. (2006). La inclusión de los estudiantes con discapacidad en la universidad: un reto para la universidad española en el nuevo espacio europeo de la educación superior. *Aloma: revista de psicología, ciències de l'educació i de l'esport Blanquerna*, 18, 209-227.

CEAACES. (2014). *Material para el taller de capacitación sobre la Evaluación, Acreditación y Categorización de las Universidades y Escuelas Politécnicas*. Quito, Ecuador.

CES. (2015). *Instructivo del indicador del mérito de graduación*. Documento institucional. Quito, 11 de julio de 2016.

Chiroleu, A. (10 de mayo de 2012). Políticas de Educación Superior en América Latina en el Siglo XXI: ¿Inclusión o Calidad? *Archivos analíticos de políticas educativas*, 20(13), 1-18. Obtenido de <http://epaa.asu.edu/ojs/article/view/916>

Chiroleu, A. (enero - marzo de 2014). Desigualdades en educación superior y políticas públicas. Los casos de Argentina, Brasil y Venezuela. *Universidades* (59), 9-22. Obtenido de *Universidades*: <http://www.redalyc.org/pdf/373/37332547003.pdf>

Cuji, L. (2011). *Educación superior e interculturalidad*. Quito: FACSO.

De Vries, W. (2005). Retos de la educación superior en la sociedad del conocimiento. En E. Agüera Ibáñez, J. J. Vázquez López, & W. De Vries Meijer. *Retos y perspectivas de la educación superior*. México: Plaza y Valdés.

Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Informe para la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo Veintiuno. Paris: UNESCO.

Dias Sobrinho, J. (2012). Políticas y conceptos de calidad: Dilemas y Retos. *Avaliação*, 17(3), 601-618.

- Díaz, V. y Funes, S. (2016). Universidad inclusiva. *Revista de Ciencias Sociales*, 16, 450-494.
- Didou-Aupetit, S. (1998). *Integración económica y políticas de educación superior*. Aguas Calientes: Universidad Autónoma de Aguas Calientes.
- Donoso-Vázquez, T., Montané, A., & Pessoa de Carvalho, M. (2014). Género y Calidad en la Educación Superior. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 157-171. doi:<http://dx.doi.org/10.6018/reifop.17.3.204121>
- Echeverría, B. (2011). *La americanización de la modernidad*. México: UNAM.
- Egido, I., Cerrillo, R. y Camina, A. (2009). La inclusión social y laboral de las personas con discapacidad intelectual mediante los programas de empleo con apoyo. Un reto para la orientación. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*, 20(2),135-146.
- Espinoza, F., & Macías, M. (2015). *La Universidad Ecuatoriana en números en el 2012*. Ecuador: UIDE.
- Fernández Batanero, J.M. (2011). Competencias docentes para la inclusión del alumnado universitario en el marco del Espacio Europeo de Educación Superior. *Revista de educación inclusiva*, 4(1), 135-146.
- Fernández, J.M. (2011). Competencias docentes para la inclusión del alumnado universitario en el marco del Espacio Europeo de Educación Superior. *Revista de Educación Inclusiva*, 4(2), 135-145.
- Fichte, J. (2011). *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Fioravanti, M. (2014). *Constitucionalismo: experiencias históricas y tendencias actuales*. Madrid: Trotta.

- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fromm, E. (2015). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Galán-Mañas, A., Gairín, J., Fernández, M., Sanahuja, JM., Muñoz, JL. y Oliver, J. (2012). *Plan de acción tutorial para estudiantes universitarios con discapacidad*. Obtenido de http://acclera.uab.cat/documents_edo/pdf/Guia_Plan_Accion_Tutorial.pdf
- Gibson, S. (2015). When rights are not enough: What is? Moving towards new pedagogy for inclusive education within UK universities. *International Journal of Inclusive Education*, 19(8), 875-886.
- González, C. (2016). ¿Por qué los profesores guardan silencio acerca de la desigualdad de género en las escuelas? *Actualidades Investigativas en Educación*, 16. Obtenido de <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/aie/article/view/26114>
- Gore, J.S., Thomas, J., Jones, S., Mahoney, L., Dukes, K. & Treadway, J. (2016). Social factors that predict fear of academic success. *Educational Review*, 68(2), 155-170,
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, G. (2013). La educación superior avanzada: Calidad-Equidad-Pertinencia: Tasas de Coberturas Terciarias en América Latina y el Caribe. *Pedagogía Universitaria*, 15(1).
- Hughes, K. (2015). The social inclusion meme in higher education: are universities doing enough?. *International Journal of Inclusive Education*, 19(3), 303-313.
- Marx, K., & Engels, F. (2009). *Manifiesto comunista*. Barcelona: Brontes.
- Mas, O. (2009). *El perfil competencial del profesorado universitario en el Espacio Europeo de Educación Superior*. Tesis Doctoral inédita. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.

- Mas, O. (2011). El profesor universitario: sus competencias y formación. Profesorado. *Revista de curriculum y formación del profesorado*, 15(3), 1-17.
- Mas, O. (2012). Las competencias del docente universitario: la percepción del alumno, de los expertos y del propio protagonista. *Revista de Docencia Universitaria (REDU)*, 10(2), 299-318.
- Mas, O. (2014). Las competencias investigadoras del profesor universitario: la percepción del propio protagonista, de los alumnos y de los expertos. Profesorado. *Revista de curriculum y formación del profesorado*, 18(3), 255-273.
- Mas, O. (2016). La influencia de la experiencia en las competencias investigadoras del profesor universitario. *Revista Complutense de Educación*, 27(1), 13-34.
- Mas, O. y Olmos, P. (2012). La atención a la diversidad en la educación superior: una perspectiva desde las competencias docentes. *Revista de educación inclusiva*, 5(1), 159-174.
- Mas, O. y Olmos, P. (2016). El profesor universitario en el espacio europeo de educación superior: La autopercepción de sus competencias docentes actuales y orientaciones para su formación pedagógica. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 21(69), 437-470.
- Mas, O. y Tejada, J. (2013). *Funciones y competencias en la docencia universitaria*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Mideros, A. (2012). Ecuador: Definición y medición multidimensional de la pobreza, 2006-2010. *Revista Cepal*. Obtenido de: <http://repositorio.cepal.org/handle/11362/11559>
- Montané, A., & Pessoa de Carvalho, M. (2012). Diálogo sobre género: justicia, equidad y políticas de igualdad en educación superior (Brasil y España). *Revista Lusófona de Educação*, 97-120.

- Moriña-Diez, A. & Molina, V. (2011). "La universidad a análisis: las voces del alumnado con discapacidad". *Revista de Enseñanza Universitaria*, 37, 23-35.
- Moriña-Diez, A., Gavira, R. L., Aguilar, N. M., Vega, M. D. C., & Romo, V. M. (2013). El profesorado en la universidad ante el alumnado con discapacidad: ¿Tendiendo puentes o levantando muros?. *Revista de Docencia Universitaria (REDU)*, 11(3), 423 - 442.
- Morocho, M. (2012). Sumak kawsay/buen vivir: Educación en el Estado prurinacional e intercultural ecuatoriano. En C. S. Educación, & O. Z. Calero (Ed.). *Educación y buen vivir: reflexiones sobre su construcción* (pág. 173). Ecuador: Contrato Social Ecuador.
- Muñoz-Cantero, J.M.; Novo, I. y Espiñeira, E. (2013). La inclusión de los estudiantes universitarios con discapacidad en las universidades presenciales: actitudes e intención de apoyo por parte de sus compañeros. *Estudios sobre educación*, 24, 103-124
- Navío, A. (2007). El resultado de los programas de formación de formadores: análisis comparativo de dos realidades institucionales. Profesorado. *Revista de currículum y formación del profesorado*, 11(2), 1-23.
- Ospina, R. (2011). *Evaluación de la calidad en educación superior*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- Peralta, A. (2007). *Libro Blanco sobre Universidad y Discapacidad*. Madrid: Real Patronato de la Discapacidad
- Post, D. (2011). Las Reformas Constitucionales en el Ecuador y las Oportunidades para el Acceso a la Educación Superior desde 1950. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 19(20). Obtenido de <http://epaa.asu.edu/ojs/article/view/814>

- Quezada, R. (2011). La responsabilidad social universitaria como desafío para la gestión estratégica de la Educación Superior: el caso de España. *Revista de educación* (355), 109-133.
- Ramírez, R. (2016). *UNIVERSIDAD URGENTE para una sociedad emancipada*. Ecuador: IESALC-UNESCO.
- Rawls, J. (2002). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Renaut, A. (2008). La universidad frente a los desafíos de la democracia. *Universidad y Democracia: los desafíos de una política del conocimiento*, (págs. 1-9). Argentina.
- Rendon, L. I., & Muñoz, S. M. (2011). *Revisiting validation theory: Theoretical foundations, applications, and extensions*. *Enrollment Management Journal: Student Access, Finances, and Success in Higher Education*, 5(2), 12-33.
- Richardson, J. T. E. (2010). *Course completion and attainment in disabled students taking courses with the open university UK*. *Open Learning*, 25(2), 81-94.
- Robalino, I. (1992). *El sindicalismo en el Ecuador*. Ecuador: Inedes.
- Rodas, G. (2000). *Revolución juliana y salud colectiva*. Quito: Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Rodríguez-Martín, A. y Álvarez-Arregui, E. (2014). Estudiantes con discapacidad en la Universidad. Un estudio sobre su inclusión. *Revista Complutense de Educación*, 25(2) 457-479.
- Rodríguez Martín et al. (2014). La atención a la diversidad en la universidad: el valor de las actitudes. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía (REOP)*, 25(1), 44-61.
- Ruiz, C.; Mas, O. et al. (2008). Funciones y escenarios de actuación del profesor universitario. Apuntes para la definición del perfil basado en competencias. *Revista de la Educación Superior*, (146), 115-132.

- Russell, B. (2006). *Fundamentos de la filosofía*. Barcelona: Penguin Random House.
- Sartre, J. (2013). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Savater, F. (2006). *Fabricar humanidad. Los sentidos de la educación*(2), 26-29.
- Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-cosntituciones*. Ecuador: CLACSO ABYA YALA.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.
- Slee, R. (2008). Beyond Special and Regular Schooling? An Inclusive Education Reform Agenda. *International Studies in Sociology of Education* 18 (2), 99-116.
- SENESCYT. (2016). *Reporte de resultados procesos SNNA 2016*. Quito: SNNA.
- Tejada, J. (2006). Elementos de convergencia entre la formación profesional y la universidad: implicaciones para la calidad de la formación profesional superior. *Revista de Educación* 340, 1085-1117.
- Tejada, J. (2009). Competencias docentes. Profesorado. *Revista de currículum y formación del profesorado*, 13(2), 1-15.
- UNESCO. (1998). *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI. Visión y Acción*. Conferencia Mundial sobre la Educación Superior. UNESCO. París: UNESCO.
- UNESCO. (2009). *Directrices sobre política de inclusión en la educación*. París.
- Valéry, P. (2005). *La libertad del espíritu*. Buenos Aires: Leviatán.
- Pascual, A., Tirado, V. & Verdú, I. (2008). *Historia de la filosofía*. España: Marenostrum.

- von Wright, G. H. (2002). *Sobre la libertad humana*. Barcelona: Paidós.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walzer, M. (2010). *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós.
- Witkowsky, P., Mendez, S., Oluwafolakemi, O., Clayton, G. & Hernandez, N. (2016). Nontraditional Student Perceptions of Collegiate Inclusion. *The Journal of Continuing Higher Education*, 64, 30-41.
- Zabalza, M.A. (2003). *Competencias docentes del profesorado universitario*. Calidad y desarrollo.



Pensamiento Filosófico en Contextos Jurídicos

2019



Cada época presenta un pensamiento dominante que configura y explica las distintas manifestaciones humanas, desde las formas de producción, hacia las esferas de lo intangible. Así, la Filosofía estructura la mente colectiva; de tal manera que es capaz de condicionar superestructuras como el arte, la moral, la política; y evidentemente, el Derecho que es una disciplina que bebe de todas las anteriores.

El presente texto trata de evidenciar la forma en la que la Filosofía, desde sus distintas perspectivas, aporta decididamente en la configuración de un pensamiento jurídico, que no puede ser explicado por sí mismo, sino a partir de las variables independientes que determinan su fisonomía.

ISBN 978-9942-22-458-3



9 789942 224583



Pensamiento Filosófico en Contextos Jurídicos

2019