



Por una cultura
de paz

36

cuadernos unimetanos

Órgano de divulgación académica / Año VIII / Nº 36 / Febrero de 2018
Afiliado a Latindex y Gale Group

Vicerrectorado Académico

Decanato de Investigación y Desarrollo



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

La Misión de la Universidad Metropolitana establece:

Formar profesionales reconocidos por su alto valor ético, sólida formación integral, por su capacidad emprendedora y de liderazgo y de trabajo en equipo, con dominio de al menos un segundo idioma y comprometidos con el desarrollo del sector productivo y de la sociedad en general.

La Visión institucional señala:

Fortalecer la UNIMET como una institución reconocida por la competitividad y formación integral de sus graduados, destacada por la calidad y pertinencia de su producción intelectual y técnica, por el valor que le asigna a la conducta ética de sus miembros y por el esfuerzo permanente y el compromiso para responder a las cambiantes realidades del entorno nacional e internacional.

El Modelo Educativo de la Universidad Metropolitana:

Se fundamenta en aprendizaje colaborativo en ambientes distributivos (Modelo ACAD) y se caracteriza por:

Proceso educativo:

Centrado en el aprendizaje del estudiante
Basado en el trabajo colaborativo
Distribuido por diferentes medios y desde diversos espacios
Con el propósito de desarrollar habilidades, actitudes y valores
Desarrollados de manera sincrónica o asincrónica

Profesor:

Diseñador y facilitador del proceso educativo
Promotor de aprendizajes
Capacitado en la utilización de recursos educativos

Estudiante:

Responsable de su propio aprendizaje
Dispuesto para el trabajo colaborativo
Con actitud para emprender

La Vocación de la Universidad Metropolitana define:

Dar atención a los requerimientos de los sectores económicos de la producción, el comercio y los servicios, tanto del sector público como del privado en las siguientes áreas: las áreas gerencial, económica, financiera y jurídica, así como el área de las políticas públicas vinculadas; las de gestión técnica y tecnológica en los campos de la vivienda y el hábitat, el ambiente, los procesos de producción de bienes y servicios, la energía y las comunicaciones; y el área educativa en función de la agregación de valor a los procesos de formación internos y el desarrollo de competencias profesionales y de capacidad emprendedora.



RIF.: J-00065477-8

cuadernos unimetas

CONSEJO EDITORIAL

Javier Ríos V.

Roberto Réquíz

Laura Febres

Andrés Stambouli

Lida Niño

Liezer Katan

Coordinador Editorial

Alfredo Rodríguez Iranzo

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Hernán Anzola

Presidente del Consejo Superior

Benjamín Sharifker

Rector

María del Carmen Lombao

Vicerrectora Académica

María Elena Cedeño

Vicerrectora Administrativa

Mirian Rodríguez de Mezoa

Secretario General

Diseño y diagramación:

Jesús Salazar

Depósito Legal:

pp200402CS1699

ISSN:

1690-8791

Universidad Metropolitana

Distribuidor Metropolitano,

Autopista Petare-Guaremas

Apartado 76.819. Caracas 1070 - Venezuela

www.unimet.edu.ve

La revista no se hace responsable

por los juicios y opiniones de los artículos firmados

LOCTI

Proyecto ejecutado con financiamiento proveniente de aportaciones según lo establecido en la Ley Orgánica de Ciencia, Tecnología e Innovación (LOCTI).



Del humor y la risa en la filosofía griega

David De los Reyes 5

Crítica al pluralismo agonístico de la democracia radical

Oscar Vallés 18

La responsabilidad individual, social e histórica del ser humano, bajo la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri

Rafael Acosta Sanabria 26

Falta Tiempo

Alejandro Holguín 36

Ludwig Wittgenstein Lógica, lenguaje y mundo

Pablo Leizaola 41

Desde la óptica de Martin Heidegger (1889-1976) Los retos existenciales del hombre contemporáneo (Aproximación a la autorrealización del hombre)

Alfredo Rodríguez Iranzo 47

Democracia

Un ideal tan cerca de Dios y tan lejos de los hombre

Alfredo Rodríguez Iranzo 52

La industria de la construcción: motor auxiliar del crecimiento económico durante la dictadura militar (1948-1958)

José Alberto Olivar 56



Demócrito y Heráclito por Rubens

Del humor y la risa en la filosofía griega

Introducción

Las concepciones sobre el humor y la ironía en el mundo de la Grecia antigua pueden abordarse desde distintas perspectivas. El humor lo podríamos relacionar con la aparición de la comedia ática y la ironía con la relación filosófica mundana que desplegará Sócrates en su permanente acción por la búsqueda de la verdad como condición de todo aquel que se adentre en el recinto de la filosofía. Pero también por los que se inscribieron a la postura cínica en filosofía: en sus *performances filosóficas*, además de mostrar ironía incluyeron el humor como un instrumento de remover las convenciones muertas junto a tradiciones religiosas, culturales y sociales que sólo vendrían a repetir la superchería de una mayoría ignorante. Sin embargo, encontramos en la misma etimología de las palabras como risa, y humor, significados que nos prometen una múltiple comprensión de ese fenómeno en la sociedad griega antigua.

Sabemos que humor e ironía son también consustanciales. Ambas tienen un importante vínculo con la risa y la sonrisa. Todas serán manifestaciones humanas que se encuentran bien reflejadas en las obras literarias y filosóficas desde tiempos pasados, pero también en las situaciones cómicas de la vida cotidiana. Pensadores de importancia no han dejado de soslayo este fenómeno que es consus-

David De Los Reyes

tancial a la misma aparición del hombre y por ello han intentado comprenderlo y reflexionar acerca de su tan sugestiva y volátil condición. El humor está presente en toda sociedad. Está presente a través de la oralidad o de la gestualidad; es un dar cuenta de los eventos grotescos e incomprensibles (en principio), y que vienen a mostrarse como una manera de relacionarse y comunicarse. La ironía tendría un papel más cercano a la introspección a través del diálogo filosófico o de la atención referida a la inconsciencia del sujeto en relación a sus propias convicciones erradas, petulantes o soberbias y que gracias al gesto de la ironía vendría a comprenderse.



Heráclito y Demócrito por Johans Moreelse

Del Humor y de humores

I

El hombre tiene una predisposición para la comicidad y quien la tenga desarrollada poseerá el arte de hacer reír. La comicidad puede advertirse de varias formas. Una es *la farsa*, que provoca la risa a costa de la estupidez (bien la de uno o la de los otros) o por medio de ella. Otro modo es *el juego de palabras* cómicas, donde el humor se establece por medio de uso que le demos al lenguaje, sus términos y sus giros. Una más la encontramos en *la comicidad del carácter*, que nos lleva a reírnos de la humanidad. Está también *la comicidad de la situación*, que nos provoca la risa gracias a lo

que no entendemos. Encontramos *la comicidad de la repetición*, que nos lleva a reírnos de lo idéntico. *La ironía*, que se desprende del que se ríe de los demás y *el humor*, que nos lleva a reírnos de nosotros mismos y de todo. *El ridículo* es una especie de comicidad involuntaria, que desenmascara la condición oculta de quien es expuesto en evidencia y, por tanto, se vuelve divertido gracias al arte del observador.

También podemos advertir que la comedia vendría a ser un espectáculo de chanzas, burlas, ironías y situaciones ridículas, donde al presenciarlas nos divertimos y nos lleva a la risa. La comedia nos expone y enseña a observar que la vida es una comedia, en la medida que no nos la tomemos totalmente en serio o en tono trágico [1].

Por tanto, el humor es una de las formas de la comicidad, donde se nos hace reír de lo que nos es divertido. El ejemplo clásico es tomado de Freud, el cual refiere un condenado a muerte al ser conducido al cadalso el día lunes pronuncia *¡Qué bien comienza la semana!*

Pero abordando la etimología del vocablo *humor*, nos encontramos con una serie de matices interesantes para nuestro propósito. La palabra **humor** en la antigüedad tuvo consecuencias no únicamente con la comedia y la risa, sino que fue usada para referirse a la apreciación médico-hipocrática del cuerpo humano. La escuela de medicina de Cos, dirigida por Hipócrates, hizo toda una propuesta para el análisis y diagnóstico de los pacientes basados en sus estados de humor. Se tenía la creencia que el cuerpo contenía cuatro líquidos básicos llamados *humores*, que a su vez estaban relacionados con cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua. Estos líquidos o humores eran: sangre (aire), bilis amarilla (fuego), bilis negra (tierra) y flema (agua); el equilibrio de estos eran esenciales para la buena salud. Cuando se tenía un balance óptimo se decía que la persona estaba de *buen humor*.

La palabra *humor* etimológicamente procede del latín **humor**, *humoris*, que significa *líquido*, *humedad*, especialmente en relación al agua y sobre todo aquella que brota de la tierra, en forma de

manantial (*tierra* en latín es *humus*). Según parece fue el uso popular romano que vinculó *humor* a *humus*, pues el vocablo antiguamente se escribía sin la “h”: *umor*, *umidus*, *umidificare*. Tales vocablos proceden del verbo *umeo* que tiene la significación de *estar empapado*.

En Grecia los galenos hipocráticos del IV y III a.C. desarrollaron toda una propuesta terapéutica basada en comprender al cuerpo compuesto de cuatro líquidos en tanto reguladores básicos, de los cuales la hiel se llamaba χολή (*hole*). Si bien se usó dicho concepto también vino a tomarse el vocablo χυμοί (*humoi*), plural de χυμος (*humos*) que refiere a líquidos o vertidos. Los romanos, que tomaron múltiples concepciones griegas para su haber cultural, tomó dicha teoría y la medicina romana tradujo el vocablo griego por *umores* o *humores*. Humores o líquidos eran: sangre (aire), bilis amarilla (fuego), bilis negra (tierra) y flema (agua). A estos cuatro el médico romano Galeno incorporaría un quinto humor que era *spiritus* o *soplo* y lo llamó *pneuma*.

Tal teoría médica se consideró posteriormente como meras especulaciones respecto al dominio de la salud; sin embargo ella refería a la presencia equilibrada o no de tales *humores* en el cuerpo. De la designación médica pasó al habla popular tomando significados y usos que aún hoy podemos encontrar en algunas expresiones de nuestro común hablar. Así que, por ejemplo, tener *bilis negra* significaba estar poseído por un estado anímico de tristeza y pesimismo; de esta designación se pasó a utilizarse *humor negro* para designar a la despiadada crueldad del que se ríe de las desgracias de los otros. En griego *negro* era μέλανως (*mélanos*) y *bilis* κχολή (*kholé*), de ahí que se le refiera a la bilis negra con la palabra *melankholikós*, de donde deriva a *melancólico*; también en latín con su equivalente de *atrabilis*, donde *atra* es negro, siendo usado por nosotros como *atrabiliario*.

A la *bilis roja* se le designaba para referirse a personas con carácter sanguinario e iracundo. Para ello se usa el adjetivo *colérico* y el sustantivo *colérico*. También seguimos usando *humor flemático*

co no sólo para referirse al carácter común inglés de tranquilidad y de cierta indiferencia. Flemático viene de flema o *phlegma* que eran los mocos. Se creía que al acumular una cantidad de ellos producía inflamación; aún hoy se usa *flemón* para referirse a una inflamación en los huesos maxilares debido a una infección en las encías. También de ella procede la utilizada palabra coloquial de *huevo*, la cual tenía un sentido de persona floja o poca activa. A las personas que se alteran poco o tienden a mantener la calma en situaciones difíciles se dice que son *flemáticos*.

De esta teoría de los humores surge la utilizada expresión de estar de *buen humor*. ¿Qué quería decir esto? Estar de *buen humor* refería a tener una mezcla equilibrada de los cuatro humores, lo cual era propio de vivir con agradable trato consigo mismo y con los demás. Pero el humor también vendrá a tener otros significados y usos. Al ser variables se podía decir *a ver con qué humor esta fulano de tal hoy*. La hipertrofia del *buen humor* decanta en el concepto de *humorismo* y del *humorista*. Y como ha dicho el conocido payaso Jake Edwards: *Los payasos somos doctores espirituales. De algún modo utilizamos la risa para mejorar a la humanidad*. Un humorista, ¡si Cervantes resucitara!, pudiera considerarse una especie de médico endocrinólogo[2].

El humor está relacionado con la capacidad que ciertas personas tienen de observar al mundo desde este espejo trocador de los eventos en significados cómicos. La persona que posee la capacidad de vivir situaciones mediante el humor nos lleva a captar y enjuiciar la realidad desde un modo cómico, risueño o ridículo de las cosas. Nuestra ampliación de enjuiciar la vida desde el humor se concatena con experimentar la vida desde *la risa para no llorar*. Como también Nietzsche ha dicho: *el hombre sufre tan terriblemente en el mundo que se ha visto obligado a inventar la risa*.

Para los filósofos de la escuela cínica el humor vendría a ser una especie de catarsis o contraveneno espiritual ante las adversidades y convenciones de la sociedad. Al constituirse como propuesta y estilo de vida filosófico en sus primeros intentos

fue crear un corpus filosófico escrito cuyas intenciones fueron serias, *más Diógenes de Sínope, al darse cuenta que la mayoría sólo se interesa por las cosas importantes al ser tratadas burlonamente, se dio a desarrollar un estilo semi-cómico. Se trataban serios temas morales pero en su tratamiento se demolían las convenciones sociales mediante la parodia y la ironía, guiados por la idea de que las creencias humanas no se modifican sino mediante el escarnio y la brutalidad* [3].

La comicidad y el humor ya de por sí tienen un fin loable, y es que permiten distanciar el lado desgraciado de nuestras vidas procurando un rato de risa y superación de las preocupaciones de nuestra contingente cotidianidad. El humor vendría a ser un excelente *fármaco* espiritual, un acto de purificación que permite desviar la violencia interna que tenemos cada quien originada por las frustraciones y el sufrimiento en nuestras vidas. Tiene una función *catártica* al hacernos conscientes de la separación de nuestro destino y el del resto, y no de la identificación con el objeto o sujeto, que es sobre lo que recae la situación humorística; más que compasión experimentamos un distanciamiento y rechazo del personaje o situación cómica. Es por ello que posee una condición educativa, al enseñar situaciones donde el ridículo es lo rechazable frente a los valores consensuados de una sociedad. La trama cómica tiene una condición sadomasoquista al presentarse quien la actúa como un ser resentido y humillado ante sus espectadores. Oscar Wilde se le adhiere la autoría de la siguiente frase: *El humor es la gentileza de la desesperación*. Gracias a nuestro sentido de humor las cosas graves se nos presentan de manera ligera. Hay una degradación de lo serio mostrando su lado ridículo a través de lo vulgar que implícitamente contiene. Igualmente el sentido pedagógico se concentra en observar al humor desde el adagio *castigar riendo mores* (corrige riendo de las costumbres), donde una serie de observaciones cotidianas aceptadas son puestas a distancia, cuestionadas, criticadas, transformadas, mostrando su lado cómico al colocarlas separadamente de nuestras convenciones sociales. En el fondo es una terapéutica espiritual que pretende

atenuar, evitar y superar las circunstancias traumatizantes de la vida mostrando su lado risible en todas. Más drástico es Humberto Eco al decir que la risa vendría a ser el modo que tenemos para exorcizar la muerte.



Demócrito por José de Ribera

II

A pesar que se ha desechado hace muchos siglos a la teoría hipocrática de los humores, nos encontramos que hoy hay estudios que han comprobado que nuestros *estados de ánimo* vendrían a influir de manera positiva o no sobre nuestra salud. Ya Juan Luis Vives (*Del Alma y la Vida*) y Descartes (*Tratado de las pasiones*), refirieron a ello en sus escritos. El buen humor, por ejemplo, es necesario hasta para las personas que se encuentran en estado terminal, les da un sentido de vida más llevadera ante el evento inevitable a vivir y afrontar en su futuro próximo. El humor nos proporciona

un *estado de gracia* en uno mismo y en los demás. Surge de situaciones que en apariencia carecen de sentido pero al trastocarlo bajo la tonalidad del humor nos lleva a un agudo sentido de comicidad, asociándolas a la inevitable risa graciosa. Comparar un suceso bajo una nueva perspectiva nos lleva a comparar nuestras vidas tanto con los otros congéneres como con animales (y lo contrario); como comparar a personas de una posición social acomodada y poderosa con otras desgraciadas.

El humor nos permite dejar atrás, al menos por un rato, los problemas y preocupaciones que se nos muestran como insuperables. Tal efecto ha sido causa de estudios como el del profesor Mario Ferné de la escuela de psicología de la Universidad de Bologna, quien ha afirmado que la risa ayuda a un aumento del sistema de defensas inmunológico del organismo; una mayor producción de endorfinas y todo tipo de analgésicos naturales para nuestro cuerpo; la risa llega a regular el ritmo cardíaco y bajar la presión arterial. Despertar reacciones hilarantes en el organismo humano nos permite abrir una emoción de placentero beneficio a todos los niveles de nuestra corporalidad. A mejores y agradables pensamientos nos proporcionamos un mejor estado anímico y mejora nuestras condiciones para enfrentar las situaciones difíciles. Tal felicidad nos hace más saludables. Este masaje humorístico nos proporciona una felicidad que se convierte en una golosina para nuestro cerebro; nos lleva a sentir que consentimos a nuestra mente a través del evento humorístico.

En la historia de la filosofía hemos encontrado autores que le han dado cabida en sus concepciones éticas como lo son Demócrito, Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Spinoza, Schopenhauer, Freud, Bergson, Berger entre otros. Nosotros nos detendremos en la antigüedad griega.

Pensadores de la Grecia antigua han dejado algunas observaciones sobre la risa, el humor, lo ridículo. Podemos comenzar con el quejoso Heráclito, quien advirtió que *no conviene ser ridículo hasta el punto de parecerte ridículo a ti mismo*; los límites de la ridiculez están en mi conciencia afectada por

mi propia adherencia a la situación cómica dentro de mi vida. Pero no deja de tener cierto sentido de humor cuando nos dice que: *por gusto preferirán los burros la paja al oro*; o al enjuiciar a la enseñanza de la retórica así: *educación retórica: principios de carnicería*. Y no menos su juicio sobre la humanidad en conjunto: *el más bello de los monos es feo comparado con la raza de los humanos*: ¡qué optimista! Para ser palabras de un permanente pensador pesimista llorón.

Pero nos encontramos que Solón, gran reconciliador y atento a todo lo que sucedía en la política de la Atenas antigua, vendría a exclamar que *huyamos de aquellos placeres que paren tristeza*. Todo placer que no nos aumente nuestra alegría de vivir no es nada recomendable practicarlo. Y, otro de los Siete Sabios griegos, Quilón de Lacedonia nos da ya un aspecto moral ante la burla injusta: *no te burles del desgraciado*. En esta tónica moral sigue Pitaco de Lesbos: *no digas lo que vas a hacer, porque si fracasas se burlarán de ti*; antes de sentir el picor de la burla o la risa censora de los otros por nuestras impotencias cotidianas en el hacer, más vale hacerlas sin chistar, sin enorgullecerse de lo que se va a realizar, pues puede que no siempre se obtenga el resultado esperado. Y Periandro, el corintio, observa que la burla puede ser motivo para afianzarse en nosotros el aguijón del eco hostil, y la alegría por ello mismo, de nuestros enemigos, por lo cual: *oculta tus desventuras para que no se alegren tus enemigos*. Un consejo para evitar el ridículo y la humillación ante nuestros oponentes natos.

III

Demócrito que combinó un intelecto penetrante con la curiosidad de un niño, filósofo tratado por la historia, (junto a Leucipo) como pensador materialista al referir que todo lo que existe en el universo se compone de átomos y vacío, es considerado el filósofo del franco reír; su ética consideraba a la alegría como la meta de la vida, y advertía que la moderación y la cultura son los ingredientes necesarios para ello. Nos ofrece la risa filosófica como resistencia. El idealista y aristócrata Platón le tenía

tanta aversión que deseaba que todos sus libros fuesen quemados; es como nos lo refiere Diógenes de Laercio ese intento de auto de fe platónico, venido de ese buen comisario filosófico:

“...Platón quiso quemar los escritos de Demócrito en bloque, todos cuantos lograra reunir, pero que Amiclas y Clinias los pitagóricos, le disuadieron, diciendo que no obtendría ningún provecho; pues sus libros ya estaban en manos de muchos. Y es inverosímil tal acción. Platón, que menciona casi a todos los filósofos antiguos, en ningún lugar cita a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos.

Incluso Tomón le elogia de la manera siguiente:

El prudente Demócrito, pastor de palabras, muy agudo conversador, leí entre los primeros” (D.L. 2008:475).

Una interesante opinión sobre este atomista antiguo nos la da Onfray [4], quien se expresa de Demócrito como un filósofo de la risa de la resistencia, en oposición a todos los filósofos de ayer y de hoy que colaboran con el poder, sea este el que sea, y hacen una filosofía de funcionarios o de burócratas: de comisarios. Nos señala este francés la antigua tradición pictórica donde aparece Heráclito llorando y Demócrito riendo ante la absurdidad del mundo y más de la condición del hombre. Dos maneras de abordar el mundo. La primera, a través de la desesperación, del pesimismo heracliteano. La segunda trágica, la que acepta que el mundo es como es y nos advierte que lo real es así y que no se puede cambiar y, por ello, la mejor medicina para calmar al alma es reír. Frente a la postura colaboracionista de los filósofos ante el poder (Platón a la cabeza con su obsesión de la educación del filósofo rey en la cima del poder, hasta la del disciplinado funcionario Kant), nos encontraríamos aquellos pocos que han defendido el saber y su autonomía en la medida que han resistido al

poder, los cuales serían los grandes reidores, y Demócrito se nos presenta como el filósofo emblemático de la risa; la mayoría de sus observaciones son consideradas de *materialistas*, al observar que el mundo es como es (átomos y vacío), y a partir de ello aceptar la felicidad que se nos da o alcanzamos vivir. Su obra sólo podemos retomarla por fragmentos y los pocos que tenemos, paradójicamente, son suficientes para reconstruir su percepción de la filosofía y del mundo, además de darnos una perspicaz observación sobre la condición humana. Si bien podemos también comprender inmediatamente que observa el curso de las cosas a través de una jocosa reflexión, no es menos atenta su reflexión cuando nos dice que *para los faltos de inteligencia es mejor ser gobernados que gobernar*, con lo cual refiere que aquellos que no pueden comprender el curso del mundo y no tener la capacidad de aspirar desarrollar una inteligencia digna para conocerse como ser autónomo, antes de cometer imprudencias mayores, es mejor someterse al orden que impere y que se le imponga. La inteligencia, y no sólo el conocimiento (como es para Sócrates), es indispensable para aspirar a convertirse en un ser que pueda examinarse en función de la vida que quiere vivir, de forma autónoma, es decir, el de ser capaz de *darse su propia norma*: ser autónomo. Igual comprende que *no la razón, sino la desgracia, es el maestro de los locos*, y por tanto aquellos que obran por ímpetu y por pasiones y deseos dominantes, el camino para enmendar su vida es, por lo visto, toparse con las desgracias u obstáculos que el curso mismo de sus acciones les impone y les causa. Su ética alegre, anticipándose a Spinoza, advierte de los males que puede arrojar una risa *injusta* y es por ello que un hombre digno no debe burlarse de las desgracias de los otros hombres, sino compadecerlos. Las palabras para él son sombra de toda obra y es por ello que nuestra palabra (o *logos*: razón, pensamiento, concepto, etc.) interior es la que nos lleva a sacar de sí mismos nuestras alegrías; es de nuestra propia reflexión inteligente que podemos ir habituándonos a observar las cosas de tal forma que sepamos reírnos y, hasta cierta forma, aceptarlas, porque no

podrán ser cambiadas por más que queramos. No menos consejo nos da cuando dice que el hombre animado a realizar obras justas y conforme a la ley, estará alegre de día y de noche, obteniendo por ello la serenidad, fortaleza y cierta despreocupación; pero aquel que descuida la justicia y no obra en función de lo mejor todo se le trueca en tristeza, al recordárselo la memoria, experimentando temor y maltrato a sí mismo.

La vida requiere del divertirse y para ello propone que si llevamos una vida sin fiestas es lo mismo que andar un largo camino sin posada. La alegría de la vida es comprende ese reposo al hombre para disipar las penas o la rigidez que nos impone las relaciones sociales comprometedoras. Para facilitar el proseguir se requiere del reposo y de la posada, de la fiesta y su alegría. ¡Claro está! ¡Tampoco se trata de permanecer todo el tiempo *reclinado* en la posada! Y la sensatez, a diferencia para el presente de muchos de nuestros congéneres, no es el permanente lamentarse por lo que no se tiene sino saberse alegrar por lo que se posee, así sea poco. De ese punto mental se debe partir para ampliar nuestro estar sobre el mundo. Y la alegría impregna el curso de la vida al saberse contento con lo obtenido, y no en permanecer en la desmesura de la ambición y la envidia ante lo que puedan poseer otros.

Demócrito, el filósofo que ríe, que comprendió que el universo es infinito y es una danza entre átomos y vacío y que lo demás es pura convención humana. El fin de la filosofía debe ser la serenidad de ánimo, que no es idéntica al placer físico, a lo cual refirieron muchos su postura malentendiéndolo a la vez. El placer del vivir está en la serenidad, la tranquilidad, en mantener el *alma* en la calma y en el equilibrio, sin sufrir ninguna perturbación por temores infundados, pasiones descontroladas, deseos insatisfechos o por sentimientos no correspondidos. A esto llama bienestar y, junto al saber reírse del entorno sumido en convenciones y acciones absurdas del hombre, es decir, mantenerse en el estamento de la alegría.

IV

En el caso de Platón y Aristóteles encontramos que tenían una opinión oscura y distante acerca de la risa, sin embargo apoyaban las ejecuciones públicas, algo que vendría a estar mal visto hoy en día (cosa que los medios de comunicación no dejan escapar cada vez que pueden usarlas para su audiencia, como fueron los casos de Hussein y Kadafi, ¡así estos personajes sean para nosotros lo peor de la condición humana!). Encontraban que la risa podía cambiar las buenas costumbres y el orden social establecido, pues puede ser usado como un instrumento que cambia el comportamiento social. Sin embargo el carácter desordenado de la risa puede ser el fermento y agente liberador de emociones represivas como el temor y la rigidez corporal y psíquica. Es por lo que en *República* (libro III) condena a la alegría al considerarla como un sentimiento portador de una expresión violenta y, por ende, peligrosa para el orden de su estado utópico comunista militar. La gran risa, si es colectiva, lleva a una explosión violenta frente a la rigidez de las normas, y afecta físicamente al individuo en su comportarse *políticamente correcto* al perder su tono cívico formal aceptado. Para el bello Platón la risa es signo de fealdad, por descomponer nuestro rostro en expresiones que saltan toda nuestra musculatura facial y por ello, deformarla y romper el *buen gusto* de las personas del estatus, es decir, de *importancia* y *prestigio*; la *buena educación* debe comedir su manifestación. Aquellos que no tienen tal reconocimiento y gusto social estarán más próximos a acometerla de forma permanente, es decir, serán los que están al margen de la *buena sociedad*, los locos, los comediantes, los sirvientes, los esclavos (para su época). Para los guardianes, como para ciertos políticos de hoy, no deben permitirse reír de forma violenta sino *mesurada*, ji-ji, ello basta, pues de lo contrario quebrarían su autoridad, la cual viene dada gracias a saber mantener y representar su seriedad, su majestad: condición necesaria para imponer y sostener el orden del reino. En el diálogo *Filebo* Platón nos la muestra más cercana a la postura de Demócrito, pues si bien puede ser emparentada con el placer muchas

veces tal satisfacción viene producida por la burla infringida injustamente a los de menor jerarquía social y, por ello, puede ser (dependiendo con el cristal por donde se mire) proveedora de dolor, al referirse a algo ridículo que recae a un aludido.

Pero por otra parte encontramos en Platón una excelente referencia en su *Teetetos* donde este autor atribuye a Sócrates la anécdota sobre Tales de Mileto, en la que nos narra que el filósofo milesio, que ocupado en observaciones astronómicas, y sin dejar de mirar a lo alto del cielo, cayó al fondo de un pozo. Siendo observado por una sirvienta suya de Tracia, de espíritu vivo y abierto, pero también burlón e irónico, se rió del hecho, agregando que si su amo parecía solo saber lo que acontecía en el cielo se olvidaba de lo que tenía frente a sí. Con lo que podemos notar que se nos da una recomendación y un consejo platónico respecto a todos aquellos que nos dedicamos al tan *noble y serio* quehacer humano de la filosofía, que está bien mirar a las abstracciones metafísicas (sobre todo las ontológicas y al problema sublime del ser!) pero hay que saber colocar primero el pie sobre el suelo, es decir, no dejar de tocar tierra, a pesar de lo interesantes que puedan tener nuestras especulaciones filosóficas[5].

De Aristóteles podemos decir que no se aleja mucho de su primer maestro, Platón. Su filosofía aristocrática y de la distinción contemplativa mantiene la misma idea de la seriedad para observar la armonía, la decencia y el autodomínio, excluyendo la risa de su mundo intelectual al presentarla como ingrediente que inspira el desorden, la indecencia, la *hybris* (el exceso), constituyendo una ruptura frente al orden social. Lo cómico, ante este platónico a medio camino, no es sino también proveedor de fealdad, de vergüenza, de lo bajo y lo despreciable: la risa es sólo una mueca de fealdad que lleva a desarticular al rostro y a la voz. Pero no deja de afirmar que es una emoción única del hombre. En su *Poética* encontramos una referencia al origen del vocablo *comedia*, el cual procede de *komodia*, que refiere al canto del *komos*, que no era sino la multitud enardecida que participaba de los ritos dionisiacos. Tales ritos contravenían todas las

convenciones griegas del decoro, tanto de palabra como de comportamiento, lo cual lo hace altamente peligroso para las buenas costumbres (acordémonos que el dios Dionisos era por excelencia un transgresor de todos los límites habituales, y sus devotos lo siguen en eso).

La risa se resume para estos dos filósofos institucionales y colaboracionistas perpetuos del poder, en síntoma y expresión de fealdad y bajeza. No la asocian con equilibrio, salud, reconciliación con nosotros y con los otros, o como motivo y emoción de un sano y confiado regocijo social. De ellos debe ser la influencia en buena parte de la filosofía que debe mantener a toda costa el rictus de gravedad, circunspección y reserva ante todo lo que se vea barnizado por la alegría, el humor y la risa.

Pero lo cómico también podemos encontrarlo en la cultura helénica en los personajes no heroicos de las obras de Eurípides, en principio, y no menos, como veremos en la comedia antigua, en Aristófanes. Ellos traspasan involuntariamente, para nosotros, los límites de lo cómico y son, para los cómicos de su tiempo, una fuente inagotable de risa. Separándolos de las relaciones míticas que pueden tener sus obras, tales personajes comunes, con su inteligencia vulgar, calculadora y disputadora, su afán pragmático de explicar, dudar y moralizar y su sentimiento desenfrenado aparece como algo para sorprendernos[6].



Máscara de comedia griega

De la risa y la sociedad

Otro tema de nuestro interés en este periplo del mundo antiguo, es el fenómeno de la risa, consustancial al *buen humor*, que es, además de ser una condición que desarrollamos desde nuestra infancia y que está presente en nuestras primeras semanas de vida (comenzamos a mover las comisuras de risa a la 6ta semana, a los cuatro meses nos reímos plenamente, antes de [poder hablar!; ¡es el primer vínculo de comunicación social!]), tendrá no sólo una connotación fisiológica o psicológica, sino también un elemento importantísimo al vincularse con la moral en tanto acción que pretende mostrar una crítica no sólo desde el ámbito del sujeto sino también en lo social.

En el mundo griego encontramos dos vocablos para referirse a dicho fenómeno. En principio está la palabra γελᾶω (gelao), para designar a la *risa* como tal. Entre las aserciones referidas a dicho vocablo encontramos: el *brillar, resplandeciente de alegría, regocijarse, reír*. Y la palabra καταγελᾶω (katagelao), que también tiene el componente de reír, pero sería en un sentido burlesco, y refiere a la acción que conduce a un desenlace risible; es la acción de mofarse del otro, lo cual convierte a la risa en una degradación sobre quien recae dicha risa; el prefijo griego κατα (kata), refiere a la acción en que las cosas dejan una posición elevada y comienzan a caer, a declinar, a perder la compostura y firmeza natural; nos indica cuando quedan las cosas *patas arriba*, es decir, invertidas o cabeza abajo; por tanto, con él se designa el declive de algo, es lo que va de *arriba abajo, todo queda girado al revés*. La palabra γελοῖος (geloios), designa a lo risible, lo chistoso, lo ridículo pero también a la persona que se burla y hace una broma o chanza a otro. Por otra parte γελως (gelos), refiere a una cosa risible, lo que es objeto de risa, la irrisión (γελων ο γελωτα ποιεῖν: sería causar risa). Y el γελωτα ποιός (gelota poios), sería el bufón, el gracioso, el chistoso, la persona que hacer reír y usa la risa como condición de su relación social con los otros[7]. Con ello queremos mostrar que para en el mundo griego antiguo la risa tenía varias sig-

nificaciones, como lo hemos visto antes en el caso de la risa en Demócrito; en que los individuos ríen en tanto despierta un *brillo del ser*, como experimentar el *resplandor de alegría*, de regocijo, es decir, como un indicio de felicidad compartida o vivida individualmente. Podríamos decir que aquí hay una doble situación emocional con la risa: una, que hay un vínculo afectivo y moral de aceptación, interconexión y reciprocidad entre personas. La otra, vendría a implicar relación pero desde un punto de vista negativo: tendría una implicación peyorativa, hiriente, burlesca, mordaz, crítica, sadomasoquista, cuestionadora al menos dentro de una relación humana mínima o entre muchos.

Como notamos, la risa puede ser un regocijo pero también una censura, en la medida que es usada contra la seriedad impuesta, la intolerancia estricta, las conductas mecánicas e inconscientes de muchos, los dogmas absurdos y dominantes, las posturas rígidas y autoritarias, las convenciones y tradiciones sin significado real y sólo como mecanismos de control y poder; la risa se transforma en una emoción rodeada de un *humor sulfuroso*, que puede degradar socialmente al individuo contra quien iría dirigida, para que de esta forma revise su conducta en torno a sí y con el conjunto social al que pertenece. La risa puede ser vista como afecto, con una vertiente feliz, pero también como correctivo, humillación. Como refiere Javier Martín[8]: *pareciera ser que la verdadera naturaleza de la risa para los griegos era de matiz positiva, asociada a la alegría y sólo si ese orden era subvertido es que la risa cobraba el sesgo negativo*.

Pero la risa será un instrumento que va mucho más allá de concebirla desde un simple aspecto positivo o negativo. La antigüedad nos presentará distintas maneras de perfilar el uso de la risa en relación al ambiente social vivido, al orden político existente, a la coyuntura interpersonal constituida, mostrando otras facetas que la filosofía retomará para presentar el error, la ignorancia, la soberbia y, sobre todo, el carácter autoritario y absurdo de las convenciones sociales aceptadas. La risa es una emoción que en tanto humor compartido vendrá a ser un potente revulsivo de situaciones

grotescas, incongruentes, incoherentes, ciegas y dogmáticas que los individuos de la ciudad antigua experimentaron en su cotidianidad; el humor y la fantasía cómica poseen un componente educativo. La risa pretende restaurar la tranquilidad mediante esta acción dispensadora de relajación de tensiones en que, no por vía de la agresión física, sino de la inteligencia y del lenguaje (oral y gestual), se opondrá ante la injusticia y el desbordamiento de los poderes autoritarios. La conducta cómica será todo un *ethos* presente dentro de la cultura griega en general.

En la antigüedad nos encontramos con un impulso creativo por medio de la risa, una fuerza que no se aplaca fácilmente y siempre arroja efectos cuestionadores y novedosos dentro de un ambiente democrático. Dentro de una sociedad en que reina la *isonomía* (la igualdad ante la ley), se caracteriza a la risa por ser una fuerza crítica que expresó también razones igualitarias; en donde se manifiesta su inclinación a extender más su tono sobre la opinión pública en general que a la jerarquía política de las autoridades y el ejercicio tenso, mecánico del gobierno de turno.

Esta especie de *katagelao* la encontraremos no en la concepción del hombre común sino en individualidades en que han llegado a desarrollar una postura individual ante la vida o de una filosofía personal, donde se ha desarrollado cierta espiritualidad filosófica, donde su alma se nos presentará como un haberse reconocido a sí mismo en tanto visión de mundo subjetivo frente a lo aceptado como inmovible y convención social. El filósofo de la resistencia, bajo esta impronta, es un ser que ríe y sonríe ante el mundo y sus manifestaciones; la vida, al comprenderla desde la distancia de su logos y su visión, podrá presentársele como una incongruencia y una absurda situación vivida en una vigilia perpetrada por un sueño colectivo.

II

Sin embargo, no toda filosofía absorberá esta emoción como un elemento de práctica filosófica

ante la vida. Podemos distinguir que la risa, como ya hemos referido, no estará bien vista por los filósofos canónicos del mundo antiguo griego. Como ya dijimos, un Platón o un Aristóteles la tomarán como una debilidad, frivolidad, falta de desarrollo de la seriedad del saber y del logos. En cambio Demócrito, será descrito por Juvenal como un gran reidor, el cual habría escrito un tratado sobre la risa; no menos los *outsiders* de la filosofía antigua: Diógenes de Sínope, Menipo, Luciano de Samosata.

Los sofistas recomendaban la risa como relajante natural para prepararse para otras actividades más rigurosas. Otros la asumirán bien como placer mixto o siendo un ingrediente que se mostrará por medio de sutiles acciones, como era el método mayéutico de la ironía socrática; o el performance irónico-filosófico pedagógico de la gestualidad ante lo cotidiano de los cínicos, o la crítica social a ciertos individuos o situaciones presentada a través de la comedia ática como nos la presenta un Aristófanes (445 – 386 a.C.), o las sátiras y diatribas de crítica social y moral, aliñadas de situaciones serias y cómicas de Menipo de Gadara (s. IV al III a.C.) y por último al sirio Luciano de Samosata (125 – 181 de n.e), escritor de ciencia ficción *avangarde*, quien presentó el dialogo satírico en tanto invención literaria que mezcló los pormenores de la vida cotidiana con la mordacidad política y filosófica, llegando a establecer una particular diferencia con Platón, del cual opinaba que sus diálogos parecían esqueletos aunque se les prestase respeto pero él, Luciano se valió del humor para llevar la enseñanza filosófica al gran público por medio de sus obras satíricas y fantásticas (¡un continuador de la *tradición* de Diógenes!).

La antigüedad del mundo helénico nos muestra que posee un alto sentido del humor, lo cual lo podemos comprender en tanto la capacidad que tenemos para poder percibir que algo es gracioso. El fenómeno del humor decanta en comicidad, lo cual será la capacidad de tener sutileza para experimentar lo incongruente de la vida [9]. Los filósofos que asuman como instrumento de lucha al humor compondrán un mundo paralelo, separado y dife-

rente al de la realidad cotidiana u ordinaria. Lo cual para Peter Berger vendrá a presentar una promesa de redención. Ciertos filósofos absorberán lo cómico, la risa, el humor como un campo de experimentación pedagógica en tanto mundo alterno a la insoportable levedad y angustiante inercia mecánico/digital de nuestra cotidianidad actual. Y consideramos que respecto a esa situación los filósofos cínicos *a la antigua* vendrían a colocar una carpa aparte en relación al resto de las escuelas y tendencias filosóficas al tomar la condición hilarante humana como un factor determinante para el ascenso del saber, al conocimiento y al cuidado de sí, además de implicar un peligroso ejercicio de *parresía*, es decir, del *hablar franco* a través de la metáfora, la ironía, el humor y el *performance* cómico; aquellos duros filósofos del desapego comprendieron que el humor bien podía estar por encima del bien y del mal, y también contenía un ingrediente de peligro por sus giros contra las personas e instituciones públicas.

Notamos que en la antigüedad la carcajada fue parte de los eventos sonoros entre las calles, las paredes y el ágora de las ciudades. Desde el Olimpo a la tierra ateniense, la risa no era una simple bagatela. Rieron con Sócrates, con Diógenes, con Menipo, con Aristófanes y ello perduró este humor helénico hasta el s. II de n.e., con la obra de Luciano de Samosata. Los cultores del humor literario y filosófico observaron que el mundo del poder, del palacio, de lo religioso, estaba centrado en una actitud casi de permanente seriedad ante lo público. Sus acciones políticas, como por ejemplo, la guerra (y su consustancial destrozo y saqueo), tenían que atenderse con la *mayor seriedad posible*. De esta manera la posición política también ejercerá un dispositivo técnico de micropoderes dentro de los diferentes estamentos sociales. No se ve bien que la mujer se ría de su esposo pero menos aún los esclavos reírse de sus amos. La risa exigía un reconocimiento entre iguales para aceptarla. La risa hubiera sido incongruente manifestarse por el inferior ante el superior, del esclavo ante el amo, del devoto ante el sacerdote, pues su efecto hubiera sido disgregador y disolvente de la jerarquía social;

si se rieran los sirvientes de sus superiores caerían todos los miramientos de escala social.

III

La risa posee ese elemento igualador que se esgrime como recurso ante un mundo complejo y de injusticias con la redención de poder pensar uno mejor. Crea una realidad imaginaria nueva que vendrá a desplazar cuestionando a otra que ha perdido su razón de ser, su sentido y capacidad de dar una solución sensata a las necesidades del conjunto social. La evolución de las sociedades se pudiera medir, entonces, en función de las tonalidades de la risa y de su presencia en los actos de habla cotidiano familiares y en la opinión pública en general. La risa, como vemos desde la filosofía práctica y clínica, es un acto de liberación ante la insoportable e incongruente realidad esgrimida, sostenida, aceptada tanto en el conjunto y en la idiosincrasia de los miembros de la sociedad que viven como sonámbulos ante un mundo del cual no llegan a distanciarse y diferenciar, percibir y aceptar su superación (comenzando por nuestra persona). La risa se esparce ante la rigidez de las intolerancias sociales y políticas que pueden sostener instituciones ya no cónsonas con la dirección de las necesidades cotidianas. La risa, la ironía, el humor, la comicidad se colocará en franca oposición a la cultura oficial caduca, donde la seriedad, lo religioso, los dogmas y el autoritarismo pretenden pasar como las formas *verdaderas*, últimas y únicas de la convivencia social. Con el humor se crearía una especie de dualidad del mundo. La que se toma como verdad oficial y la vivencia cotidiana del que participa de lejos, pero la sufre, de los avatares del poder ridículo y ante lo cual no le queda al ciudadano de a pie sino reírse, ¡y si es es-truendosamente, mejor! El humor y la comicidad como aspecto de la vida social en la antigüedad no vendrían a ser vividas sólo desde la subjetividad, de la individualidad compartida o como emoción biológica que da paso a la reconciliación con la vida, sino como una concepción social y universal que aportaría y daría una interpretación moral de los

hechos incongruentes e inauditos, injustos y unilaterales, absurdos y grotescos de la oficialidad, la tradición y de las formas sociales superadas. La comedia les mostraba la imperfección del mundo mediante la burla de ciertos aspectos repetitivos de las personalidades públicas, con lo cual se buscaba transformar y renovar un carácter inoportuno para la concordia social. Nos encontramos ante un fenómeno que la filosofía ha soslayado en su estudio de la antigüedad al no percatarse de la profunda originalidad de la comicidad como una revelación propia de la inconformidad y de libertad de expresión individual y colectiva ante el mundo y ante los cánones oficiales incongruentes para el bien colectivo. La comicidad como una válvula de escape emocional donde el individuo que ríe obtiene una especie de catarsis y de conciencia más sutil ante las rigideces culturales, políticas, sociales de la conformación del orden colectivo.

Las tiranías que se sostienen mediante el ejercicio de la coacción y el miedo, en donde el tirano ejerce su mandato a capricho por encima de las leyes, tendrán todas ellas un gran temor a la risa crítica, al experimentar el ejercicio de comicidad social contra ellas, en tanto censura de su injusto ejercicio. Un régimen que expande el miedo junto a la crueldad reduce las posibilidades públicas de la risa pero, sin embargo, la risa vendría a ser un instrumento de lucha, de resistencia, para esclarecer conciencias temerosas. Hay periodos en que podemos observar un miedo al mecanismo deshilvanador de la risa. Quienes la cultivan encontrarán, no sin peligro, una expresión de una nueva conciencia libre, crítica e histórica ante su época. De ser una conducta espontánea a ser una conducta crítica y consciente que busca horadar un objetivo preciso, la absurdidad presente en la racionalidad instrumental del poder político injusto en curso. El poder siempre querrá mantener un tono gris, opaco, serio como forma única de expresar la verdad oficial y total, el bien, y en general, todo lo que se puede considerar como importante y estimable; la divergencia de opinión es un punto de quiebre a esa monolítica tirantes. Por ello el culto, la religión, las instituciones políticas no verán nunca con bue-

nos ojos la comicidad y el humor ante sus narices. Lo que se querrá será docilidad, veneración, sumisión, miedo, servilismo, con lo cual la jerarquía se restablece en cada momento y no se cuestionará para nunca a aquel funcionario cuestionable que ocupa un lugar de prominencia pública. Sin embargo a mayor seriedad oficial, mayor necesidad de risa y comicidad colectiva encontraremos a expresar y manifestar. La seriedad enfática expandirá el miedo y la intimidación, la humillación. La seriedad, en el mundo griego, estará asociada a lo oficial, a la tiranía y a lo autoritario, acompañadas de violencia, prohibiciones y restricciones. La risa, por medio de la diatriba, de la comedia, de la sátira, del diálogo irónico y cómico, mostrará una agudeza e inteligencia terapéutica emocional para superar y obtener una victoria mínima subjetiva humana; transitoria, pero será victoria liberadora al fin, sobre el miedo gracias a la risa universal. La risa, por ende, implica la superación del miedo y alejada de ella está imponer alguna prohibición. El lenguaje de la risa no es cercano ni a la violencia ni a la autoridad, a no ser que se quiera denigrar de alguien que vendrá a ser un posible rival político. Los tiranos temen más la risa que a una guerra; la risa lleva a presentarlos como personajes cómicos, desencajados, enfermos de presunción y vanidad. La risa es una pequeña batalla librada contra el temor cotidiano infundido por el poder, las fuerzas opresoras y limitantes del individuo y de los pueblos; es un instrumento para desenmascarar la adulación y la hipocresía que se quiere imponer por medio de lo serio y lo ritual. Lo serio es un miedo moral a su favor porque encadena, agobia y oscurece la conciencia del individual; lo ritual se yergue en lo social para dar ese tono de autoridad y de tradición que impone una identidad al colectivo sin comprender por qué lo hace. La risa hace *brillar* la conciencia restaurando su resplandor gracias a la alegría. Se supera la imagen de lo grotesco gracias a la conciencia de importancia ante el temor vencido y trascendido gracias a la risa. La risa lleva a establecer un lazo lúdico con lo que se teme, presentándolo como posibilidad a descifrar y contraponer; es una creación que surge de circunstancias

precisas y asfixiantes; presenta un punto de vista nuevo, una interpretación moral de la realidad por medio de un lenguaje trastocado gracias a la hilaridad y al simulacro liberador. La risa, lejos de ser un elemento embrutecedor y de opresión, se yergue como un recurso de liberación, de restauración con la creación que posee y pertenece a todo individuo. La risa no es una forma defensiva exterior sino interior, que puede ser sustituida por la emoción castrante del temor. La risa y el humor es una fiesta del alma que se permite el individuo como expresión de creación, fuerza, renovación, amor, resurrección, fecundidad genuina y humana para una vida más auténtica, placentera y llevadera. En fin, la risa es una exaltación de alegría vital; la risa lleva a que las personas sean más vitales que las que no se atreven a reír. Recordemos las palabras de Goethe: *en nada se manifiesta más claramente una personalidad que en aquello de lo que se ríe*. O podríamos decir, entonces que por tu risa reconocerás quién eres...

sierva de Tracia jocosa y despierta a los sucesos de su señor. La actividad filosófica puede convertirse en un blanco perfecto para la burla.

- [6] Jaeger, W. 1974: *Paideia*. F.C.E: Mexico, p.315.
- [7] Estas definiciones de la palabra risa es tomado del Diccionario Griego-Español Vox, 2005, España.
- [8] Martín, Javier (2008): *La risa y el humor e la antigüedad*, en: <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo14.pdf>. Visitado 20 de marzo de 2012.
- [9] Berger, P. 2008. *La risa redentora*. Kairos. Barcelona, p. 11.

Notas:

-
- [1] Comte-Sponville A, *Diccionario de Filosofía*. Ed. Paidós. Entrada *Humor*.
 - [2] Estas notas sobre la etimología del vocablo *humor* han sido inspiradas en la información obtenida del *Diccionario de etimologías* en: <http://etimologias.dechile.net/?humor>. Visto el 16 de marzo de 2012.
 - [3] Pérez, S., 2004: *Palabras de Filósofos: oralidad, escritura y memoria en la Filosofía Antigua*. Ed. Siglo XXI, México, p.215/224.
 - [4] Ver la excelente charla grabada de Michel Onfray sobre Demócrito en: <http://www.youtube.com/watch?v=xsQrOrV2zr8>; visitado el 30 de abril de 2012.
 - [5] Peter Berger en su *Risa Redentora* (Ed. Kairos, Barcelona, 1997, p.44s), nos informa de este interesante pasaje platónico en que pareciera asociarse el nacimiento de la filosofía con la risa y el humor, gracias a la mirada y juicio atento de esta



Chantal Mouffe

Oscar Vallés

Crítica al pluralismo agonístico de la democracia radical

1. Proemio

Siempre consideré que Chantal Mouffe llegó tarde a Venezuela, al menos para el público lector de la editorial Paidós. La leí con entusiasmo en 1999, cuando me tropecé con **El retorno de lo político** en la Librería del Pasillo de la UCV¹. Siempre consideré vital la distinción entre «la política» y «lo político», centrando en el medio lo consustancial del conflicto (Vallés, 1998). Años más tarde, en el 2003, Gedisa publicaba **La paradoja de la democracia** (2003), donde volvía nuevamente a plantear su propuesta de «pluralismo agonístico», con mayor fuerza y detalle que en su primera formulación². Como saben quienes vivimos en esta Tierra de Gracia, los años que median entre

- 1 En aquéllos años, no conseguía por ningún lado **Hegemonía y estrategia socialista** escrita con su esposo Ernesto Laclau, en su primera edición publicada por FCE en 1985. Encontré mucho después la segunda edición el mismo año de su publicación (2004), en la Librería Temas de la ciudad de Mérida.
- 2 Me refiero a su cuaderno **Politics and Passions** (2002), publicado por el Center of Studies for Democracy, centro que por cierto dirige. En 2005, Routledge de Londres le publicó **On the Political**, un texto de 144 páginas donde retoma nuevamente los temas de su textos anteriores y desarrolla a fondo una visión multipolar, cuyos trazos centrales son presentados también en el cuaderno. Los textos en español de estas obras citados aquí son traducciones propias.

esas dos fechas marcaron el horizonte político de la hoy denominada República Bolivariana y, con ella, el de todos los venezolanos. Releer a Chantal Mouffe, filósofa líder de la concepción política de izquierda «Democracia Radical», desde una mirada «situada» en plena revolución, permite develar algunos aspectos en aquél entonces no vistos y que hoy surgen teóricamente prioritarios. Aspectos que pienso —y apuesto— revelarán un radicalismo democrático con algunas respetables confusiones y dificultades, pero que nos permitirán aclarar la naturaleza y propósitos del liberalismo político, tan frecuentemente mal entendidos. Pero permítame el lector indicar un asunto de protocolo que considero de obligación. Admiro mucho la capacidad de síntesis de la profesora Mouffe, pero mantendré una perspectiva menos heterogénea y, espero por ello, más cónsona que la compuesta por una interpretación difícil de sostener entre teóricos tan distantes entre sí como Taylor y Rawls, Walzer y Habermas, Dworkin y Rorty, todos ellos señalados por la filósofa como promotores de la disolución de lo político.

1. La disolución de «lo político»

La primera confusión del radicalismo democrático la encontramos en su crítica al liberalismo político desde la clásica distinción entre «la política» y «lo político», que Mouffe hizo suya en la Introducción de su compilación de artículos de 1999, y que trae nuevamente consigo en **Politics and Passions**:

Esta dimensión antagónica es lo que he propuesto denominar <lo político> para distinguirlo de <la política>, que refiere al conjunto de prácticas e instituciones cuya finalidad es crear un orden, organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas porque están atravesadas por <lo político> (2002:7).

Concibe la pareja de términos como sustantivos que guardan relación etimológica por dos raíces comunes —dice— que las hace distintivas

y relevantes a su vez para la comprensión de esas especiales actividades humanas. Entiende «lo político» como la inclinación natural que tenemos al antagonismo y al conflicto, cuando nos toca relacionarnos con otros seres humanos. Dice que encuentra su raíz en el *pólemos* griego, acentuando su rasgo tenso entre opuestos. Por otra parte, «la política» la concibe como el conjunto de principios, normas y procedimientos que buscan establecer y mantener un orden de vida común entre nosotros, siempre marcado por la tensión y la oposición de lo político. Su raíz etimológica la encuentra en *pólis*, acentuando entonces su tendencia hacia la coexistencia humana (Mouffe, 1999:13-14) Esa distinción le permite advertir que muchos autores de la teoría política liberal privilegian la *pólis* con respecto al *pólemos* en el centro de sus preocupaciones, dejando de lado el conflicto y el antagonismo como problema teórico ineludible e «inerradicable». De esta manera, el radicalismo democrático piensa que el terreno queda listo para iniciar su periplo crítico contra el liberalismo a la manera de John Rawls (1993) y demás teorías cercanas como la deliberativa de Jürgen Habermas (1998), el comunitarismo en sus distintas versiones (Taylor, 1994; Walzer, 1983), neo-republicanismo cívico si cabe el término (Pettit, 1997), e incluso pragmatistas como Richard Rorty (1989)³. Lo que esos autores y corrientes comparten, según Mouffe, es una visión de la sociedad y del poder que niega el conflicto, esto es, una política que «disuelve» lo político, sustituyéndolo por cuestiones morales o jurídicas.

Permítanme, sin embargo, ubicar mejor esa distinción entre «la política» y «lo político» en perspectiva. En primer lugar, debemos advertir que lo político no expresa ninguna raigambre etimológica tan pareja y tan paralela con «*pólemos*», como pretende la filósofa, ni siquiera en el inglés que usa para publicar esa vinculación.⁴ La aclaratoria es im-

3 Por ejemplo, la insatisfacción con la perspectiva comunitaria la expresa Mouffe en los términos siguientes: «Sin duda, su crítica al individualismo liberal está justificada, pero, como rechazan el pluralismo, son incapaces de dar cabida al conflicto» (2002:14).

4 En castellano, «<político>, 2º cuarto del S. XV, proviene del latín *polititucus*, tomado del griego

portante porque lo único que evita la sospecha de la arbitrariedad de su distinción es la referencia a esa supuesta vinculación etimológica.

«Se aparta de las significaciones —ya diversas por lo demás— que en general se atribuye a la pareja político/política, pero que tiene el *mérito* de establecer un lazo entre dos raíces comunes del término político/política: por un lado *pólemos*; por otro lado, *polis*» (1999:14, *cursivas mías*).

Pues bien, sin el denotado mérito, su significación de la pareja resulta ser una distinción más en el diverso concierto de distinciones entre ellas, pero con el agravante que su distinción no se corresponde con la tradición de los usos de esos vocablos y sus cargas de significados.⁵ Una versión de la pareja que podíamos considerar alternativa resulta de tomar como punto de partida, «la política» y «lo político» como son generalmente usados en el lenguaje natural, esto es, como sustantivo y como adjetivo, respectivamente.

Uno podría considerar que en la base de la distinción entre «la política» como sustantivo y «lo político» como adjetivo, está el propósito de establecer algún criterio que permita identificar la

politikós <perteneciente al gobierno>, propiamente <relativo a la ciudad> (derivado de *pólis*)», Corominas (1973:466).

- 5 Es muy atractivo enlazar *pólemos* que significa combate, lucha, guerra, choque, batalla, con la acepción de conflicto que le adjudica la autora a «lo político», pero es etimológicamente incorrecto decir que «*pólemos*» está en la raíz de «político», aunque su familiaridad fonética es notable. El criterio etimológico deja un margen suficiente para una duda razonable sobre lo arbitrario de su uso, en el contexto desde el cual estamos hablando aquí. El uso de «*pólemos*», que parece muy posible haya inspirado a la profesora Mouffe, puede verse con un profundo contenido social y político en el análisis que hace Jacques Derrida en su conferencia de la Universidad de Chicago (1989), sobre el famoso fragmento 53 de Martin Heidegger en la correspondencia que tiene precisamente con Carl Schmitt a propósito del «*pólemos*» originario de Heráclito (http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/oído_4.htm).

naturaleza de la política como conjunto de actividades propias y distintas del resto de las actividades humanas. Aunque es innegable que el conflicto forma parte de la dinámica de la vida social, no por ello podríamos decir que donde hay conflicto hay política y que todo conflicto es político. Es inimaginable la gama de posibilidades de conflicto, tanto como posibles son las relaciones humanas. «**Pólemos pántôn men patér esti**» decía Heráclito. Pero si el conflicto es el rasgo dinamizador de la vida social, «la política» como un sustantivo que denota una especial actividad humana, no puede confundirse con él. Antes que identificarla con el conflicto, la política es una actividad humana que se distingue de otras porque se orienta a la intervención directa o indirecta en la resolución de los conflictos sociales, indistintamente que consideremos por «resolución» promoverlos o atenuarlos hasta lograr el acuerdo o la coalición entre las partes, o radicalizarlos hasta alcanzar la exclusión o el exterminio de una o de varias de las partes en conflicto.

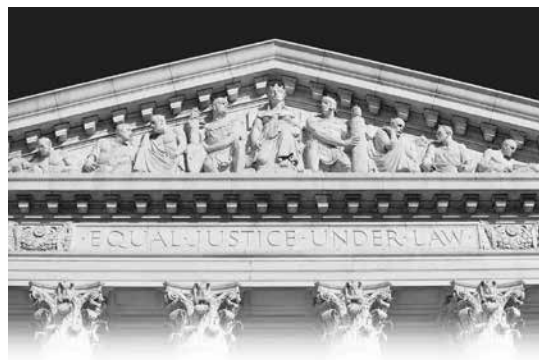
La naturaleza del conflicto adjetiva al sustantivo «política», como cuando hablamos de política económica para referirnos a la actividad orientada a la resolución de conflictos económicos o de política social para cuando nos referimos de manera semejante a controversias sociales. Desde el punto de vista político, en una sociedad donde no se presenten conflictos sociales derivados de la confrontación permanente de visiones distintas e incompatibles de intervención pública, donde no hay procesos que se tipifican por la presencia de grupos o colectivos que pugnan por hacer valer públicamente esos particulares puntos de vista, en una sociedad donde todo el mundo está de acuerdo continuamente sobre la distribución de valores sociales y los fines colectivos que debe perseguir, no hay ninguna posibilidad para que se manifieste la actividad política. Una comunidad como esa se asemeja a una comunidad de santos, y toda pretensión de interpretar la política en esos términos es, por definición, una concepción que niega de plano la naturaleza misma de la política (Vallés, 1998:100-103)

En ese sentido, si la política es una actividad di-

rigida a la resolución de conflictos sociales, entonces debemos admitir que esa actividad no se realiza en el vacío. Está constreñida y delimitada por un conjunto de prácticas o instituciones reguladas por unas determinadas normas en su más amplia aceptación, que median esa intervención y le confieren a la política los espacios o los marcos donde desplegar su naturaleza. «Lo político» como adjetivo viene caracterizado por ese espacio constituido por los procesos convalidados para intervenir en los conflictos sociales, dándole un carácter peculiar, una modalidad específica, según sea la forma que asume en la intervención. Así, cada sociedad tiene su entramado político que establece restricciones a la actividad política, adjetivándola de acuerdo a esa estructura institucional en «política democrática», «no democrática», «autoritaria», «totalitaria», o cualquier combinación entre ellas. Intervenir en los conflictos sociales define a «la política». Las restricciones para hacerlo, distingue a «lo político». La distinción entre ellas por su correspondencia sustantiva y adjetiva, además de ser congruente pragmáticamente, permite considerarlas consistentes con el marco de sus tradiciones significativas.⁶

Puesto ya en perspectiva, cuestionemos entonces la advertencia del radicalismo democrático: ¿el liberalismo político disuelve el conflicto? La respuesta es no. Ni lo disuelve porque la actividad política es insoluble, ni tampoco lo ignora porque lo que trata el liberalismo político es precisamente examinar cómo la intervención en los conflictos — la política — puede realizarse sin producir una quiebra institucional de la democracia. Al liberalismo no le preocupa erradicar la actividad política porque es consustancial a los seres humanos. Erradicarla sería también erradicarnos. Lo que *nos* preocupa es que la política se despliegue mediante prácticas no democráticas, o peor aún, antidemocráticas. Ese es el *quid* de la cuestión, y extraña que Mouffe no se haya percatado de ello cuando así lo expresa:

⁶ Considero innecesario detenerme a examinar la constelación de conceptos sobre la política. Un examen de esa índole acabaría por ser una historia de la idea de la política que concluiría en una concepción muy congruente con la adoptada aquí (Vallés, 1998: n. 2 y n. 3).



EL RETORNO DE LO POLÍTICO

Comunidad, ciudadanía,
pluralismo, democracia radical

Chantal Mouffe

PAIDOS ESTADO Y SOCIEDAD

Lo que la política democrática requiere es que los otros no sean vistos como enemigos a ser destruidos sino como adversarios cuyas ideas serán combatidas, incluso de modo virulento, pero cuyo derecho a defenderlas nunca será puesto en cuestión. Para decirlo de otro modo, lo importante es que el conflicto no adopte la forma de un “antagonismo” (enfrentamiento entre enemigos) sino la forma de un “agonismo” (enfrentamiento entre adversarios). Podríamos afirmar que el objetivo de la política democrática consiste en transformar el antagonismo potencial en agonismo (2002:15).

Nótese que usa «la política» como intervención, esto es, como una actividad que se dirige a la resolución del conflicto transformando el antagonismo en agonismo. Lo que no señala por ningún lado Mouffe, ni en el texto citado ni en los demás publicados, es *cómo* lograr ese desiderátum que le endilga a la política democrática, más que sus solos y buenos deseos. Porque lo único que señala para

dicha transformación es mantener «una confrontación que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios» (2002:15). Ese requerimiento de fondo que sólo menciona Mouffe sin detenerse a examinar *cómo* se logra precisamente ese «conjunto de procedimientos aceptados por los adversarios», es el núcleo duro de la cuestión por la consolidación y la estabilidad de la democracia. Esos procedimientos no están dados de una vez y para siempre, como si se concibieran desde una «metafísica de la presencia» que nuestra autora tanto reclama al liberalismo. No vienen dados por obra de Dios ni tampoco por apelaciones nobiliarias. Esos procedimientos hay que acordarlos en cada generación. Incluso, es preciso hacerlos varias veces en una generación. Esa precisamente es la principal preocupación del liberalismo político.

2. La futilidad del consenso

El problema de *cómo* es posible la política democrática remite al espacio donde se fraguan las relaciones del poder interventor y dirige la mirada hacia cuáles principios y cuáles normas son susceptibles de ser aceptados, asumiendo lo democrático en un doble sentido: en los significados democráticos de los principios y las normas a ser considerados, y en el significado democrático del procedimiento mismo de aceptación de tales principios y normas. Si se trata de una aceptación por consentimiento, en la medida que no hay otra que pueda llamarse propiamente democrática, tendremos que dar cuenta de buenas razones —con sus inseparables emociones— para invitar al consentimiento. La aceptación democrática por excelencia es aquella que se alcanza porque quienes participan en la elaboración y proposición de los principios y las normas, son finalmente quienes las someten públicamente a consideración y a decisión. Eso al parecer le cuesta mucho a Mouffe reconocerlo, cuando afirma que la noción de aceptación del liberalismo político, o del «consenso racional» como prefiere llamarlo, «alcanzado por medio de

procedimientos deliberativos apropiados» tiene como fin «generar decisiones que representen un punto de vista imparcial, en interés de todos por igual» (2002:2)⁷. Lo que olvida o lo que ignora el radicalismo democrático, sin embargo, es que tal consenso o aceptación se promueve sólo en la fase de formulación de principios y de normas fundamentales, esto es, en la fase constituyente. No hay otro «sitio» donde debatir y acordar tales principios y normas procesales. El problema del liberalismo político, entonces, es un problema previo y fundante al que conmueve a Mouffe. Sin procedimientos acordados por los adversarios, jamás tendría lugar su pluralismo agonístico.

Ese importantísimo punto previo es totalmente desapercibido para quienes ven a la política como la imposición de los más fuertes, esgrimiendo nuevamente la añeja distinción de amigo-enemigo de Carl Schmitt y sus consecuencias críticas al liberalismo de entonces, y pretenden endilgarle al liberalismo político de hoy los mismo males. A mi juicio, esa herencia schmittiana lo que hace es aumentar la confusión reinante al pensar que la vorágine apetitosa del poder, que también es consustancial a la actividad política, podrá limitarse por la mera «aceptación» de unas restricciones que se asumen como «dadas». Por ese especial requerimiento de acordar principios y procedimientos, y esto hay que insistirlo ante los promotores de la Democracia Radical, el debate del liberalismo político sobre *cuáles principios justificaremos cuáles procedimientos* gira alrededor de argumentaciones morales, jurídicas y políticas, entendidas como formando una tríada inseparable (Ricour, 1999:19-37). Podemos declarar abiertamente que los asuntos políticos requieren ser problematizados políticamente para alcanzar respuestas políticas, si ya el paso previo del reconocimiento ético de los principios democráticos de la libertad y de la igualdad, y el jurídico

7 Hago caso omiso cuando Mouffe usa el calificativo de «imparcialidad», para referirse a la noción de decisión justa, porque nos puede llevar muy lejos. Sólo me permito mencionar aquí que el liberalismo político desde sus inicios siempre optó por la «equidad», distinguiéndola claramente de los significados atribuidos a «imparcialidad» (Rawls, 1993:191-192).

de las normas y sus procedimientos que lo actualizarán en las instituciones, ha sido «aceptado por los adversarios». Como puede verse, la democracia radical lee al liberalismo político con la carreta delante de los bueyes.

¿Qué pasaría si en un momento dado los adversarios no aceptaran más tales procedimientos democráticos? Según entiendo el argumento de Mouffe desde la distinción de Schmitt, los demócratas radicales proponen que habría que buscar una nueva objetividad política pública que siempre es un acto puro de poder, jamás un producto de un consenso o acuerdo, «que debe llevar las marcas de los actos de exclusión que rige su constitución» (2002:6). A esta altura debería quedar ya claro que Mouffe confunde entonces dos procesos muy distintos, aunque encadenados y mutuamente determinados, de la democracia: a) el proceso originario de constitución del orden político; y b) el proceso posterior de la lucha política, siempre plural y siempre agonial, por la influencia, el poder y la autoridad.⁸ Vivimos en países donde el conflicto es casi antagónico, o que presenta momentos antagónicos muy virulentos en contraste con etapas agonales muy tensas. Sin embargo, la objetividad pública vista como un acto del poder, sin reglas previamente aceptadas que delimiten los marcos legítimos de tal objetividad, resultaría al final una concesión política para quien lo posee, y será quien más ejerza el poder quien dictará las normas que rigen la vida pública y las decisiones judiciales, haciendo de ellas actividades acomodaticias a la conveniencia de los más poderosos. Esa dificultad obliga a Mouffe, con todas las reservas que le produce, a reconocer el consenso en su forma más típicamente liberal, esto es, en su contexto constituyente.

El consenso es necesario en *las instituciones* que son *constitutivas* de la democracia, y en los *valores ético-políticos* que deberían *constituir la asociación política*, pero siempre habrá desacuerdo en la relación al significado de esos valores y al modo en que ellos deberían ser implementados (2002:10, *cursivas mías*).

La cita precedente es crucial para aclarar aún más la confusión de Mouffe sobre la naturaleza del liberalismo y sus propósitos intelectuales. En efecto, el problema prioritario que tiene el liberalismo político es 1) cómo alcanzar un consenso, sobre 2) cuáles instituciones, sustentadas en 3) cuáles valores ético-políticos, para lograr constituir 4) cuál asociación política. Lo que Mouffe despacha en dos líneas en el pasaje citado, constituye el núcleo de la discusión teórica para quienes gravitamos alrededor del liberalismo político, al menos desde las revisiones críticas de la formulación de Rawls.⁹

3. La interpretación hegemónica liberal

Sin embargo, lo grave no es la simplicidad del radicalismo democrático cuando se escapa del denso problema de cómo es posible la democracia política, sino su limitación para percatarse que el liberalismo político es una propuesta sobre el «significado de esos valores y al modo en que ellos deberían ser implementados», a diferencia del discurso de la democracia radical que al parecer legisla y sanciona desde una posición externa, tratando de situarse fuera del debate político concreto, para dar recomendaciones de cómo debe conducirse —sin prescribir cómo constituir— la democracia de nuestros días. Así como es «inerradicable» el conflicto, cuestión en la que coincidimos liberales y radicales aunque por distintas vías, me permito recordar que también reflexionar sobre la política democrática y sus marcos políticos obliga a tomar

⁸ Entre nosotros, las relaciones políticas en términos agonales, o agonísticos como gusta mencionarlos Mouffe, han sido una tradición de los estudios políticos en Venezuela. La obra más primigenia y la más influyente sobre el particular sigue siendo Rey (1980).

⁹ Me refiero a las revisiones realizadas por el mismo Rawls y sus discípulos a **A Theory of Justice** (1971), que produjeron una serie de estudios y artículos durante más de 30 años, que culminan en sus últimas consideraciones en **Justice as Fairness. A Restatement** (2001).

partido y posición sobre sus principios, valores, instituciones y procedimientos. No sólo afirmamos que tenemos lealtad con los principios democráticos, sino que al igual que los demás, y parafraseando a la propia Mouffe, el liberalismo político lucha «contra otros porque quiere que su interpretación devenga en hegemónica, pero no pone en cuestión la legitimidad de sus oponentes para luchar por la victoria de su posición» (2002:9). Esto último es un legado del liberalismo clásico que seguimos manteniendo en nuestros días y no podemos escapar a ello para presentarnos como si no estuviéramos comprometidos con una visión de la democracia en su conjunto. El liberalismo político tiene la suya y la reafirma abiertamente. La democracia radical cuando reafirma no sabe lo que afirma veladamente.

Por ejemplo, el ideal de adversarios frente al de enemigos, siempre ha sido un ideal democrático liberal. Desconozco las razones para que Mouffe lo haya mimetizado a la idea de un competidor en el mercado a la manera de la economía. Imagino que en su *collage* liberal que advertimos al inicio, cabe también un James Buchanan o un Joseph Schumpeter. Pero lo que si podemos dejar por sentado es que en «la lucha entre proyectos hegemónicos opuestos» como aspira Mouffe, el liberalismo político busca ejercer una hegemonía en la interpretación de los principios e instituciones, normas y procedimientos democráticos, incluso desde su concepción del pluralismo político.¹⁰ El caso de

Rawls es ejemplar porque formuló una concepción política que «excluye» totalmente a quienes profesan doctrinas que aspiran a imponer por la fuerza sus creencias y convicciones —las llamadas doctrinas irrazonables—, y formula una interpretación con un alto potencial de hegemonía interpretativa, porque logra conciliarse con un buen número de doctrinas filosóficas, morales y religiosas típicas del trasfondo de la cultura política pública de las sociedades democráticas. Pero una hegemonía —jamás uniformidad— sólo en la interpretación de principios, normas y procedimientos que se instauran por consenso en el proceso constituyente, y que el liberalismo político aspira consolidar por su persistencia en esa interpretación que se desprende del entramado constitucional y de los procesos políticos consiguientes, sin impedir por ningún motivo otras interpretaciones razonables que aspiren su propia hegemonía, siempre desde el trasfondo de esa cultura política pública y nunca contra ella.¹¹

4. Epílogo: *Ab love principium*

Allanado el camino sobre la naturaleza y el propósito del liberalismo político, queda entonces pendiente admirar la visión predictiva de la profe-

considerado por Mouffe en su crítica a la noción de adversario-competidor expuesta en su cuaderno, en contraste con el pluralismo razonable del liberalismo político, puede encontrarse en Gray, 2001:123-159.

10 El «pluralismo razonable» reconocido por el liberalismo político hay que distinguirlo del «pluralismo como tal». De acuerdo con Rawls, el pluralismo razonable no sólo es un desarrollo natural de las instituciones que resguardan y promueven el uso libre de la razón en las sociedades democráticas, que por lo general se expresan en una diversidad de puntos de vista particulares y a veces inconexos de variada índole, sino especialmente a las doctrinas que existen entre esos puntos de vistas y configuran sus variantes de articulación entre ellos. Ese pluralismo razonable no debe confundirse con el pluralismo «como tal», producto de la articulación de intereses privados o asociativos de variado origen y propósito, organizados en estructuras especializadas para la canalización de exigencias corporativas (Rawls, 1993:36-41). Un análisis de ese denominado *modus vivendi* de la tradición liberal, que sin duda es el

11 Según Rawls, la uniformidad doctrinal luce prácticamente imposible de instaurar en una sociedad democrática bien ordenada y estable entre generaciones a través del tiempo. Igual requerimiento exige en materia de interpretaciones del texto constitucional, y en la legislación que se puede derivar de ellas. Nadie puede pretender la interpretación unilateral y doctrinal del texto constitucional como la «verdad» a ser establecida, al margen de la tradición histórica de sus interpretaciones y del trasfondo de la cultura política pública democrática. Menos aún imponerla por mayorías circunstanciales sin su plena justificación pública, o peor aún, por la fuerza. La diversidad de doctrinas razonables de los ciudadanos que constituyen la judicatura independiente, y a la sociedad en general, diferirá de este punto de vista unilateral, expresarían inconformidad por las cargas del juicio, y no reconocerían su legitimidad en el marco de «su común razón humana» (1993:53-57).

sora Mouffe y la cito a plenitud en las líneas que nos quedan en este comentario.

Cuando la política democrática ha perdido su capacidad para dar forma a la discusión de cómo deberíamos organizar nuestra vida en común y cuando ella se limita a asegurar las condiciones para el buen funcionamiento del mercado, se crean las condiciones para que demagogos talentosos articulen la frustración popular. (...) Deberíamos darnos cuenta de que en gran medida el éxito de los partidos populistas de derecha se debe al hecho de que proporcionan a la gente alguna forma de esperanza, la creencia de que las cosas podrían ser diferentes. Desde ya se trata de una esperanza ilusoria, fundada en falsas premisas y en mecanismos inaceptables de exclusión en los cuales la xenofobia juega habitualmente un papel central. Pero dado que son los únicos que ofrecen una salida para las pasiones políticas, su pretensión de ofrecer una alternativa resulta seductora y es probable que su atracción aumente (2002:13).

Admiro esos pasajes porque nos dicen la importancia de la expresión con la cual empezamos estas páginas: «Chantal Mouffe llegó tarde a Venezuela».

5. Referencias

- (1973) Corominas, J.: **Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana**, Gredos: Madrid.
- (2001) Gray, J.: **Las dos caras del liberalismo**, Paidós: Barcelona.
- (1998) Habermas, J.: **Facticidad y validez**, Trotta: Barcelona.
- (1985) Laclau, E.: **Hegemonía y estrategia socialista**, FCE: México.
- (1999) Mouffe, Ch: **El retorno de lo político**, Paidós: Barcelona.
- (2002)-----: **Politics and Passions**, Centre of Studies for Democracy: London.
- (2003)-----: **La paradoja de la democracia**, Gedisa: Barcelona.
- (2005)-----: **On the Political**, Routledge: London
- (1997) Petit, P.: **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**, Clarendon Press: Oxford.
- (1971) Rawls, J.: **A Theory of Justice**, Belknap Press: Cambridge.
- (1993)-----: **Political Liberalism**, Columbia: New York.
- (2001)-----: **Justice as Fairness. A Restatement**, Belknap Press: Cambridge.
- (1980) Rey, J. C.: **Problemas sociopolíticos de América Latina**, Editorial Jurídica Venezolana: Caracas.
- (1999) Ricoeur, P.: **Lo justo**, Caparrón Editores: Madrid.
- (1989) Rorty, R.: **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press: Cambridge.
- (1994) Taylor, Ch.: **La ética de la autenticidad**, Paidós: Barcelona
- (1998) Vallés, O.: «Apuntes para una fundamentación ética de la política: tolerancia, ética comunicativa y democracia», **Cuadernos de Filosofía, Ética y Pensamiento Político**, ULA: Mérida



Rafael Acosta Sanabria

La responsabilidad individual, social e histórica del ser humano bajo la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri

Introducción

En el pensamiento de Xavier Zubiri podemos vislumbrar el vínculo especial que el ser humano tiene con la realidad, a la cual no puede darle la espalda: para Zubiri, como lo interpreta Ellacuría (1991), a la persona humana se le exige asumir el imperativo moral de hacerse cargo de la realidad, de cargar con la realidad y de encargarse de la realidad. Esto significa que el ser humano es responsable en su triple dimensión: individual, social e histórica. Para Zubiri, el ser humano es a la vez y necesariamente individual, social e histórico; estas tres dimensiones vienen exigidas por su propia realidad específica, que es pluralizante, continuante y prospectiva. No se trata de caracteres de tipo conceptual o cultural, sino exclusivamente físicos.

El *phylum* humano es pluralizante porque no está formado por la suma de individuos iguales, sino que es una unidad primaria que se diversifica en individuos. Es también continuante, porque a través de ella los individuos conviven, como exigencia de la propia estructura de la realidad humana, previamente a cualquier iniciativa de los individuos. Esta relación con (versión hacia) los otros individuos es filética y abarca a toda la especie. La convivencia social está constituida por la refluencia de todos los demás miembros de la especie sobre

cada individuo. Y, por último, es prospectiva, razón por la cual el ser humano tiene historia.

La presente investigación tiene la finalidad de desentrañar de los textos de Xavier Zubiri lo referente a la responsabilidad del ser humano en su triple dimensión individual, social e histórica. Aunque Zubiri no desarrolla sistemáticamente el tema que nos ocupa, procuraremos exponer sus principales aportaciones que aparecen en diversos escritos que conforman su antropología filosófica y que forman parte de su propuesta ética.

El ser humano y la realidad

Para Xavier Zubiri la realidad no es el modo supremo de ser, como lo afirmaban los antiguos (el *esse reale*); más bien habría que decir lo contrario: “no hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay *esse reale* sino *realitas in essendo*, «realidad siendo»” (HYD, 54). De esta afirmación se derivan tres consecuencias: 1ª) el ser es actualidad, mera actualidad; 2ª) la actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad; es, por tanto, ulterior a la realidad (esta ulterioridad no es cronológica sino estructural); y 3ª) esta actualidad está fundada en la realidad, pero la realidad misma no es ajena a esta actualidad, no es ajena al ser.

Lo primario, por tanto, es la realidad;¹ sólo hay ser porque hay realidad: “Las cosas reales ciertamente «son», pero son porque son «reales». Realidad no es *esse* sino *in essendo*, «realidad siendo»” (HYD, 55). En relación al ser humano, Zubiri afirmará que “El ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta” (HYD, 56). Esa actualidad mundanal es el Yo; el Yo es el ser de la persona, el ser de esa realidad relativamente absoluta. Esto

significa que el yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino más bien predicado: esta realidad soy Yo, es el ser de la persona. Más concretamente, el Yo es la actualización mundanal de la *suidad* personal. El Yo no es lo primario, porque lo primario es la realidad. El Yo «refluye» sobre la propia realidad y constituye lo que suele denominarse «yo mismo»: es la «realidad siendo».

Esta realidad humana siendo tiene una estructura determinada. “La realidad humana «siendo» es el hombre siendo Yo” (HYD, 59). Además, “la realidad humana es constitutivamente genética” (HYD, 60). Precisamente en este momento genético está lo específico de la realidad y el principio de la co-determinación de las personas y de la constitución del Yo de cada persona. El ser humano pertenece a un *phylum* determinado, lo cual explica que la propia realidad de cada ser humano envuelve algunos caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación (el llamado código genético). Esto tiene consecuencias importantes para entender la postura de Zubiri con respecto a las dimensiones que analizaremos a continuación: 1ª) Como cada ser humano replicado es un animal de realidades, entonces es un animal personal: cada ser tiene un esquema de animal personal (es otra persona); 2ª) como el esquema es un momento constitutivo de la sustantividad (de la propia vida), resulta que la sustantividad está constituida y vertida desde sí misma a otras personas: “Los «otros» no son algo añadido a mí sino algo a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo. Soy «de suyo» esquemáticamente las otras personas” (HYD, 61); y 3ª) la propia realidad personal está afectada por su propio esquema y por tanto, por las otras personas. La refluencia esquemática de los otros sobre la propia realidad personal se expresa de tres modos o en tres dimensiones: la individual, la social y la histórica.

La dimensión *individual* no hace referencia a la individualidad tal como ha sido entendida en la metafísica tradicional. Se refiere más bien a que cada persona tiene su modo de individualidad que consiste en ser una realidad formalmente suya y tan sólo suya; cada ser humano “es animal perso-

1 Esta afirmación es especialmente importante para entender que para Zubiri la filosofía primera es una *teoría de la realidad* y no una teoría del ente (Aristóteles), o una teoría de la verdad (Descartes), o una teoría de la conciencia (Kant), o una teoría del ser (Heidegger).

nal, porque ese animal se pertenece a sí mismo en su propia realidad: tiene «suidad» (SH, 190). Además, la individualidad hace referencia al carácter que pertenece a las realidades que hay, las cuales son formalmente «otras»: cada individuo es no solamente otro sino diverso de los demás individuos. “Todo hombre es suyo, y su ser es ser Yo. Pero este Yo está determinado de un modo propio respecto de los Yos de las otras personas” (HYD, 64). El Yo, por tanto, es un Yo en relación a un tú, a un él o a un ellos. En definitiva, el Yo tiene el carácter dimensional de ser Yo, es la cualidad del Yo. La individualidad expresa que cada ser humano es diverso en su propia forma de realidad; esta diversidad es la que lo define en referencia a los demás: “Cada hombre es «a una» diverso en sí y respecto de los demás” (SH, 192). Es por ello que Zubiri aclara que esta individualidad diferencial no se desprende de la dimensión de la personeidad, sino que corresponde a la dimensión de la personalidad: “mi personalidad es individual no sólo porque lo son mis dotes naturales, y por lo que yo hago de ellas, por mis caracteres operativamente apropiados, sino formalmente por la reactualización de lo natural y de lo apropiado frente a toda otra realidad” (SH, 193).²

La dimensión *social* refleja la necesidad que tiene el ser humano de convivir con los demás vivientes del *phylum* humano. Es un momento de versión y no de diversidad personal, según el cual cada realidad humana está vertida desde sí misma a los diversos vivientes del *phylum*. Zubiri llama a este momento la “versión estructural de convivencia”. Esta convivencia de un hombre con los demás de su *phylum* en tanto que realidades es lo que constituye formalmente la sociedad humana. “La convivencia social es el resultado de una estructura psico-orgánica, que es abierta a la realidad tanto en su talidad como en su formalidad de realidad” (HYD, 66). Esta versión a los demás seres humanos es una versión de la propia persona a las

otras personas. Esta versión puede expresarse de dos maneras: con un carácter impersonal, cuando la versión a la persona del otro se da sólo en tanto que otro (la persona funciona sólo como otra); esta manera es la que hace posible la constitución de la sociedad; según Zubiri en este momento lo que se da es una convivencia impersonal, pero suficiente para crear sociedad. La otra forma es aquella en la que una persona está vertida a otra persona pero no en tanto otra, sino en tanto que persona: esta convivencia supera la anterior y es denominada “comunidad personal”. La socialidad, para Zubiri, es un momento de la realidad humana en cuanto tal: el hombre es un animal social. En esta dimensión, el yo, el tú, etc. no sólo se diversifican sino que se codeterminan: el yo individual pasa a ser un ser común: “mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congénereamente comunal: es la comunidad del ser humano, del Yo” (HYD, 67). Con otras palabras, Zubiri lo expone así: “Ahora bien, en esta dimensión los demás hombres no desempeñan la función de ser algo con que cada cual hace su vida. El hombre, en efecto, no se limita a encontrarse con otros hombres, como se encuentra con el sol o con las montañas. El hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo y por razón de sí mismo algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mí mismo. Los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo” (EDR, 256).

La socialidad tiene tres momentos: 1º) *momento de versión*: cada uno de los miembros está vertido desde sí mismo a los demás; 2º) *momento de convivencia*: cada uno de los seres humanos, al estar vertido a los demás, convive con ellos; y 3º) *momento de habitud*: en esa convivencia cada uno de los seres humanos está afectado por los demás en su modo de habérselas con ellos (SH, 196). “La socialidad es una estructura de mi *realidad* psico-orgánica, y determina otra dimensión de mi *ser*, una dimensión según la cual mi ser envuelve en sí mismo y desde sí mismo el ser de los demás” (SH, 197). Esto significa que el ser de la persona no es ya sólo individual, sino que es también común como

2 Sobre los conceptos de persona, personeidad, personalidad y personalización según Zubiri, véase nuestro trabajo titulado *El dinamismo de la persona humana: la personalización en Xavier Zubiri*, señalado en la bibliografía.

hemos expresado antes. Ser común, sin embargo, no significa simplemente que exista comunidad y comunicación, pues estas son dos propiedades del ser, sino que expresa una dimensión del ser mismo en cuanto tal: “Una realidad que de suyo es social, determina un ser que en sí mismo es «comunal» por así decirlo. Por tanto, no es verdad que «el ser es común»; la verdad es que ser es «ser común»” (SH, 198). Esto supone que la persona humana sólo podrá desarrollar sus capacidades como miembro de una comunidad la cual le proporcionará una identidad y le ayudará a desarrollar sus capacidades.

La dimensión *histórica* nace de la consideración de que el *phylum* humano es genéticamente prospectivo. “La prospección son los demás, no en tanto que yo soy diverso de ellos, ni en tanto que yo convivo con ellos, sino en tanto que voy a determinar la continuación de la especie” (HYD, 68). Es por tanto, una dimensión constitutivamente genética más no exclusivamente genética: “La historia no existe más que allí donde el proceso de transmisión genética concierne a las formas de estar en la realidad como realidad. La transmisión genética no es sino el momento vector de la *transmisión trahente*” (HYD, 69). El ser humano es un animal histórico. Esto quiere decir que la historia no es sólo una propiedad de la realidad humana, “sino una dimensión estructural de esta realidad según la cual lo que es histórico no es sólo el sujeto, el hombre real, sino su formalidad misma de realidad. La realidad humana es histórica en cuanto realidad” (SH, 204). La persona humana forma parte de una tradición, de una historia, desde la cual puede construir su proyecto vital y desarrollar su personalidad. “El hombre no puede comenzar de cero. Y en esto es en lo que consiste la tradición, y el carácter histórico de la realidad humana: en la entrega de formas de vida en la realidad, fundadas en un hacerse cargo de la realidad” (SH, 201). El ser humano descubre la responsabilidad que tiene para con su propio proyecto de vida con el de los demás, así como con aquel que le es entregado a modo de tradición. Se entiende, entonces, que “En la historia, el hombre se va haciendo. Por consiguiente, cada forma con-

creta suya se va edificando no sólo conforme al esquema filético transmitido, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética” (SH, 210).

Zubiri enseña que el esquema filético refluye sobre los seres humanos haciendo de ellos “diversos, asociados y coetáneos” (SH, 211). La diversidad determina a cada ser de la realidad sustantiva como individual; la asociación como comunal y la coetaneidad como un ser acrecente. En relación a esta última característica, Zubiri dejará bien sentado que “Todo hombre pertenece a una sociedad en un preciso momento de su despliegue histórico”; y, por esta razón, “su personalidad tiene siempre individual y socialmente una altura o crecida muy determinada, esto es, mi personalidad tiene siempre «edad». En ella y sólo en ella es absoluta” (SH, 213).

Ya hemos expuesto antes que para Zubiri, el ser humano es una realidad personal, y ser persona significa que es una realidad formalmente suya; es también vida, posesión de sí mismo como realidad, autoposesión. “Esta autoposesión se va realizando. La vida es ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. En definitiva la persona se va haciendo «viviendo». La vida es realización personal. Y esta realización se lleva a cabo ejecutando actos” (HYD, 75). En consecuencia, “La vida consiste en poseerse a sí mismo como realidad. Cada acto vital es una manera de autoposesión. En estos actos lo que se produce es una o varias notas reales de mi propia realidad. La realidad de la vida así entendida es lo que en la tradición se transmite: una forma de autoposesión de cada uno de los hombres” (SH, 207).

Como conclusión, podemos afirmar que cada ser humano es una persona humana “esencialmente concreta en su triple aspecto individual, social, histórico”. (SH, 221).

Responsabilidad individual, social e histórica del ser humano

Si cada ser humano está codeterminado frente a todo lo demás y frente a todos los demás en las tres dimensiones señaladas: individual, social e histórica, sus acciones estarán configuradas según esta triple dimensión. En este momento, la pregunta central de Zubiri es esta: ¿qué es el ser humano como ejecutor de sus acciones referidas a la realidad y a las demás personas?

En primer lugar, el ser humano como ejecutor de sus acciones es *agente* de sus acciones. Toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada ser humano consiste. No existen acciones disgregadas del sistema: “No hay acciones tan sólo de sentir, tan sólo de entender, tan sólo de querer, etc.” (HYD, 76). Sin embargo, aunque toda acción esté ejecutada por el sistema entero, sucede o puede suceder que alguna o algunas notas puedan predominar sobre las otras.

En segundo lugar, la vida del ser humano no es solamente la vida que él mismo ejecuta, sino que es, al mismo tiempo e intrínsecamente, la vida que le ha tocado vivir: “Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado” (HYD, 77). La vida, por tanto, no comienza de un vacío o de la nada, sino en un determinado contexto vital: “El hombre, a la vez que agente de su vida, es *actor* de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida” (HYD, 77). Teniendo en cuenta esto, Zubiri afirmará que el ser humano puede realizar acciones muy diversas; y para lograrlo tiene que optar. Y optar no significa sólo elegir una acción, sino que exige adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras. El hombre, por tanto, es también *autor* de sus acciones. “Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal” (HYD, 78).

Siendo ejecutor de sus acciones, el ser humano adquiere un carácter de relativamente absoluto. Esto quiere decir que “lo absoluto de la realidad

personal humana consiste en ser absoluto *frente* a todo lo demás y a todos los demás. Sin este «frente a» no se puede ser persona humana” (HYD, 79). Esto supone, entonces, que el ser humano hace su vida con las cosas, con los otros. “Este «con» no es un momento añadido a la realidad humana, una especie de relación extrínseca, sino que es un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona justamente como absoluta” (HYD, 80). El ser humano no empieza por ser absoluto; adquiere esa dimensión viviendo con las cosas y los demás en sus acciones. La misión de las cosas (y de los demás) es hacernos estar en la realidad: “En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y ese estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad” (HYD, 81). Podemos decir por lo tanto, que en cada acción la persona humana tiene su posición en la realidad; el ser humano se funda en la realidad como realidad; sólo en este momento de la realidad el ser humano puede ser persona.

En toda acción humana se integran las cosas, los otros y la persona que actúa. En la práctica no podemos distinguir lo individual y lo social. No se trata sólo de que los otros afecten más o menos a quien obra, sino que los otros están incluidos en las acciones de cada persona, son parte de la acción de cada ser humano. No solamente actúan sobre uno mismo sino que están presentes.

Teniendo como referencia lo expuesto hasta aquí, podemos matizar los aspectos que hacen relación a la responsabilidad individual, social e histórica del ser humano. Zubiri establece que “el hombre, al responder a la situación traza la figura de su felicidad. Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad” (SH, 416). Ahora bien, el ser humano es responsable de sus actos, más no en lo que tienen de acto, sino de la figura con que ese acto ha configurado la forma de su felicidad. “La felicidad y la responsabilidad aneja a ella no envuelven solamente un *bonum*, sino que envuelven reduplicativamente la proporción entre un bien determinado y la figura entera de felicidad que el hombre va a dibujar” (SH, 417). El ser humano, por tanto, es responsable de su propia felici-

dad; y, al mismo tiempo, como está vertido y ligado a los demás miembros del *phylum* humano, por su dimensión social, es responsable también de la felicidad que pueda generar en los demás.

Como muy bien señala González (2002), Zubiri concibe al ser humano con un imperativo moral fundamental que se genera por la necesidad que tiene de ajustarse y de resolver la viabilidad de su proyecto vital de un modo no prefijado, sino creador y que supone el enfrentarse con la realidad y apropiarse de ella; por ello, la vida humana consiste en poseerse a sí mismo como realidad, “cada acto vital es una manera de autoposesión” (SH, 207).

Ahora bien, en esta realidad existen diversas posibilidades de apropiación. El ser humano, por ser un agente moral, tiene que responder a su realidad, a su entorno vital a través de la apropiación y justificación entre esas diversas posibilidades, debe autocrearse en cada momento. Y ello lo realiza a través del acto de volición, que consiste en apropiarse por elección las diversas posibilidades (SH, 142): “Entre las posibilidades que tiene elige unas y rechaza otras, de modo que la figura que el hombre determina en cada acto vital suyo pende en gran parte de decisiones suyas. La necesidad que el hombre tiene de «apropiarse» unas posibilidades en lugar de otras, hacen de él una realidad peculiar” (SH, 343). Realidad peculiar quiere significar realidad moral. Por ser una realidad moral, el ser humano ha de justificar sus decisiones: “Los actos del hombre tienen o necesitan justificación” (SH, 345). Y la justificación refiere a la necesidad que el ser humano tiene de *dar cuentas*, de *dar razón de sus actos*: “Al hombre que ejecuta un acto se le pueden «pedir cuentas» de él; a nosotros mismos podemos y debemos pedirnos cuenta de nuestros actos” (SH, 349). Ahora bien, ¿qué significa dar cuentas? Dar cuenta es dar razón de un acto: “No es una razón meramente explicativa, pues da algo más que la indicación de todos los mecanismos psíquicos y físicos que han intervenido en un acto; da la posibilidad que se ha puesto en juego para hacer algo. Con hacer intervenir esa posibilidad, el acto está justificado” (SH, 350). Esa posibilidad que

entra en juego tiene un carácter que la distingue de todas las demás, porque no sólo es posibilidad sino que es realmente posibilitante, o sea, es la posibilidad que se elige. El dar cuentas no se reduce a lo anterior, es decir, a indicar cuál es la posibilidad que es posibilitante, sino que es necesario señalar por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante, a diferencia de otras que no lo son. Esto es lo que Zubiri denomina la dimensión de la preferencia o justificación de posibilidades (SH, 350). Siguiendo la lectura que González (2002) hace del texto de Zubiri, podemos establecer que cuando “el ser humano justifica una acción que ha emprendido o que pretende emprender, lo que hace es dar razón no sólo de la posibilidad de la que se va a apropiarse, sino también indica cuáles son las posibilidades que la posibilitan; es decir, da cuentas de por qué no elige otra acción, otra decisión y los motivos por los que *prefiere* ésta y no otra posibilidad. Así, pues, la *justificación es dar razón de la razón, es preferir*”. Resulta importante recalcar que la relación que existe entre cada ser humano y su propio acto de preferir se da en unas circunstancias específicas, en el que se hallan no sólo las posibilidades sino aquello que aspira el agente moral.

Según Zubiri, las posibilidades siempre se presentan como buenas o como malas. Las acciones se justifican por lo que tienen de acción vital, de autoposesión: “en ellas se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona. La justificación, el carácter de bueno o de malo, es formalmente algo que afecta a la vida en cuanto vida, a la figura misma de la personalidad. Es el problema mismo de la realidad moral” (SH, 361-362). Ahora bien, para Zubiri, la realidad es buena en tanto que es apropiable: “La propia realidad del hombre en tanto que apropiable plenamente es pura posibilidad, y solamente en tanto que apropiable es moral” (SH, 395). ¿Por qué? Porque una posibilidad apropiada es una posibilidad a la cual se le da un poder real y efectivo de ser la propia figura de uno mismo; en definitiva, se apodera de uno mismo (SH, 397). Y esa figura que el ser humano asume y su atribución

al ser humano, es lo que Zubiri denomina *carácter*. Por todo lo anterior, podremos concluir que: “El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su línea es justamente su propia felicidad. El hombre es el único animal que por no poder dejar de estar apropiándose el bien como felicidad, tiene la radical posibilidad de estar suspenso entre felicidad e infelicidad” (SH, 399).

Para Cortina (1990, 63) el planteamiento de Zubiri coloca al ser humano frente a la responsabilidad (deber) de ajustarse, apropiarse y poseer su propia realidad. El ser humano entabla de este modo una relación tal con su entorno o realidad que está obligado a realizar actos de ajustamiento, de apropiación y de acondicionamiento de su mundo (SH, 374).

Ignacio Ellacuría (1991) y Fernández (2008), deducen del pensamiento zubiriano lo siguiente: 1º) que el ser humano, en esta apertura a la realidad, debe *hacerse cargo de la realidad*. Es decir, debe enfrentarse con las cosas y consigo mismo como realidad. 2º) Hacerse cargo de la realidad exige *cargar con la realidad*. Teniendo en cuenta que el ser humano es un animal de realidades y, como consecuencia, está obligado a apropiarse de la realidad, entiende como impuesta la carga de la realidad. 3º) Lo anterior exige al ser humano a *encargarse de la realidad*. “La realidad se muestra al hombre como encargo y desde este encargo le compete la realización de la realidad y de su propia realidad. La vida del hombre se muestra así como una responsabilidad” (Fernández, 2008). La responsabilidad humana es posible y necesaria desde la realidad individual, social e histórica. Según Ellacuría (1991), *hacerse cargo de la realidad* expresa la dimensión noética, *cargar con la realidad* la dimensión ética y *encargarse de la realidad* la dimensión práctica.

Según Zubiri, “La moral empieza desde el momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad” (SH, 436); ¿cómo se hace cargo el hombre de la realidad? Pensando: “el hacerse cargo de la realidad es actividad intelec-

tiva (inespecífica) y optativa psico-orgánicamente estructurada por la inconclusión de los impulsos” (SH, 537). Ahora bien, “Hacerse cargo de la situación no es exclusivamente dejarse suscitar por un estímulo ni responder a una suscitación, sino es habérselas con las cosas como realidad” (SH, 568). Por tanto, existen dos dimensiones radicales de la vida de los seres humanos en el mundo: el enfrentamiento con las cosas como realidad y el habérselas con ellas como realidades. El enfrentarse con la realidad Zubiri lo llama inteligencia y el habérselas con las cosas en un mundo abierto lo llama volición (SH, 572).

El enfrentamiento con la realidad tiene dos momentos: el estar en la realidad de las cosas y el expresarlas por una acción intelectual. “La actualización del carácter de realidad de las cosas en la inteligencia es probación física de realidad, es experiencia; implica el dato y la vivencia. La realidad estimulante se convierte en realidad instante, que desborda cada cosa real para constituir un mundo” (SH, 576-577). Cortina (1995) interpreta lo anterior afirmando que “El ser humano no está afectado, por tanto, por el «medio», sino por la realidad, lo cual supone un compromiso originario con ella”.

Zubiri entiende que el ser humano es un ser vivo que está en la realidad gracias a un acto de aprehensión que actualiza en impresión las cosas como reales. Esto quiere decir que la intelección significa siempre aprehender realidad, porque “inteligir es aprehender lo real como real” (IRE, 249). Y lo real, se siente y este sentir nos coloca en la realidad; por ello, afirmará Zubiri que el ser humano es *inteligencia sentiente* (Zaffaroni, 2005, 69).³ “El hombre, repito, es constitutivamente in-

3 Es importante aclarar, como lo hace Samour (2002) que “En la visión zubiriana, el sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión de realidad. No se trata de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática. Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección. La tesis escolástica de que

teligencia sentiente, en su sustantividad misma es el hombre un animal de realidad, definido unitariamente en forma de corporeidad. Por serlo tiene que autopoerse en decurrencia desde las cosas, desde sí mismo, y desde los demás en orden a su propia, apropiada y apropiada felicidad, frente a la cual las demás posibilidades son siempre problemáticas” (SH, 675). Hacerse cargo de la realidad es, entonces, *ver la realidad tal cual es*, captarla de un modo inteligente, es abrirse a la realidad, conocer lo que sucede y sus causas, dialogar con ella... “no podemos organizar nuestra vida de espaldas a la realidad, sino que hemos de tomarla en serio” (Cortina, s/f).

Como consecuencia de lo anterior, el ser humano se siente responsable de esa realidad como un imperativo categórico (Kant). Y al sentirse responsable de la realidad, cada persona decide actuar, participando directamente y transformando esa realidad. Podemos afirmar con A. Cortina (s/f) que “Asumir estas tres obligaciones con la realidad social en la que ya estamos implantados es lo contrario de encogerse de hombros alegando que, a fin de cuentas, «no soy guardián de mi hermano»”.

Conclusión

Partiendo de la idea central en Zubiri que afirma la *realitas in essendo* y de las tres consecuencias que se derivan de ella, podemos afirmar que sólo hay ser porque hay realidad. El ser de la realidad humana es la actualización en el mundo de la sustantividad personal; y esa actualización es el Yo; por ello, el yo es el ser de la persona; más concretamente, es la actualización en el mundo de la *suidad* personal. La realidad es lo primario; el Yo refluye sobre la propia realidad y constituye lo que conocemos como *yo mismo*, es decir la *realidad siendo*. Esto significa que la realidad humana siendo es el hombre *siendo Yo*.

no hay nada en el intelecto que no haya empezado en los sentidos, es para Zubiri radicalmente falsa, porque supone una dualidad entre sentir e inteligir. Lo que hay en realidad es un único acto, un solo proceso unitario que Zubiri denomina *aprehensión sentiente de realidad*”.

Por otra parte, la realidad humana es constitutivamente genética, lo cual supone que el ser humano pertenece a un *phylum* determinado que explica que la propia realidad de cada ser humano envuelve aquellos caracteres que constituyen el código genético. Como consecuencia, el ser humano es un animal de realidades, un animal personal; la sustantividad personal está constituida y vertida desde sí misma hacia otras personas; y la propia realidad personal está afectada por su propio esquema y por el de las demás personas.

Esto último se expresa de tres modos o a través de tres dimensiones: individual. Social e histórica. La individual subraya el carácter de *suidad* de cada persona: todo ser humano es suyo y su ser es *ser Yo*. La social señala el momento de versión, según el cual cada realidad humana está vertida desde sí misma a los diversos miembros del *phylum* a través de la convivencia y más específicamente, de la comunión personal. En esta dimensión, el yo, el tú y el nosotros se codeterminan: el yo personal pasa a ser un ser común. La histórica resalta la prospección genética del ser humano, puesto que cada ser humano va a determinar la continuación de la especie. La realidad humana es histórica en cuanto realidad, porque la persona humana forma parte de una tradición, de una historia desde la cual puede construir su proyecto vital y desarrollar su personalidad. La vida humana consiste en ir tomando posesión de la propia realidad en cuanto tal, es decir, poseerse a sí mismo como realidad.

Como resultado, las acciones humanas están referidas a la realidad y a las demás personas. En primer lugar como *agente* de sus acciones: toda acción es propia del sistema sustantivo de cada persona, no existen acciones disgregadas del sistema. En segundo lugar, la vida del ser humano no abarca solamente lo que él mismo ejecuta, sino que incluye también el contexto en el cual le ha tocado vivir: el ser humano es *actor* de su propia vida. En tercer lugar, el ser humano debe optar, elegir una acción y adoptar en ella una determinada forma de realidad entre otras: el ser humano es *autor* de sus acciones. El ser humano hace su vida con las cosas y con los otros: vivir es poseerse a sí mismo como

realidad estando con las cosas en la realidad. En cada acción la persona humana tiene su posición en la realidad, se funda en la realidad como realidad: sólo en este momento el ser humano puede ser persona.

La responsabilidad implica que cada ser humano responda a través de posibilidades, posibilidades que se le presentan en su realidad; al responder, cada ser humano traza la figura de su felicidad: es, por tanto responsable de alcanzarla; pero, al estar vertido y unido a las demás personas es también responsable de la felicidad que pueda generar en los demás. Al responder a su realidad, a su entorno vital, debe apropiarse y justificar esas posibilidades a través de un acto de volición. Todo ello reclama la necesidad de dar cuenta de sus actos, que no es otra cosa que dar razón de ellos, es preferir. Las acciones se justifican por lo que tienen de acción vital y de autoposesión; la realidad es buena en tanto que apropiable, en tanto que se apodera de uno mismo, se convierte en la propia figura, es su carácter.

Debido al carácter pluridimensional que le constituye en una esencia abierta, en un ser abierto a los demás, con una individualidad y una historia propia y común, la responsabilidad humana es una consecuencia directa del hacerse cargo de la realidad, tal como lo establece Zubiri en sus escritos. El ser humano debe enfrentarse con las cosas y consigo mismo como realidad. Teniendo en cuenta que el ser humano es un animal de realidades y, como está obligado a apropiarse de la realidad, entiende como impuesta la carga de la realidad. El desarrollo humano sólo es viable desde esta obligación. Como consecuencia, al ser humano le corresponde la realización de la realidad y de su propia realidad: esa es su responsabilidad. La responsabilidad humana es posible y necesaria desde la realidad individual, social e histórica.

Bibliografía

- ACOSTA SANABRIA, R. (2012) *El dinamismo de la persona humana: la personalización en Xavier Zubiri*. Madrid: Editorial Académica Española.
- BORREGO, J. *Ética en Xavier Zubiri*. (2007) Disponible en: http://usuarios.lycos.es/javierborrego/_private/trabajos/eticazubiri2.htm (19-07-2011).
- CALDERÓN, J. (2002) *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B. (1996) *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- CORTINA, A. (1990) *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1995) *La educación del hombre y del ciudadano*. Revista Iberoamericana de educación, Nº 7, pp. 41-63.
- CORTINA, A. (s/f) *Somos inevitablemente morales*. Disponible en: <http://www.zubiri.info/cortina.htm> (23-07-2011).
- COROMINAS, J. (2000) *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ELLACURÍA, I. (1991) *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.
- FERNÁNDEZ ZAMORA, J. A. (2008) *El hombre como realidad responsable. La cuestión de la responsabilidad en la filosofía de Xavier Zubiri*. Seminario de Filosofía Española. Universidad de Valencia (España).
- FÚNEZ, R. (2008) *La dimensión moral: responder a la realidad*. Revista Teoría y praxis, Nº 12, Febrero 2008, pp. 87-106. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- FÚNEZ, R. (2008) *Dimensión social del ser humano: hacer presente a los demás*. Revista Diálogos, Año 2, Nº 2, Marzo 2008, pp. 23-33. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- GALLEGOS DÍAZ, L. (1999) *Realidad y ética en Xavier Zubiri*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- GARCÍA, J. J. (2005) *La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Xavier Zubiri*. Cuadernos de Bioética, Vol. XVI, 2005/3ª. Montevideo.

GONZÁLEZ ESTEBAN, E. (2002) *Elementos y estructura de la responsabilidad*. Ponencia. X Conferencia anual de Ética, Economía y Dirección: Responsabilidad social de las empresas. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 13-14 de junio de 2002.

SAMOUR, H. (2002) *Zubiri y la filosofía de la liberación*. Revista Realidad 87, pp. 371-392.

ZAFFARONI, G. (2005) *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

ZUBIRI, X. *Sobre el hombre* (1998) Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (2006) Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. *Sobre la esencia* (1985) Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. *El hombre y Dios* (1994) Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad* (1989) Madrid: Alianza Editorial.



Alejandro Holguín

Falta tiempo

Nada puede resultar más aleccionador que reflexionar el último día del año sobre la naturaleza del tiempo con el propósito de llegar a alguna conclusión en torno a ella, antes de que las campanadas del reloj y el despliegue cromático y sonoro de los fuegos artificiales nos adviertan que se nos acabó, justamente, el tiempo. Agustín de Hipona, que pensó mucho sobre el tema sin imponerse plazo alguno para alcanzar algunas certezas, declara en algún punto de sus obras que sabía bien lo que era el tiempo, pero que no había encontrado forma alguna de explicárselo a terceros. Dado que nos ocurre otro tanto a casi todos, es una confesión que agradecemos.

Los físicos, sin embargo, van algo más allá que los demás mortales. Siguiendo presumiblemente el ejemplo de nuestro padre Adán en Edén, han impuesto al tiempo un nombre, han designado un símbolo para aprehenderlo en sus ecuaciones. Si abrimos un texto de física tropezaremos pronto con la letra *t* griega, la *tau*, esto es, con el tiempo. ¿Realmente con el tiempo? Si importunamos al experto autor de la obra sobre qué se esconde tras ese símbolo, nos remitirá a un instrumento, al reloj. Nos dirá que el tiempo es justamente lo que mide el reloj.

Es obvio que los físicos no han hecho propia-

mente lo que hizo Adán. Si le hubiésemos preguntado a nuestro remoto progenitor qué se escondía, por ejemplo, tras el nombre “vaca” nos habría mostrado enseguida a un manso cuadrúpedo pastando en un prado de fresca verdura, un ser asible, de carne y hueso, no un concepto abstracto. En cambio, no podemos inquirir del reloj qué es el tiempo: nada contestará. Sólo cabe preguntar, frente a su impasible esfera, qué hora es. Tampoco el físico nos dirá qué es el tiempo: se limitará con impaciencia a señalarnos el reloj.

Newton no fue mucho más allá. Aunque en sus *Principia* declara ufano *hypothesis non fingo*, el meollo de su extraordinaria obra le contradice: todo su desarrollo matemático se fundamenta, en efecto, en dos hipótesis: de un lado, la existencia de un espacio tridimensional absoluto, euclidiano, que puede ser descrito mediante tres coordenadas cartesianas: x , y , z . De otro, un tiempo, *tau*, también absoluto, que “fluye” uniformemente, como el proverbial río de Heráclito, en el cual no cabía bañarse dos veces.

Nos gustaría pensar que allí donde no pudo el divino Newton, el inefable Einstein terminaría aclarándonos qué es el tiempo. Pero no ocurrió así; por el contrario, el asunto se complicó enormemente al inicio del pasado siglo, al publicarse la teoría especial de la relatividad. Desde entonces, los físicos a los cuales seguimos preguntando fastidiosamente qué es el tiempo, ni siquiera nos señalan lacónicamente un único reloj; ahora, nos muestran múltiples relojes. O nos remiten a uno cualquiera de esos relojes de Dalí que parecen derretirse en muchos de sus ambiguos cuadros.

En el nuevo panorama de la física no solamente seguimos sin saber qué es el tiempo, salvo por la *tau* que lo sigue designando en los herméticos textos de sus infatigables estudiosos, sino que ahora se nos dice además que no hay tal cosa como un tiempo universal, un tiempo ajeno a lo que se nos ocurra hacer. Hay un tiempo para usted que se queda en Tierra y hay otro tiempo para su hermano gemelo que decide marchar volando a toda prisa a *alpha centauri*, la estrella más próxima a

nuestro sistema solar. Cuando se vuelvan ustedes a ver, tras el vertiginoso periplo, sus relojes y su misma apariencia física les dejarán saber que han transcurrido lapsos desiguales de tiempo para uno y otro. Usted, penosamente, habrá devenido más viejo que su hermano.

Lo cual nos lleva a abandonar perplejos el intento de saber qué es el tiempo acudiendo a los físicos. Parece más provechoso pedir su opinión a los poetas, cuya intuición en muchas ocasiones es más certera que la del común de los mortales. Y conviene que lo hagamos pronto, pues ellos nos han advertido repetidas veces cuán fugaz es el tiempo. Nos lo dijo lapidariamente Quevedo:

Todo tras sí lo lleva el año breve
de la vida mortal, burlando el brío
al acero valiente, al mármol frío,
que contra el Tiempo su dureza atreve.

La mención del año en estas estrofas nos remite de nuevo a los relojes. Los físicos, al proponerse cuantificar un aspecto cualquiera de la realidad, escogen primero un símbolo para referirse a él; a continuación, diseñan un instrumento de medición apropiado; finalmente, definen una unidad de medida para encasillar en un número lo que el instrumento arroje. En el caso del tiempo, si bien declaramos humildemente no saber qué es, no podemos atribuir nuestra ignorancia a la falta de instrumentos y de unidades de medida. Todos los acompasados ritmos de la naturaleza ponen a nuestra disposición lo necesario para que podamos cuantificarlo, desde el intervalo que media entre latido y latido de nuestro corazón, pasando por la sucesión del día y de la noche, el flujo y reflujo de las mareas, las fases de la Luna, las estaciones del año, la precesión de los equinoccios, el tiempo de vida las estrellas, la revolución de la Vía Láctea alrededor del centro galáctico... Pare usted de contar.

Son los astrónomos quienes han tomado ese camino. Hoy nos aseguran que el universo inició su

carrera hace 13.700 millones de años. Un año nos resulta familiar; está a punto de terminar uno. Pero un millón de años, sobrepasa nuestra comprensión. Y con muchísima más razón 13.700 millones de años. Alguien diría que es una eternidad. ¿Eternidad? ¡Si no sabemos qué es el tiempo, menos aún, si cabe, qué es la eternidad! (Se atribuye al irrefrenable Woody Allen haber dicho que la eternidad es muy larga, sobre todo hacia el final...)

De lo que sí tenemos, aparentemente, una noción más clara es de la duración. Hay que decirlo, sin embargo, con cautela, pues si la definimos como una sucesión de instantes volvemos a tropezar con dificultades. Un largo camino nos lleva de los antiguos relojes de Sol y de las clepsidras a los modernos cronómetros que dictaminan cuál es el instante en el que el campeón olímpico de los 100 metros cruza la meta. ¿El instante? ¿Cuán divisible es el tiempo? Los antiguos relojes de Sol cantaban apenas las horas, recordándonos lacónica y oportunamente nuestra mortalidad:

Omnes vulnerant, ultima necat

El péndulo supuso una ayuda invaluable en el afán humano de medir el tiempo. A título de ejemplo, el cronómetro marino de Harrison contaba escrupulosamente, a mediados del siglo XVIII, los segundos; y los utilizados hoy en las competiciones deportivas, desembarazados ahora de resortes, ruedecillas y otros elementos mecánicos, dividen el tiempo en intervalos de milésimas de segundo. Un “instante”, por tanto, está acotado por dos tic sucesivos de este instrumento electrónico. Pues bien, ¿cuántos instantes hay en el lapso de una milésima de segundo?

Sin pensarlo demasiado, usted se inclinaría por declarar que hay infinitos instantes entre los tic sucesivos del cronómetro de marras. No andaría demasiado descarriado en su apreciación: aunque cueste creerlo, en el moderno teléfono celular que emplea usted a tiempo y a destiempo, sus micros-

cópicos circuitos electrónicos dividen cada milésima de segundo en un millón de lapsos individuales. Nos encontramos en el ámbito de los nanosegundos, esto es, en el de las milésimas de millonésimas de segundo. Hay que reconocer que si bien los físicos no nos aclaran qué es el tiempo, han logrado medirlo con exquisita precisión. Utilizando las técnicas basadas en la física del estado sólido se atreven a ir aún más allá: se han posesionado ya del reino de los picosegundos: el de las millonésimas de millonésimas de segundo...

¿Dónde ubicamos finalmente un instante? Si el tiempo fuese infinitamente divisible, en ningún “lugar”. Pero, a lo que parece, así como el espacio y la energía tienen una estructura granular, ocurre otro tanto con el tiempo: no podemos dividirlo *ad infinitum*. La antigua convicción englobada en el principio *natura non facit saltus* también resulta superada en la dimensión temporal. El tiempo, si las elucubraciones de los físicos resultasen ciertas, avanzaría dando “saltitos”.

Dejando de lado por un momento el tiempo, podemos limitar a los efectos de nuestras reflexiones la estructura granular de la materia al nivel atómico. Hagamos, pues, honor a Demócrito y acojámonos a sus átomos indivisibles. Él no pudo saberlo, pero la ciencia nos dice al oído que cada uno de nosotros estamos formados por unos 1.000.000.000.000.000.000.000.000 átomos, esto es, por 10 elevado a la potencia 27 átomos. También nos dice qué edad aproximada tienen: los de hidrógeno, por ejemplo, nacidos instantes después del momento primigenio del Big Bang, han “vivido” ya unos 100.000.000.000.000.000 segundos, esto es, aproximadamente 10 elevado a la potencia 17 segundos.

La ciencia dura y pura nos dice todo eso. Al mismo tiempo, no pocos científicos nos informan con insistencia que somos sólo eso: un insignificante grumo de materia, amasado por el caos, la ciega necesidad y el interminable fluir de los eones. Claro, apuntalan con numerosos detalles derivados de la ciencia pura y dura esta terrible declaración, pero a poco que se les escuche atentamente, des-

cubre uno que sus razonamientos distan mucho de estar rigurosamente apegados a los estrictos límites de la metodología científica. El mensaje final que nos presentan sí es, en cambio, inequívoco. Por razones bien distintas de las que pudieron mover a un cardenal a pedir que sobre su lápida se grabasen las palabras

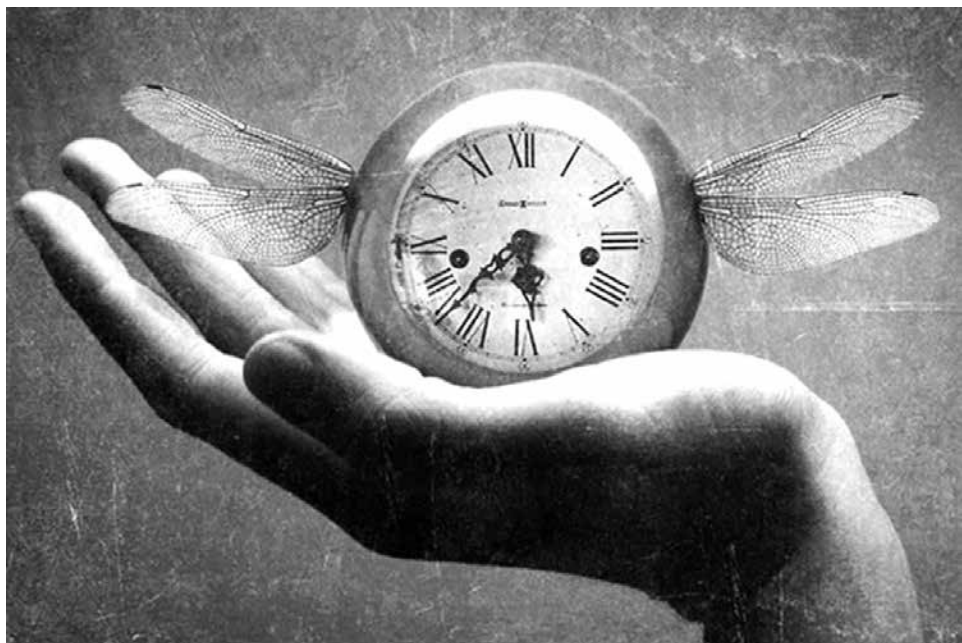
Pulvis, Cinis, Nihil,

estos hombres las hacen suyas literalmente: en su opinión somos sólo eso: polvo y cenizas, en definitiva, nada.

Volvamos un minuto a la ciencia pura y dura. Suponga que conociese usted la posición espacial precisa y la identidad de cada uno de los átomos de su cuerpo y que se propusiese construir con esta información una réplica del mismo a partir de unos apropiados montones de átomos dispuestos a su alcance en el suelo: aquí un montón de átomos de carbono, ahí uno de átomos de oxígeno, otro al lado, de átomos de hierro, *et cetera*. Suponga, adicionalmente, que usted fuese capaz de colocar en sus coordenadas precisas estos átomos, tomándolos uno tras otro del suelo, a un ritmo prodigioso, a uno realmente sobrehumano, por ejemplo a razón de un millón de átomos cada segundo. ¡Un millón cada segundo! Poco a poco iría usted viendo crecer una réplica de su persona. ¿La vería? Si divide el número de sus átomos entre el número de segundos que han transcurrido desde el Big Bang hasta el presente, descubrirá que debería haber realizado no un millón de operaciones por segundo, sino mil millones de ellas -¡desde el comienzo mismo del universo!- para que apareciese finalmente ante sus ojos su réplica.

De paso, no sería cabalmente una réplica, sería más bien una estatua. Sería un montón inanimado de átomos. Peor, estaría usted viendo su propio cadáver. Esta vez sí, polvo y cenizas solamente. Por ningún lado, en esa operación imaginaria de rehacerlo a partir de sus átomos se produciría el milagro portentoso de la aparición de la vida. Y menos

aún el de la creación de su alma humana. Simple y llanamente, la mera agregación de átomos no da para ello. La pretensión de que la ciencia ha explicado finalmente el misterio del hombre es poco menos que infantil.



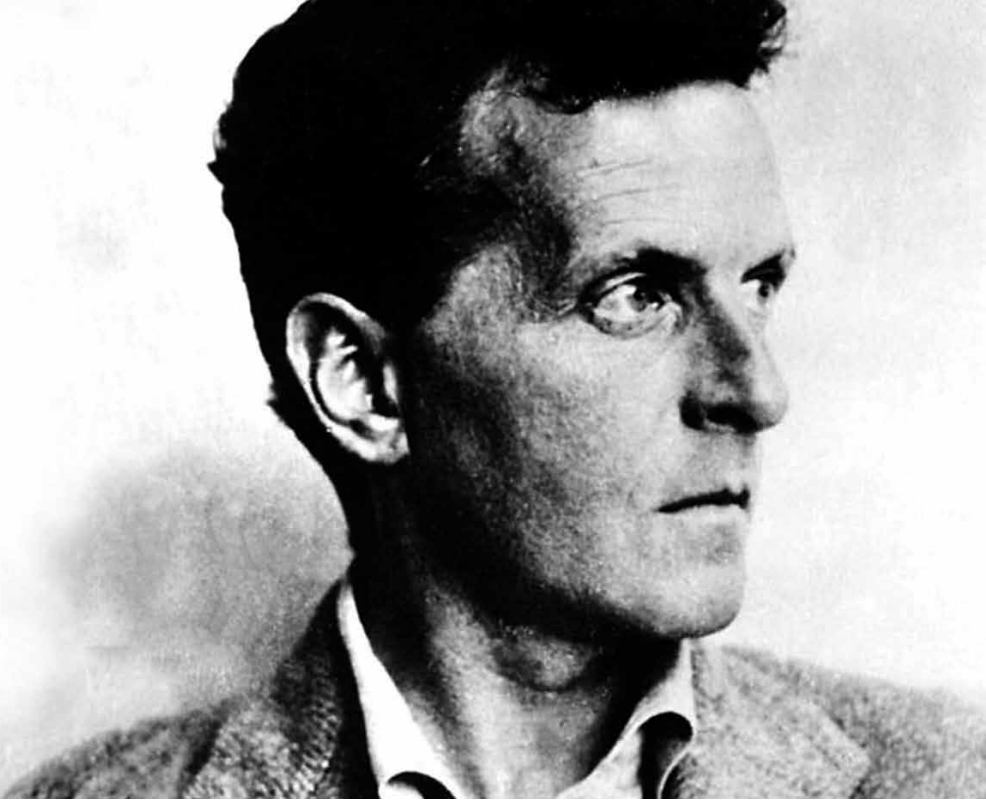
La ciencia dura y pura, asumida sin prejuicios y sin agendas ocultas, invita a una reflexión filosófica sobre el misterio de la existencia. Una reflexión que desde luego exige tiempo, mucho tiempo. Más del que resta, por cierto, antes que las campanadas del reloj y el estruendo de los fuegos de artificio pongan punto final a este escrito. En la vertiente filosófica del tema, el lector interesado puede acudir con provecho al reciente libro de Thomas Nagel, “Mind and Cosmos”, y acompañar a su autor en la constatación de lo que él califica como el fracaso de las neurociencias en su intento de explicar el fenómeno de la conciencia. Al término de su obra se nos hace patente que Nagel intuye lúcidamente que hay un sentido teleológico en la evolución del universo. Si el tiempo no avanzase irreversiblemente en un solo sentido, Aristóteles (o Proclo, o Tomás de Aquino) habría tenido la oportunidad de citar con aprobación en su célebre *Liber de Causis* a este filósofo estadounidense.

En la vertiente puramente biológica, el lector no debe dejar de adentrarse en el libro “The Edge of Evolution” de Michael J. Behe, que lleva por subtítulo “The Search for the Limits of Darwinism”. Hace diez años este científico publicó una obra que suscitó entonces bastantes reparos: “Darwin’s Black Box”. Uno de los que le salió al paso fue el biólogo evolucionista Kenneth Miller, de Brown University. Católico confeso, Miller le criticó entonces haber acudido a lo que se conoce como la “design hypothesis”, según la cual la evolución biológica no es producto del mero azar, sino que discurre con apego a un diseño preconcebido.

En su nueva obra Behe concede a la evolución darwiniana un papel determinante en la fijación de la estructura actual del árbol de la vida, pero limitándola, en el ordenamiento taxonómico, hasta el nivel de las clases o quizá de los órdenes. Más allá, en las raíces mismas de la vida, esto es, en la fijación del mensaje genético englobado en la molécula del ADN, Behe está persuadido de que las cosas son muy distintas. La evidencia aportada en esta última década por la ciencia pura y dura de la biología molecular le lleva a afirmar que resulta obligado acudir a la “design hypothesis”.

La argumentación de Behe, basada en el estudio exhaustivo de la malaria y de los fracasos con los que la ciencia médica se ha visto confrontada en su lucha contra el *Plasmodium falciparum* que la causa, desemboca en una conclusión cuantitativa sorprendente: no ha habido suficiente tiempo en toda la larga historia del universo para que se pueda atribuir al mero azar lo que la ciencia pura y dura observa asombrada.

En suma, falta tiempo.



Ludwig Wittgenstein

Lógica, lenguaje y mundo

En 1921 el filósofo, matemático, lingüista y lógico austriaco Ludwig Wittgenstein, causaría un torbellino en la filosofía del siglo XX con sus teorías sobre el lenguaje, que aún hoy mantienen su vigencia como punto de partida para emprender enfoques sobre nuestra herramienta fundamental de comunicación

- *La filosofía no es una doctrina, sino una actividad*
- *El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos*
- *Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje está de vacaciones*
- *De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.*

Pablo Leizaola

La noticia de la separación del Papa Benedicto XVI de su cargo, fue uno de esos acontecimientos que de inmediato le dio la vuelta al mundo, para convertirse en el hecho político-religioso del momento, y ser por tanto objeto de todo tipo de análisis y comentarios.

Para un hombre o mujer contemporáneos, la circulación de información en tales términos de inmediatez, constituye una situación tan normal como tomar una fotografía con su teléfono celular en cualquier país de América, y en el mismo instante despacharla vía Internet desde el propio aparato, para que de inmediato la reciba un familiar o amigo en Australia o cualquier rincón de Asia o Europa.

Pero esta inmediatez informativa al alcance de sociedades enteras e individuos, también es capaz de impactar a una sociedad de manera determinante a través del lenguaje, potenciando el efecto de una frase pronunciada por un individuo en medio de un gran conflicto y en momentos de máxima atención mediática global, como el famoso “por ahora” de Hugo Chávez al momento de rendirse como jefe de la fallida rebelión militar de 1992.

Cuando esta eficiencia en la circulación de información ha sido manejada interesadamente por grupos o factores de poder político o económico, mediante la formulación de proposiciones y enunciados engañosos para amplios conglomerados humanos, tales manejos han devenido en detonantes para propiciar estallidos sociales de grandes dimensiones, como los ocurridos en Caracas y varias ciudades de Venezuela en el año 1989, conocidos como el “caracazo”.

Son ejemplos que trazan claros rasgos de la sociedad en que vivimos, donde los canales disponibles para facilitar la comunicación entre los seres humanos han logrado alcances y eficiencia que hace apenas unos cuantos años permanecían en el terreno de la ciencia-ficción. Pero tales portentos tecnológicos sin embargo, no han atenuado inquietudes muy antiguas y legítimas sobre la capacidad innata de los hombres para comunicarse entre ellos, compenetrada con su esencia humana. Es un asunto del que se han ocupado y se ocupan disciplinas como la sociología, la comunicología, la psicología social, e incluso la filosofía.

Pensamiento con vigencia permanente

Ludwig Wittgenstein, filósofo, matemático, lingüista y lógico austríaco, posteriormente nacionalizado británico (1889- 1951), desarrollaría medulares razonamientos sobre el lenguaje que aún hoy mantienen su vigencia como punto de partida para emprender enfoques sobre nuestra herramienta fundamental de comunicación¹

Este pensador publicaría en 1921 la obra *Tractatus logico-philosophicus*² donde establece una relación entre la lógica, el lenguaje y el mundo. Según su razonamiento, el mundo sólo es accesible para nosotros a través del filtro del lenguaje. Pretendía de esta forma esclarecer en un principio dos cuestiones: ¿en qué relación está el lenguaje con el mundo? Y: ¿cómo debe ser un lenguaje lógicamente correcto y cuánto puede rendir?

Una vez obtenida respuesta a esas preguntas, queda delimitado el ámbito de lo “decible”, el ámbito en el que son posibles los enunciados con “sentido”, enunciados, por lo tanto, que pueden ser verdaderos o falsos. Se puede ver también la obra de Wittgenstein como un intento de describir el uso con sentido del lenguaje, o sea, lo que puede ser “dicho”.

denominado «movimiento analítico», filosofía de carácter empirista y rebelde a la metafísica, con antecedentes en la obra y “tutoría” de Bertrand Russell. Para estos filósofos analíticos la ciencia es el único conocimiento comprobable y racional del ser humano. El oficio del filósofo lo entienden como una clasificación del lenguaje mediante el cual se muestran los límites y sus sinsentidos. Los problemas metafísicos, simplemente no tienen solución. Para esta corriente analista, los enunciados que no puedan ser observados no tienen valor para entender la realidad; por tanto, se aprecia en ellos la tendencia empirista influida por David Hume, que rechaza el pensamiento contemplativo más allá de los hechos, primando el discernimiento científico sobre cualquier otro tipo de conocimiento. De tal manera, que el estudio y análisis del lenguaje constituye el objetivo primordial de la filosofía. La tarea del filósofo es preguntarse que con exactitud queremos decir, probar si tiene contenido empírico, para así solucionar el problema filosófico. El movimiento analítico presenta una tendencia conocida como el “atomismo lógico” representada en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein con la fuerte influencia de Russell. La segunda corriente se le denomina el “neopositivismo” o “positivismo lógico” formada por un grupo de científicos y filósofos que congeniaron en el llamado “Círculo de Viena”, sus preocupaciones se apoyaron en los postulados del atomismo lógico. A partir de la publicación *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein se da inicio a la “Filosofía del lenguaje ordinario”, una nueva orientación analítica con tendencias en las Escuelas de Cambridge y Oxford.

1 Johann Fischl (2002: 387). *La filosofía de Wittgenstein hay que encuadrarla dentro del*

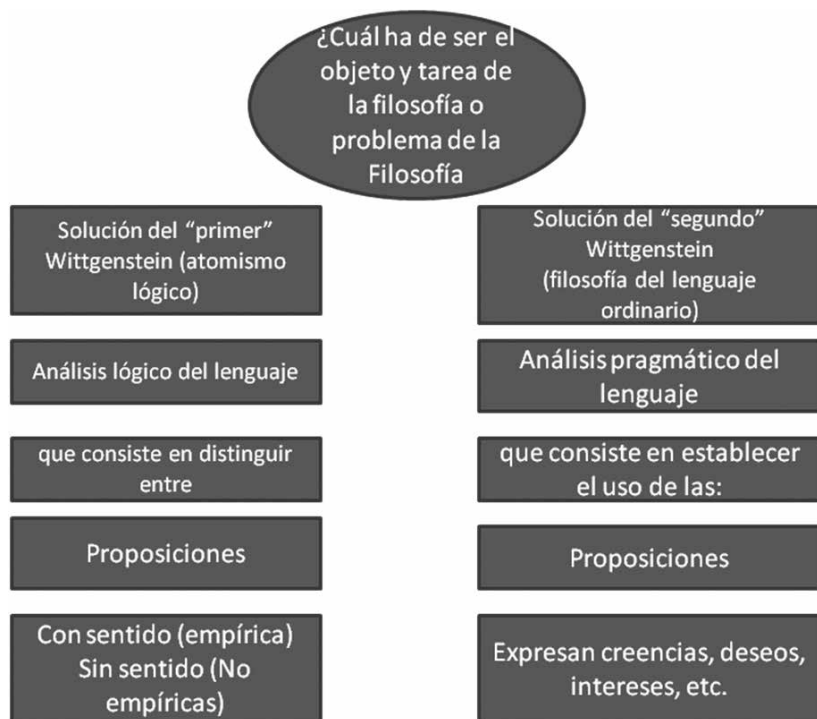
2 Wittgenstein, Ludwig (2010)

Este autor desarrolló una filosofía en dos niveles: en el nivel inferior ubica lo decible, los límites del conocimiento racional, lo que podemos describir con la ayuda del lenguaje. Se refiere al lenguaje que se compone de frases, de proposiciones, las cuales pueden ser verdaderas o falsas. Es ese ámbito al que Wittgenstein llama “mundo» y que también demarca el territorio de la ciencia. En el nivel superior, por el contrario, se trata de cuestiones éticas y metafísicas.

Para él, lenguaje y mundo están íntimamente enlazados. Es el lenguaje el que traza los límites de nuestra experiencia del mundo, el que nos hace visible el mundo. Y luego define el mundo como la totalidad de los hechos, no de las cosas.

Wittgenstein plantea cinco tesis. “1. El mundo es todo lo que acaece. 2. Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los estados de cosas. 3. La figura lógica de los hechos es un pensamiento. 4. El pensamiento es la proposición con significado. 5. La proposición es un valor de verdad de la proposición elemental. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma.)”.

Explica que un hecho es lo que se afirma en una frase o proposición verdadera. Cuando afirmamos algo cuya verdad aún no se ha demostrado, hablamos de un hecho atómico o de un estado de cosas. El enunciado: “El árbol delante de mi ventana está sin hojas”, describe un estado de cosas, es decir, la ausencia de hojas en el árbol que está frente a mi ventana. Cuando ese estado de cosas se ha revelado como verdadero, es decir, cuando el árbol, efectivamente, no tiene hojas, el estado de cosas o hecho atómico pasa a ser un hecho. El mundo de Wittgenstein es la totalidad de los hechos descritos en proposiciones verdaderas.



Ayllón Jose; Izquierdo, Marcial; Diaz, Carlos (2004:366)

Imágenes de la realidad

La relación entre lenguaje y mundo es designada por Wittgenstein con los conceptos de «imagen» o «reproducción». Una frase, una proposición es, según él una «imagen de la realidad». Las proposiciones “reproducen” estados de cosas³.

La «teoría de las imágenes» del lenguaje causó un torbellino en la filosofía del siglo XX. Promovió esfuerzos por dibujar cada vez con mayor precisión el carácter gráfico del lenguaje, es decir, para desarrollar normas lingüísticas y lenguajes artificiales

3 STANGROOM, Jeremy (2008:46) A grandes rasgos, su argumento era que la estructura lógica del lenguaje refleja la estructura de la realidad. Por tanto, una proposición simple identifica un posible estado de cosas del mundo. Que la proposición sea verdadera o falsa depende de si el estado de cosas se da en la realidad. Wittgenstein argumentaba que las afirmaciones que finalmente no se podían reducir a esta forma simple eran absurdas. Esto incluía prácticamente todo lo que pasaba por filosofía; y de hecho, según Wittgenstein, incluso aquellas afirmaciones del Tractatus. El trabajo de la filosofía es, entonces, garantizar que no nos confundimos sobre que afirmaciones tienen sentido y cuáles no.



con los cuales pudieran ilustrarse de un modo más preciso e inequívoco las posibilidades de expresión verbal. Para ello, el propio Wittgenstein desarrolló la herramienta de la “lógica de los enunciados”, es decir de una lógica que se ocupa de la verdad o la falsedad de las proposiciones.

Del mismo modo que a través del lenguaje se muestran los límites del mundo, en opinión de Wittgenstein los límites del lenguaje se muestran a través de la lógica. La lógica proporciona la estructura, la red con la cual el lenguaje y el mundo quedan asociados. Wittgenstein veía en el estudio del lenguaje sobre esa estructura lógica que le servía de base como la verdadera misión de la filosofía. Con ello, la filosofía pasa a ser, en esencia, análisis lingüístico.

Para el filósofo austríaco el lenguaje está compuesto de un corpus de proposiciones complejas que pueden reducirse a frases más simples, “proposiciones elementales” a las que Wittgenstein les atribuyó los símbolos “p” o “q” y, las calificó como una conexión de “nombres”. El nombre es algo así como el signo verbal más simple, al que corresponde un objeto en el nivel del mundo. La misión de la filosofía como crítica del lenguaje consiste en reducir todas las frases a sus componentes originales, las proposiciones elementales y asignarles objetos a los nombres que ahí aparecen. Con ello el lenguaje se reduce a un lenguaje puramente “descriptivo”.

Cuando, a través de este método, se analiza si se trata de una proposición descriptiva “con sentido” e incluso de una proposición verdadera, se puede comprobar el potencial de verdad o la verdad de proposiciones complejas. Son funciones de verdad de proposiciones elementales, es decir, su verdad o falsedad depende de la verdad o la falsedad de las proposiciones elementales que las componen. Wittgenstein inventó para ese fin las llamadas «tablas de verdad», en las que se describe bajo qué circunstancias las conexiones entre proposiciones elementales son verdaderas o falsas.

Tomemos, por ejemplo, la simple conexión “p” y “q”. Se trata, en este caso, de un vínculo creado por medio de una “y”, una yuxtaposición de proposiciones elementales, como por ejemplo: “Llueve y la autovía está cerrada”. Esta conexión es sólo verdadera bajo una determinada condición: si “p” es verdadera (es decir, si realmente está lloviendo) y si, al mismo tiempo, “q” también es verdadera (es decir, si también es cierto que la autovía está cerrada). En todos los demás casos posibles es falsa: falsa sería la proposición si, en primer lugar, está lloviendo pero la autovía está abierta al tráfico; en segundo lugar, si la autovía está efectivamente cerrada, pero no está lloviendo; y en tercer lugar, si cada una de las dos frases parciales afirma algo falso. En los valores de verdad aparece aquí, por lo tanto, tres veces la “F” (de falso) y en una ocasión la “V” (de verdadero). En el *Tractatus*... ésta es sólo una entre muchas “funciones de verdad” y es resumida allí con la fórmula: $(VF\ F\ F)\ (p,q)$.

Con la afirmación: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)”, Wittgenstein identifica el mundo con el mundo comprobable a través de las ciencias. El lenguaje fuera de ese ámbito, por el contrario, no “dice” nada⁴

4 PAPINEAU, David (2004:59) Entender una frase es saber qué hecho tiene que ser cierto para que esa frase sea verdad. Wittgenstein infiere de lo anterior que las frases sólo pueden representar hechos contingentes, hechos que podrían ser falsos. Esto no significa que haya verdades necesarias, tan sólo que estas no pueden ser expresadas con el lenguaje.

La conclusión de Wittgenstein en la primera parte del *Tractatus...*, que se ocupa de la relación entre la lógica, lenguaje y el mundo, queda resumida en lo siguiente: lo que podemos decir con un sentido y científicamente acerca del mundo ha de permanecer dentro de los límites de un lenguaje normado por la lógica. Dentro del mundo, en el espacio de lo “decible”, no hay problemas no resueltos. En ese sentido Wittgenstein dice: “Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay enigma. Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder”. Todo lo demás no forma parte del mundo y por lo tanto no se puede decir. Cuando la filosofía lo hace, por ejemplo, cuando plantea teorías sobre “Dios”, sobre el “ser” o sobre el “bien”, se hace culpable de un abuso del lenguaje. Por eso la última y célebre proposición del *Tractatus...* es consecuente con esto: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

El *Tractatus...* le pone a la filosofía un ropaje espartano, severo y ascético: le exige dar cuenta de cada frase empleada y cada concepto empleado. Con ella comienza la crítica del lenguaje a formar parte de uno de los temas más importantes de la filosofía del siglo XX⁵

La filosofía del lenguaje se convirtió en el siglo XX, gracias a Wittgenstein, en una disciplina fundamental de la filosofía. Vemos, pues, cómo a partir de entonces la llamada filosofía analítica de Wittgenstein asumió la exigencia de esclarecer o eliminar las ambigüedades y los elementos poco claros del lenguaje.

Punto de partida permanente

Las investigaciones que sobre el lenguaje desa-

rollara el filósofo Ludwig Wittgenstein, durante las primeras décadas del siglo XX, han mantenido a través del tiempo, su valor como válido punto de partida para desarrollar enfoques sobre el valor del lenguaje para el hombre y su circunstancia social, en cada una de las etapas que han transcurrido. Aun cuando en sus “Investigaciones” demostró que el *Tractatus...* se había malinterpretado. El lenguaje, no es un sistema determinado que puede concretarse en términos lógicos precisos. Es por el contrario una práctica ágil, que puede utilizarse en un número ilimitado de contextos para una variedad de propósitos diferentes.

En cada una de esas etapas han sido diferentes los equipamientos y recursos materiales con los que han contado los seres humanos para comunicarse. La tecnología (redes sociales) ha marcado diferencias y ha creado condiciones para que la información circule con mayor rapidez, eficacia e independencia del tiempo y la distancia, pero la esencia humana del problema se mantiene allí, cada vez más compleja y ávida del auxilio de disciplinas como la lógica y la filosofía en busca de explicaciones y formas de comprenderlo. En cuanto a la lógica, para Wittgenstein las reglas de la lógica no son hechos sino principios generales que dictan la estructura de los hechos y, el relación a las verdades éticas sugiere que también pueden entrar en la categoría de verdades necesarias que “gravitan el cambiante mundo de los hechos”.

En pleno siglo XXI, el *Tractatus logico-philosophicus*, escrito en 1921 por Wittgenstein, se mantiene como un legado del conocimiento para cumplir ese rol.

5 STANGROOM, Jeremy (2008:47) Wittgenstein volvió a la filosofía cuando sospecho que había cometido algunos errores en sus primeras obras. En sus últimos trabajos llega a la conclusión de que el lenguaje está relacionado íntegramente con los contextos en los que se usa. Afirmó que las palabras adquieren significado a través de las reglas que regulan su uso y que los diferentes “juegos del lenguaje” están gobernados por diferentes reglas.

Bibliografía

- AYLÓM, José R.; IZQUIERO, Marcial; DIAZ, Carlos. (2005:366) *Historia de la Filosofía*. Editorial Ariel. Barcelona.
- COPLESTON, Frederick. (2011) *Historia de la Filosofía*. Editorial Planeta. Barcelona.
- FERRATER MORA, José. (1997) *DICCIONARIO DE FILOSOFÍA DE BOLSILLO*. Alianza Editorial. Madrid.
- FISCHL, Johann. *Manual de Historia de la Filosofía*. (2002). Herder. Barcelona. *Filosofía, Mundo Mente y Cuerpo, Conocimiento fe, Ética y estética, Sociedad*. BLUME. Barcelona
- REALE, Giovanni y ANTISERI Dario (2010) *Historia de la Filosofía*. Editorial HERDER. Barcelona. T. 2. Cap. XXIV, p. 309-320
- STANGROOM, Jeremy (2008) *Filosofía*. Ediciones Oniro, S.A. Singapur
- WITTGENSTEIN, Ludwig: 1889-1951 (1973) *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza. Madrid
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1998) <Los> *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos. Madrid.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2010) *Tractatus logico-philosophicus*. (Traducción de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez). Alianza Editorial. Madrid.
- ZIMMER, Robert (2012) *Las obras esenciales de la Filosofía*. Editorial Planeta S.A. Barcelona. p. 207-223

(Aproximación a la autorrealización del hombre)

Desde la óptica de Martin Heidegger
(1889-1976)



Los retos existenciales del hombre contemporáneo

El filósofo alemán desarrolla sus teorías a partir de la vida cotidiana y normal del hombre, a diferencia de otros grandes filósofos, que lo hacían bajo la concepción de un ser invariable, en ideas, principios y categorías

Tal vez nunca como en estos tiempos, la vida del ser humano se desenvuelve rodeada y determinada por circunstancias ajenas a su esencia misma, capaces de sumirlo en severos conflictos existenciales.

Si bien la cotidianidad en las sociedades modernas predominantemente urbanas, se abre como una oferta infinita de prebendas y comodidades, no siempre ese mundo está al alcance de todos, y aún quienes a plenitud tienen acceso a él, no están exentos de incertidumbres y angustias, inducidas por conflictos de toda naturaleza, generadores de serias perturbaciones emocionales.

Y es que frente a una avasallante y masiva oferta de bienes y comodidades que la vida moderna provee y que la comunicación masiva se encarga de promover y convertir en necesidades, la respuesta es el impulso irrefrenable a obtener lo ofertado, que termina convertido en valor fundamental y conformador de hábitos y modos de vida.

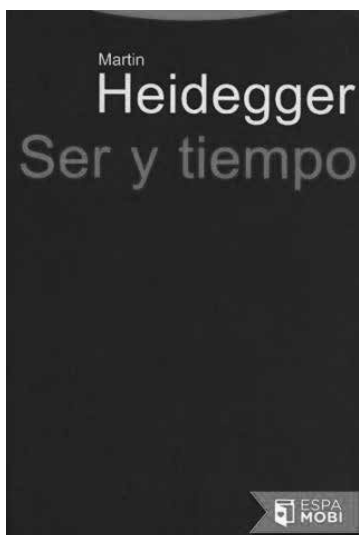
Se trata de impulsos tan poderosos, que satisfechos o no, terminan por moldear conductas, comportamientos, formas de vida, con una pesada carga de conflictos, carencias y dudas existenciales, agravados en sociedades como la venezolana, por condiciones de vida material cargadas de perturbaciones políticas, sociales y económicas.

Alfredo Rodríguez Iranzo



No en vano, en las ciudades de hoy son cada vez más numerosos y concurridos, los espacios abiertos y cerrados utilizados por grupos de personas, para la práctica de las más variadas disciplinas, orientadas a la meditación y el encuentro del individuo consigo mismo. Otro tanto ocurre en cuanto a la literatura llamada de “autoayuda”, cada vez más prolífica y exitosa, al igual que los espacios con similares características en plantas de televisión y revistas de grandes tirajes.

Todas estas manifestaciones, constituyen un reflejo de la búsqueda del hombre contemporáneo de mecanismos para encontrarse consigo mismo; del deseo de escapar de alguna manera, de los conflictos y angustias en los que permanece sumido como producto de sus agobiantes circunstancias existenciales.



El Ser y el tiempo de Heidegger

Sin duda que en cada época de su tránsito existencial, los hombres han enfrentado particulares circunstancias y conflictos, que en su momento han motivado la reflexión de grandes pensadores, cuya obra en muchos casos ha perdurado en el tiempo, como alimento inagotable para analizar los conflictos, incertidumbres y angustias, propios de un mundo en permanente cambio y evolución.

Martin Heidegger(1) es uno de esos pensadores, que como filósofo convierte en su objeto de estudio la vida cotidiana y normal del hombre. Una concepción que es vinculada al tiempo, y por tanto a la noción de cambio, lo que implicaba una base completamente nueva frente a otros grandes filósofos, que habían buscado siempre las bases de la realidad de ese mundo en un ser invariable, en ideas, principios y categorías.

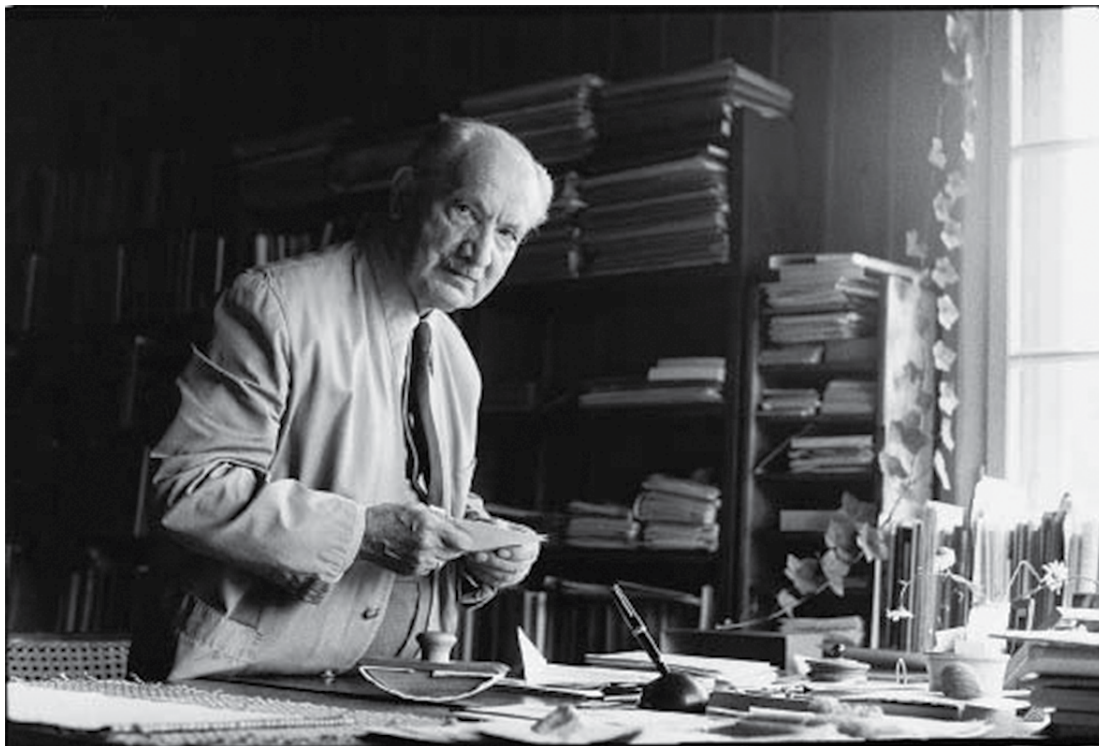
En 1927 publica la obra *Ser y Tiempo* (2) en la que no ocupaban su centro de reflexión, categorías, principios ni leyes. Se ocupaba más bien de temas como la *angustia*, la *preocupación* o la *muerte*, temas que habían desaparecido hacía mucho tiempo de la filosofía académica. Lo primero que les llegó a los lectores fue la insistente exhortación a desligarse de una vida cotidiana irreflexiva y a moldear la propia existencia de un modo consciente y lúcido. Era un llamado filosófico de cuatrocientas páginas a la autorrealización.

El filósofo alemán pretende recorrer un camino nuevo. No quiere buscar el ser «detrás» de las cosas o «fuera» de las cosas, sino en una determinada realización de la vida, en la manera en que el hombre moldea su existencia. Según Heidegger, a partir del «ser» (del *Dasein*) debe elucidarse el «sentido del ser» en su totalidad.

Resume las relaciones básicas de la vida humana con el concepto de «ser en el mundo». De ese concepto forman parte, por ejemplo, las relaciones del hombre con las cosas y, por otra parte, las relaciones del hombre con otros hombres. El hombre se encuentra siempre en una «situación» frente a las cosas y los demás hombres. Si queremos comprender lo esencial de los hombres debemos liberar la mirada para ver esas situaciones básicas del hombre.

(1) Es una de las figuras protagónicas de la filosofía contemporánea: influyó en toda la filosofía del existencialismo del siglo XX. Nace en Messkirch, Alemania, el 26 de septiembre de 1889 y muere en Friburgo de Brisgovia, Baden-Wurtemberg, Alemania el 26 de mayo de 1976.

(2) Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Madrid. Trota. 2003.



Bajo el dominio del espíritu de la época y del gusto masivo

Para Heidegger el hecho de que el hombre no viva nunca solo, determina que sea un “ser-con” que ha adoptado en la vida cotidiana una forma muy determinada, la de la adaptación y la conformidad. En lugar de dar una determinada orientación a nuestra vida en la confrontación con otros, lo que hacemos es no llamar la atención, y nos esforzamos, por lo tanto, en ser como los otros. Entregamos la responsabilidad por nuestra vida a una instancia curiosa y sin rostro, neutral: ya sea el espíritu de la época, el gusto masivo o la moral.

Esto hacía de Heidegger un enemigo de las formas de vida modernas, del mundo urbano y pluralista como el que se había formado, sobre todo, en las grandes ciudades. Su rechazo atañía tanto a la democracia como forma de vida política y a la opinión pública impregnada por los medios de comunicación, con sus noticias de vida corta y sus modas, contenidos informativos éstos, a los que ubicaba en las categorías de «habladuría» y «curiosidad», por tratarse según él, de una comunicación

superficial que más bien impide el entendimiento entre los hombres en lugar de fomentarlo.

Según Heidegger, el hombre, a través de las formas de la comunicación cotidiana, y en especial a través de la tentación del mundo moderno de la comunicación y de los medios, está en constante peligro de ser distraído de sí mismo, de «caer» y ser «arrojado» de sí mismo. La Modernidad era para Heidegger un lugar de la vida «impropia».

Los caminos para la autorrealización

Frente a estas perversiones o impropiedades de la vida moderna, Heidegger reflexiona sobre la autorrealización como una vía para que los hombres puedan superar los factores adversos que perturban su existencia.

Esta autorrealización humana que en Heidegger se llama autorrealización de lo «propio», del «ser» o de la «existencia», no sólo es un adiós al anonimato, a la superficialidad y a las convenciones, sino algo, sobre todo, que va acompañado de

la conciencia de la finitud de la vida, por una constante conciencia del tiempo.

Pasa por el estado esencial de la angustia, por la aceptación de la muerte como horizonte de la vida, por el «llamado de la conciencia», y llega hasta la «determinación» con la que el hombre toma las riendas de su existencia.

Este despertar del hombre hacia la conciencia de la libertad va acompañado de la percepción de la propia mortalidad. Cuando Heidegger dice que la vida es una «carrera preliminar» para la muerte, no se refiere solamente al hecho banal de que al final de nuestra vida esté la muerte. El tiempo no es para Heidegger un espacio que recorremos, sino algo que está en nosotros, que atraviesa como un hilo conductor todo concepto de nosotros mismos, nuestra «visión de la vida». El tiempo es algo que el hombre mismo realiza.

En la medida en que cobramos conciencia de nuestra mortalidad, aceptamos el tiempo de manera consciente en nuestro concepto de nosotros mismos. La vida humana, el ser-ahí, es el «ser para la muerte», en el sentido de que con el conocimiento de sus límites se eleva también la intensidad de la vida y la urgencia de un proyecto vital propio.

El hombre no cobra conciencia de dicha urgencia poco a poco, sino en un llamado, en una exhortación que casi se hace a sí mismo. Heidegger emplea aquí términos como «conciencia» y «culpa», pero las despoja de su significado tradicional, de carácter moral y religioso. Como «llamado de la conciencia» el filósofo califica ese despertar de la forma de vida convencional del uno. Con «culpa» Heidegger se refiere a la conciencia de tener que hacer algo con uno mismo, de «deber» algo a las propias posibilidades existenciales.

El hombre ha sido arrojado a la existencia (Dasein). La llamada de la conciencia, que le recuerda su «culpa», su «deuda», lo lleva, sin embargo, a no mantener una actitud pasiva, sino a responder al desafío de la existencia con un proyecto propio, es decir, convertir el ser-ahí en existencia. En la acep-

tación de ese desafío reside la «determinación». En el lenguaje tan singular de Heidegger esta palabra significa «hacerse un llamado sobre su deuda consigo mismo». Según Heidegger, el hombre debe posicionarse: sólo puede llevar una relación con el ser, una existencia independiente, cuando vive con la conciencia del tiempo, con la conciencia de su pasado, llevando las riendas del presente y con la mirada puesta en sus posibilidades en el futuro. Quien se somete a la dictadura del uno, olvida su pasado y se pierde en los «cuidados» cotidianos.

Encontrarse consigo mismo

Esa toma de conciencia consigo mismo, es entonces la clave que propone Heidegger al hombre contemporáneo para lograr su autorrealización.

Es un reto de grandes proporciones para un ser cuya cotidianidad transcurre en un mundo, que a través de las condiciones de vida que ofrece, ejerce sobre él una influencia determinante, apuntalada por la acción de medios de comunicación social, concebidos para ejercer sobre los individuos, un efecto moldeador de conductas y comportamientos.

La virtud de los razonamientos de Heidegger, es que se fundamentan en esa relación del hombre con su cotidianidad siempre cambiante, como el tiempo y las circunstancias que la determinan. De allí que constituyan una útil herramienta para ayudar a comprender los retos existenciales del hombre contemporáneo.

Bibliografía

COPLESTON, Frederick (2011) *Historia de la Filosofía*. Editorial ARIEL, Barcelona T: VII.

HEIDEGGER, Martín (1974) *¿Qué es metafísica?* Ediciones Siglo XX. Buenos Aires.

HEIDEGGER, Martín (1971) *<El> Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

HEIDEGGER, Martín (2003) *Ser y tiempo*. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Trota. Madrid.

HONDERICH, Ted Compilador (1999) *Los Filósofos, una introducción a los grandes pensadores de occidente*. Editorial TECNO. Madrid. pp. 301-311

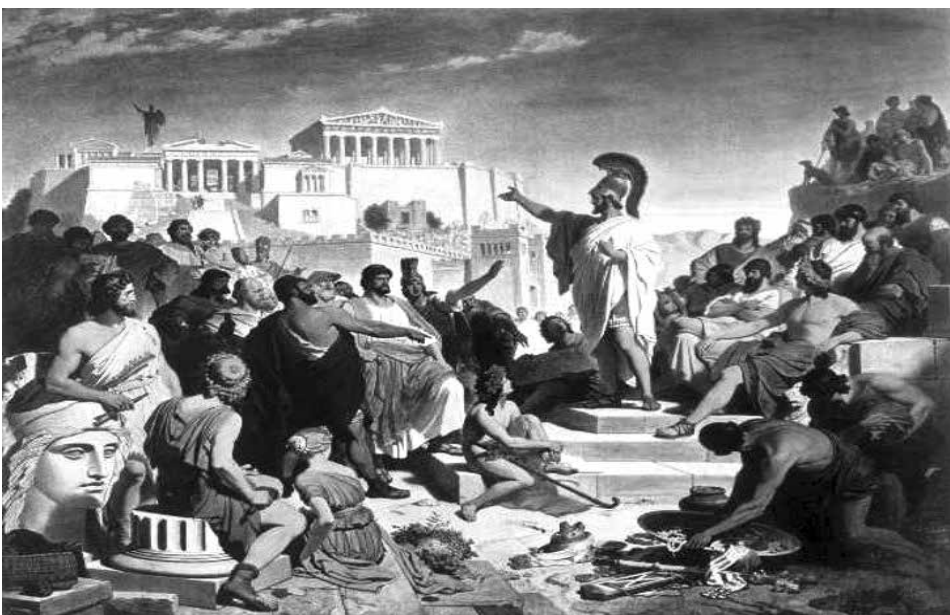
FISCHL, Johann (2002) *Manual de Historia de la Filosofía*. Editorial HERDER. Barcelona. Cap. Filosofía Existencial, pp. 498

MARIAS, Julián (1961) *Historia de la Filosofía*. Manuales de la Revista de Occidente. Madrid. Cap. VI. La filosofía Existencial de Heidegger. P. 417.

REALE, Giovanni y ANTISERI Dario (2010) *Historia de la Filosofía*. Editorial HERDER. Barcelona. T: 2. Cap. XXIX, p. 206

STEIN, Edith (2010) *La Filosofía Existencial de Martín Heidegger*. Editorial TROTTA. Madrid. Cap. Ser y Tiempo.

ZIMMER, Robert (2012) *Las obras esenciales de la filosofía*. Editorial Planeta. Barcelona. p. 225.



Alfredo Rodríguez Iranzo

Democracia...

Un ideal tan cerca de Dios y tan lejos de los hombres

Los propios creadores de esta concepción de la organización social, los grandes pensadores y filósofos griegos, Platón y Aristóteles, terminarían por recurrir a la imaginación, para poder ver semejante ideal plasmado en una fantástica realidad, construida en la Atlántida, una mítica isla que terminaría devorada por las aguas y convertida en un fantasmagórico recuerdo que perduró durante siglos

▼

A los filósofos griegos se les atribuye haber concebido y puesto en práctica la Democracia, esa forma de organización social que aún en nuestros días, se tiene como la más perfecta, porque entre otras virtudes, tiene como valores fundamentales, la equidad, la justicia, la igualdad y los principios éticos.

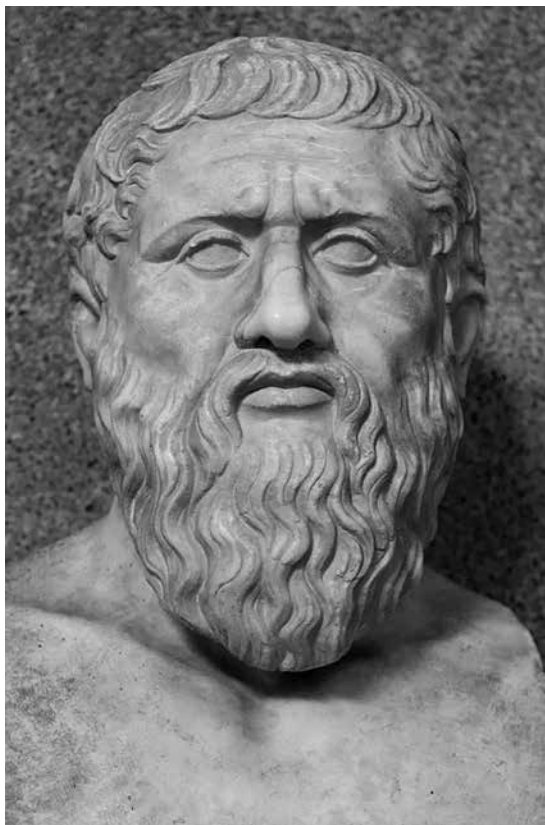
Desafortunadamente, es un concepto que desde su génesis en la antigua Grecia, ha sido objeto de particulares concepciones e interpretaciones, al punto que a través de la historia, en su nombre han terminado por cometerse las peores atrocidades de las que la imperfección humana ha sido capaz.

De hecho Platón, uno de los grandes pensadores y filósofos griegos que junto a su discípulo Aristóteles, dieron forma y sustentación a la concepción democrática de la organización social, descontento con la democracia de su tiempo, recurriría a su proverbial inteligencia, para combinar la reflexión lógica con la imaginación mítica, para concebir utópicos conglomerados sociales en los que la democracia lograría reinar en toda su plenitud, asentados en la Atlántida, una enorme isla habitada por los atlantes, integrantes de un pueblo inquieto, audaz y belicoso.

La imaginación mítica coloca aquel territorio imaginario en manos de los dioses Efesto (deidad

del fuego y la forja) y Atenea (deidad de la guerra, la civilización, la sabiduría, la estrategia, las artes, la justicia y la habilidad), mientras que la reflexión lógica de Platón, da forma y sustentación al funcionamiento y el gobierno en aquel fantástico territorio que sucumbiría sin embargo, al ser devorada la gran isla por las aguas del Atlántico, convirtiendo así la grandeza de la Atlántida, en un espectral recuerdo que perduró durante siglos.

Antes de este prodigioso ensayo de reflexión e imaginación mítica, Platón ya había descrito el gobierno y el régimen político de una ciudad ideal en la República, donde aparece el prototipo de una ciudad soñada que tenía ya mucho de utópica, pues sólo existió en la mente del filósofo. Pero la Atlántida platónica tiene algo más, porque traza un diseño figurativo de esa isla, su cultura y su gente, prodigiosa y perdida.



Platón

El reino de los dioses

En su discurso sobre la génesis de la Atlántida, Platón refiere un reparto de todas las regiones de la tierra entre los dioses, quienes propiciarían rencillas entre ellos, en su intento de adjudicarse lo más conveniente a sus particulares deseos.

Producto de esa conflictiva distribución, los dioses Hefesto y Atenea, por su naturaleza común -su hermana por provenir del mismo padre y porque por amor a la sabiduría y a la ciencia se dedicaban a lo mismo- recibirían ambos la región de la Atlántida como única parcela, apropiada y útil a la virtud y a la inteligencia por naturaleza, donde implantaron hombres buenos, aborígenes, e introdujeron el orden constitucional en su raciocinio.

Según la descripción platónica, aquella región estaba toda cubierta de tierra y era llana en su parte superior, salvo en unos pocos lugares. Los artesanos y los campesinos que labraban los campos de las cercanías, habitaban en el exterior a los pies de sus laderas.

El estamento de los guerreros ocupaba, independiente y aislado, el sitio superior alrededor del templo de Atenea y Hefesto, circundado por una valla como el jardín de una casa. Habitaban la parte norte de la acrópolis, donde habían construido habitaciones comunes y comedores para el invierno y todas las construcciones de ellos y los templos de los dioses que convenía que tuviera la república común, sin oro ni plata-pues no los usaban nunca para nada, sino que buscaban el término medio entre la prepotencia y la pusilanimidad y habitaban en casas ordenadas, en las que ellos y los hijos de sus hijos envejecían y que traspasaban siempre en el mismo estado a otros semejantes- usaban la parte sur, que habían dejado como instalaciones de verano para jardines, gimnasios y lugares de comida en común, con esa finalidad.

En el lugar que ocupa la acrópolis, había una fuente de la que quedaron los pequeños manantiales en círculo cuando los terremotos la cerraron. A todos los de entonces les proporcionaba

una corriente abundante, templada en invierno y en verano.

Con esta configuración habitaban el lugar, guardianes de sus conciudadanos y caudillos de los otros griegos por la voluntad de éstos, y cuidaban que el número de hombres y mujeres, el de los que ya eran capaces de luchar y el de los que todavía no lo eran, permaneciera siempre constante, alrededor de veinte mil.

Con todo lo necesario para la alimentación y la educación, sin que ninguno poseyera nada propio, ya que consideraban que todo era común a todos y no pretendían que debieran recibir de los otros ciudadanos más que la alimentación necesaria, se dedicaron a la práctica de todas las costumbres e instituciones

Puesto que éstos eran así y de una manera semejante gobernaban siempre con justicia su ciudad y el resto de Grecia, en toda Europa y Asia eran famosos por la belleza de los cuerpos y la completa excelencia de las almas y los más renombrados de todos los de aquel tiempo.

Bajo el manto divino de Poseidón

Pero esta fantástica Atlántida, idealizada en la imaginación de Platón, también estuvo bajo el dominio de Poseidón, dios del Mar, y según la mitología griega, «Agitador de la Tierra», de los terremotos.

Poseidón pobló la isla con sus descendientes, nacidos de una mujer mortal con la que engendró y crió cinco generaciones de gemelos varones, y dividió toda la isla de Atlántida en diez partes, y entregó la casa materna y la parte que estaba alrededor, la mayor y mejor, al primogénito de los mayores y lo nombró rey de los otros. A los otros los hizo gobernantes y encargó a cada uno el gobierno de muchos hombres y una región de grandes dimensiones.

La estirpe de Atlas llega a ser numerosa y distinguida. El rey más anciano transmitía siempre al mayor de sus descendientes la monarquía, y la

conservaron a lo largo de muchas generaciones. Poseían tan gran cantidad de riquezas como no tuvo nunca antes una dinastía de reyes, ni es fácil que llegue a tener en el futuro y estaban provistos de todo de lo que era necesario proveerse en la ciudad y en el resto del país.

La isla se organizó en distritos, dotados con hombres útiles para la guerra con su respectivo jefe. La cantidad de hombres era innumerable; todos estaban distribuidos en estos distritos y asignados a jefes según las zonas y las aldeas.

Respecto a la forma de gobierno adoptada, cada uno de los diez reyes que lo ejercían, imperaba sobre los hombres y sobre la mayoría de las leyes en su parte y en su ciudad, y castigaba y mataba a quien quería. El gobierno y la comunidad de los reyes se regían por las disposiciones de Poseidón, tal como se las transmitían la constitución y las leyes escritas por los primeros reyes en una columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el templo de Poseidón, donde se reunían bien cada lustro, bien, de manera alternativa, cada seis años, para honrar igualmente lo par y lo impar.

En las reuniones, deliberaban sobre los asuntos comunes e investigaban si alguno había infringido algo y lo sometían a juicio. Cuando iban a dar el veredicto se daban primero las siguientes garantías unos a otros. Rogaban a Poseidón que tomara la ofrenda sacrificial que le agradara de entre los toros sueltos en su templo y ellos, que eran sólo diez, lo cazaban sin hierro, con maderas y redes. Al que atrapaban lo conducían hacia la columna y lo degollaban encima de ella, haciendo votos por las leyes escritas. En la columna, junto a las leyes, había un juramento que proclamaba grandes maldiciones para los que las desobedecieran.

Había muchas otras leyes especiales acerca de los honores de cada uno de los reyes; lo más importante: no atacarse nunca unos a otros y ayudarse todos en caso de que alguien intentara destruir la estirpe real en alguna de sus ciudades, y tomar en común, como antes, las determinaciones concernientes a la guerra y a otras actividades, bajo la conducción de la estirpe de Atlante. Ningún



Platón y Aristóteles

rey podía matar a ninguno de sus parientes, si no contaba con la aprobación de más de la mitad de los diez.

Durante muchas generaciones, mientras la naturaleza del dios era suficientemente fuerte, obedecían las leyes y estaban bien dispuestos hacia lo divino emparentado con ellos. Poseían pensamientos verdaderos y grandes en todo sentido, ya que aplicaban la suavidad junto con la prudencia a los avatares que siempre ocurren y unos a otros, por lo que, excepto la virtud, despreciaban todo lo demás, tenían en poco las circunstancias presentes y soportaban con facilidad, como una molestia, el peso del oro y de las otras posiciones.

No se equivocaban ni perdían el dominio de sí a causa de la riqueza, sino que, sobrios, reconocían con claridad que todas estas cosas crecen de la amistad unida a la virtud común, pero que con la persecución y la honra de los bienes exteriores, éstos decaen y se destruye la virtud con ellos.

Sobre la base de tal razonamiento y mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes. Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano,

ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar les parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso, y los que no pudieron observar la vida verdadera respecto de la felicidad, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder.

El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia.

Posteriormente, tras un violento terremoto y un diluvio extraordinario, en un día y una noche terribles, se hundió toda a la vez bajo la tierra y la isla de Atlántida desapareció de la misma manera, hundiéndose en el mar. Por ello, aún ahora el océano es allí intransitable e inescrutable, porque lo impide la arcilla que produjo la isla asentada en ese lugar y que se encuentra a muy poca profundidad.

Diálogos: Timeo y Critias



José Alberto Olivar *

▼ La industria de la construcción: motor auxiliar del crecimiento económico durante la dictadura militar (1948-1958)

RESUMEN

Uno de los aspectos característicos del régimen militar que predominó en Venezuela entre 1948 y 1958, fue la franca alianza entre el sector privado dedicado al negocio de la construcción y el Estado. La política de “concreto armado” puesta en práctica durante el período, si bien contribuyó a cimentar el paisaje urbano de Caracas y otras principales ciudades, de igual modo, representó un mecanismo de expansión de las actividades económicas concentradas en el sector del comercio y de los servicios. Desde la segunda mitad del siglo XX venezolano, la construcción privada devino en un importante usufructuario de la renta petrolera.

Palabras clave: Venezuela, industria, construcción, economía

ABSTRACT

One of the characteristic aspects of the military regime that dominated in Venezuela between 1948 and 1958, was the free trade Alliance between the private sector engaged in the business of construction and the State. The “reinforced concrete” policy put into practice during the period, while it helped cement the

* Doctor en Historia (UCAB). Profesor adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Metropolitana. Correo electrónico: jolivar@unimet.edu.ve

cityscape of Caracas and other major cities, in the same way, represented a mechanism for expanding economic activities concentrated in the trade and services sector. Since the second half of the 20th century Venezuelan private construction became an important tenant for life of the oil income.

Keywords: Venezuela, industry, construction, economy

Introito

Por varios lustros el sector privado dedicado a la construcción ejerció poca o ninguna influencia en la economía debido al escaso desarrollo del país, unido a la exigüidad de los recursos fiscales y a la práctica de ejecutar las contadas obras públicas por administración directa del Estado. En ese entonces, el campo de acción de los constructores se limitaba a erigir algunas viviendas y pequeñas edificaciones para uso industrial y comercial, estas actividades no requerían de mayor inversión de capital por lo que predominaba el trabajo manual y el uso de elementales instrumentos de producción. La casi totalidad de los ingenieros egresados de la Universidad Central de Venezuela, prestaban servicios exclusivos en los organismos del Estado, de modo particular en el Ministerio de Obras Públicas (MOP).

Es a partir del desarrollo de la industria petrolera y de la creciente participación del Estado en los beneficios derivados de esta que cobra mayor impulso la construcción de obras públicas y privadas en gran parte del país.

El surgimiento de la construcción privada

Desde finales de los años treinta y durante la segunda mitad de la década de los cuarenta, el sector constructor privado experimentó un sostenido crecimiento en importantes ciudades como Caracas, Valencia, Barquisimeto y Maracaibo. Esta expansión coincidió con la tendencia hacia la concentración de numerosos contingentes de población que paulatinamente iban abandonando

las labores del campo y se trasladaban hacia las ciudades en busca de mejores condiciones de vida.

La demanda de vivienda incentivó la construcción de más inmuebles y dotación de mejores servicios. Así el perímetro espacial de las ciudades que tradicionalmente se reducía a los llamados “cascos centrales”, comenzó a crecer a expensas de la desaparición de las viejas haciendas ubicadas en los alrededores. Un caso emblemático lo constituyó la compra en 1943 de la hacienda Ibarra en Caracas que daría paso a la futura ciudad universitaria.

Otras edificaciones que marcarían su impronta en la definición de los modernos paisajes citadinos lo representarían las nuevas “urbanizaciones”, suerte de complejos arquitectónicos que combinaban en un solo espacio soluciones a los problemas de vivienda, vialidad, agua potable, cloacas y demás servicios públicos. En Caracas el diseño fue ensayado en pequeñas urbanizaciones situadas hacia el este y suroeste de la ciudad, dando paso al mayor proyecto urbanístico conocido como la reurbanización de El Silencio.

En esta obra tuvieron participación varias empresas constructoras privadas, cuestión que abriría a su máxima expresión el camino hacia el establecimiento de un sistema de licitaciones en las obras públicas. La conexión entre el gasto público y el sector privado estimuló el surgimiento de nuevas empresas que agrupaban en un solo propósito a ingenieros y hombres de negocios, así como la inversión de grandes capitales destinados a adquirir equipos y maquinarias modernas.

En poco tiempo el sector comenzó a diversificar sus operaciones dando lugar a empresas especializadas en movimientos de tierra, estructuras de concreto y acero, carreteras, pavimentación, levantamientos topográficos, obras sanitarias, entre otros. Después de una etapa netamente artesanal en sus orígenes la industria de la construcción pasó a ser uno de los renglones más lucrativos del sector privado. Al respecto, María Elena González Deluca destaca el interés de renombradas figuras del gremio de comerciantes por ampliar su radio

de actividades e involucrarse en el atractivo negocio:

La construcción y otras actividades asociadas a la expansión urbana abrieron nuevos espacios para reorientar o diversificar las inversiones de antiguas casas mercantiles miembros de la Cámara, como lo indica el ingreso a la misma, en junio de 1946 de la firma Henrique Blohm dedicada a inversiones y construcciones. También Branger, tradicional industrial de Carabobo, se orientó hacia este campo: Horn y Branger, firma dedicada a obras públicas, construcciones y consultas técnicas, ingresó a la Cámara en octubre de 1946¹.

En efecto, el sector mercantil no fue en absoluto un beneficiario marginal del desarrollo de la novel industria de la construcción. Por el contrario, hubo de convertirse en el proveedor por antonomasia de la demanda creciente de materiales e insumos requeridos por los empresarios y el Estado.

Aun cuando los primeros años de la Segunda Guerra Mundial hicieron sentir sus estragos sobre la construcción, el sector volvió a reactivarse hacia finales de 1944. Ya para el cuarto trimestre de 1945 los organismos municipales habían concedido numerosos permisos de construcción para edificios, locales comerciales, establecimientos industriales y urbanizaciones².

La dinámica registrada en la industria de la construcción tuvo incidencia en otras actividades conexas como las fábricas de cemento cuyo ritmo de producción anual fue en ascenso al pasar en 1944 de 112.484 toneladas a 193.820 toneladas en 1948, hecho que posicionó a Venezuela como uno de los mayores consumidores y productores de cemento per cápita, después de los Estados Unidos³.

Para la época existían seis establecimientos cementeros en el país: la Fábrica Nacional de Cementos “La Vega” creada en 1907, Cementos Carabobo ubicada en Valencia constituida en 1940, las plantas de Barquisimeto y Maracaibo, fundadas en 1945 y 1947 respectivamente, además de la fábrica de Cementos Táchira abierta en 1948. La más grande hasta ese momento fue instalada en Pertigalete, ubicada entre Guanta y Cumaná en 1949. Buena parte de la producción era adquirida por el Estado con destino a las obras públicas, en tanto la empresa privada consumía el restante. Fue tal la demanda de material de construcción que a finales de 1948 el gobierno hubo de autorizar la importación de *cemento romano* libre del pago de aranceles.

Aun cuando el ritmo de las construcciones privadas marchaba con cierta consideración en algunas regiones del país, resultaba un lugar común la reiterada acusación de sectores políticos opuestos al gobierno *adeco*, de intentar menoscabar el desarrollo de la industria de la construcción mediante la aprobación de disposiciones que obligaban a los constructores privados a alquilar los nuevos edificios levantados a precios regulados. Este aspecto devino inevitablemente en un ingrediente conflictivo dentro del clima de tensión política que antecedió al golpe militar de noviembre de 1948.

Varias fueron las objeciones a los procedimientos de licitación aplicados durante el *trienio adeco* para la contratación de obras, la más de las veces eran declaradas desiertas ante la falta de concurrencia de empresarios interesados en algún contrato. Se criticaba además la inexistencia de un marco legal específico que regulase las relaciones entre el Estado y las empresas contratistas, cuestión que generaba un vacío administrativo sujeto al mejor arbitrio de los entes burocráticos.

Así se desprende de un artículo de opinión publicado a los pocos meses de posesionado el nuevo gobierno militar, donde se exponía el siguiente requerimiento: “El sistema de

(en adelante AHMRE), Dirección de Información Exterior, sección interior 1949, expediente 22.

1 María Elena González Deluca, *Los comerciantes de Caracas. Cien años de acción y testimonio de la Cámara de Comercio de Caracas*, p. 415.

2 *Ibidem*, p. 411.

3 “Asuntos económicos” en Archivo Histórico del Ministerio del P.P. para Relaciones Exteriores

contratación de obras es (...) anticuado y absurdo e impide en parte que la industria de la construcción se encause a ser colaborador del Estado”⁴. El autor de la nota, reclamaba el trato injusto al que era sometida la industria en comparación a otras que sí recibían la protección y estímulo oficial, por lo que finalizaba haciendo un llamado a resolver esa situación.

La alianza entre el Estado y las constructoras privadas

Con el propósito de restablecer la confianza en el sector construcción, el ministro de obras públicas, Gerardo Sansón, hombre estrechamente ligado a la industria, formuló una amplia convocatoria a todas las compañías contratistas a los fines de exponer sus puntos de vista y concertar un plan de acción relacionado con la obras que el nuevo gobierno pretendía llevar a cabo en el corto plazo.

Según el testimonio de Gerardo Sansón, este expuso su proceder al momento de encargarse del despacho:

Faltaban constructores, no había manera de construir el país sin que hubiese compañías serias, compañías solventes económicamente que respondieran al trabajo. Entonces, se me ocurrió llamar a todas las compañías que había, que existían, pues, unas veinte. Las llamé y las senté en una mesa a todas ellas, muchas compañías pequeñas, otras grandes (...) Entonces les dije: Aquí señores hay lo siguiente, esto es lo que se va hacer (...) vamos a ver como lo hacen ustedes (...) Entonces distribuimos (...) y así llegamos a una concertación de contratos⁵.

Nótese en lo anterior el mecanismo adoptado por Sansón para adjudicar los contratos de obras



públicas. Desde su perspectiva, la vía más expedita para garantizar la ejecución de los trabajos era asignándolos directamente y en común acuerdo entre todos los contratistas. De igual modo, se puso en práctica la idea de dividir una misma obra en varios frentes de trabajo, cada uno de los cuales estaría a cargo de diferentes empresas.

Ejemplo de lo anteriormente expuesto lo representó la construcción de la carretera panamericana, cuyos principales tramos occidentales fueron adjudicados a siete empresas contratistas, a saber:

- Chivacoa-Bejuma
(Constructora Brillembourg Villegas Asociados C.A.)
- Tocuyito-Bejuma (Ardila-Hulett C.A.)
- Barquisimeto-Acarigua (C.A. DEYCA)
- El Vigía-Buena Vista
(MOVITERRA-Excavaciones y Riegos).
- La Fría-El Vigía
(Oficina Técnica Gutiérrez & Co.)
- Santa Bárbara-El Vigía (C.A. RUTA).
- Agua Viva-Puente Torres
(Venezolana de Inversiones C.A.)⁶

A la larga éste y otros mecanismos discrecionales hicieron de la construcción un escenario propicio para el usufructo tanto de contratistas como de altos funcionarios del régimen, la más de las veces ocupando en paralelo esa doble condición. Los casos más emblemáticos fueron las compañías Venezolana de Inversiones C.A. y Constructora AVILA, en ambas aparecían como socios tres importantes personajes que subsecuentemente

4 José Pérez González, “Los contratos de obras públicas” en el diario *El Universal* N° 14234, Caracas 28 de enero de 1949, p. 4.

5 “Diálogo oficial con Gerardo Sansón” en Juan José Martín Frechilla, *Diálogos reconstruidos para una historia de la Caracas moderna*, pp. 161,162.

6 Véase Ministerio de Obras Públicas, *Memoria y Cuenta*, Años 1954 y 1957.

ocuparon el Ministerio de Obras Públicas entre 1948 y 1957: Gerardo Sansón, Julio Bacalao Lara y Oscar Rodríguez Gragirena⁷.

Ya a partir de 1953 se hizo más frecuente la convocatoria a licitaciones públicas, pero con criterios mucho más centralizados. La revisión y preselección de las ofertas contratistas estaba a cargo de los organismos públicos licitantes, principalmente el MOP, luego éstas eran llevadas a la consideración del Presidente de la República quien finalmente decidía la oferta ganadora.

Con frecuencia alguna de las compañías participantes en esas licitaciones no poseían capacidad técnica y económica para garantizar la culminación de la obra, siendo no pocas de ellas dispositivos improvisados de la noche a la mañana. Otras por el contrario, contaban con un importante capital de respaldo y vínculos políticos de por medio, situación que les daba preeminencia al momento de asignarse los contratos de mayor valía económica. Hubo casos de grandes empresas que optaban por dividirse y crear compañías subsidiarias, al mejor estilo de los *trust* petroleros de Norteamérica, con el objeto de monopolizar el negocio de las contrataciones⁸.

Por lo regular hubo compañías que ofrecían llevar a cabo obras en licitación a un costo menor de lo estimado, cuestión que las favorecía notablemente a la hora de las asignaciones. Posteriormente, alegando defectos en los proyectos originales aumentaban el precio inicial y solicitaban al Estado compensaciones extraordinarias para cubrir los riesgos imprevistos⁹.

Con el fin de sufragar las variaciones los entes oficiales convenían con las contratistas el pago de las obras en varias cuotas durante años sucesivos. A tal efecto se les entregaban papeles públicos denominados “certificados de adeudo”, estos tenían la ventaja de que podían ser negociados con entidades financieras nacionales o extranjeras y obtener liquidez en el corto plazo. De igual modo, se recurrió a este mecanismo para la contratación de obras de gran envergadura. A medida que avanzaba el ritmo de construcción se efectuaban los desembolsos correspondientes.

No obstante, esto significó una onerosa carga para el crédito público puesto que la acumulación de los cuantiosos compromisos llegó a superar las posibilidades corrientes del fisco nacional, sobre todo después de 1957 cuando se hizo efectivo el anuncio del gobierno de los Estados Unidos de restringir la compra de petróleo extranjero, hecho que surtió efectos negativos en los ingresos del tesoro nacional.

Luego de la caída de la dictadura militar el 23 de enero de 1958 se dio a conocer la magnitud de las deudas por concepto de obras públicas. Según la estimación realizada por la Contraloría General de la República, el monto total de la deuda causada por contratos de interés público suscritos entre 1952 y 1958 fue de Bs. 2.847.507.005,57¹⁰.

Este cúmulo que incluía intereses y comisiones leoninas abrió un controvertido capítulo de reclamaciones al Estado venezolano. En vista de esta situación el gobierno provisorio que remplazó la dictadura, consideró la posibilidad de contratar un empréstito para sufragar las deudas pendientes o declarar la moratoria unilateral. No obstante, ambas propuestas fueron objeto de un fortísimo debate público en el que finalmente prevaleció la idea de cubrir las obligaciones utilizando las reser-

7 Un estudio pormenorizado sobre este aspecto fue realizado por Clemy Machado de Acedo, Clemy Machado de Acedo, “La industria de la construcción entre 1944 y 1959” en AAVV, *Estado y grupos económicos en Venezuela (su análisis a través de la tierra, construcción y banca)*, pp. 161-173.

8 Norman Dupray, *Huyen las aves de rapiña*, pp. 87-89.

9 Cámara Venezolana de la Construcción, “Informe sobre los principios que deben regir el otorgamiento de los contratos de obras públicas, Caracas 24 de febrero de 1958” en Archivo Histórico de Miraflores (en adelante AHM), sección inventarios, serie B, caja 33, carpeta 1, documento 27.

10 Cámara del Senado de la República, “Informe de la Comisión Especial designada para dictaminar acerca del informe presentado por el Contralor General de la Nación de conformidad con lo dispuesto en el acuerdo del Congreso Nacional de fecha 29 de mayo de 1959” en AHM, sección inventarios, serie E, caja 58, documento 20.

vas fiscales y evitar acudir al crédito público.

Otro ejemplo revelador de la falta de escrúpulos que caracterizó al régimen fueron los continuos “memorandum” emitidos desde la Secretaría de la Presidencia de la República con destino al titular del Ministerio de Obras Públicas, en los que se solicitaba emplear los servicios de personas que representaban varias constructoras privadas cuyo único aval era el ser “decididos amigos del gobierno”¹¹. A continuación algunos ejemplos de esta práctica, tipificada como tráfico de influencias:

RAUL SOULES BALDO

Secretario de la Presidencia de la
República

Saluda cordialmente a su distinguido amigo el señor Dr. Julio Bacalao Lara, Ministro de Obras Públicas, en la oportunidad de presentarle al señor Emiliano Izaguirre, de nacionalidad mejicana, buen amigo del Coronel Pérez Jiménez y del suscrito, quien desea ofrecer al Ministerio a su cargo los servicios de la compañía constructora “U.T.A.H.”, que él representa en Venezuela.

Soulés Baldó se permite pedirle al doctor Bacalao Lara que reciba al señor Izaguirre para el fin indicado, por lo cual le anticipa la más cumplidas gracias, a la vez que se complace en renovar los testimonios de su elevado aprecio.

Miraflores, 29 de octubre de 1953.

_____ o _____

11 “Memorandum varios” en AHM, sección inventarios, serie B, caja 18, carpetas 1 y 14.

Miraflores, 29 de abril de 1954

Doctor Julio Bacalao Lara

Ministro de Obras Públicas

Su despacho.

Estimado amigo:

En atención a un pedimento del teniente José Genaro Caruso, miembro de la Oficialidad de la Policía Militar, me permito presentarle al ingeniero Orestes Pereira Paiva, familiar de aquel, quien trabaja con la compañía constructora “Ponte y Perfetti” y desea entrevistarse con Ud. para pedirle que considere la posibilidad de que dicha empresa sea favorecida con la ejecución de alguna de las obras que tiene en programa el Despacho a su cargo.

Le estimo las gracias por la atención que Ud. tenga a bien dispensar al ingeniero Pereira Paiva y me es grato renovar los testimonios de mi elevado aprecio.

Amigo,

RAUL SOULES BALDO

_____ o _____

RAUL SOULES BALDO

Saluda cordialmente a su distinguido amigo el señor doctor Oscar Rodríguez Gragirena, Ministro de Obras Públicas, y en cumplimiento de instrucciones del señor Presidente de la República se permite presentarle al señor Rafael Almeida Hernández, Presidente de la Constructora María Auxiliadora C.A., y pedirle que considere la posibilidad de utilizar los servicios de dicha

empresa en función de la capacidad de la misma y de los programas de ese Despacho.

Soulés Baldó se complace en renovar al doctor Rodríguez Gragirena los testimonios de su elevado aprecio.

Miraflores, 6 de marzo de 1956¹²

De la misma forma, otras personas eran recomendadas para recibir algún contrato de inspección "...que le permita mejorar su actual estado económico". No faltaban también solicitudes para la obtención de un cargo en el MOP: Veamos:

R. Soulés Baldó

Saluda cordialmente a su apreciado amigo el señor doctor Julio Bacalao Lara, Ministro de Obras Públicas, en la oportunidad de cumplir instrucciones del ciudadano Presidente de la República al recomendarle la aspiración del Capitán ® Ramón M. Isturde de obtener un cargo dependiente de ese Despacho, preferentemente en el ramo de Carreteras.

Soulés Baldó aprovecha esta oportunidad para reiterar al doctor Bacalao Lara las cordiales expresiones de su amistad y estima.

Miraflores, 11 de agosto de 1953¹³

Esto pone de manifiesto, además de la existencia de reiteradas prácticas irregulares, la forma como se favoreció desde el alto gobierno el desarrollo cualitativo y cuantitativo de una poderosa industria que en conjunto hizo sentir su influencia en la dinámica económica y política del país. En opinión de Manuel González Abreu, el sector constructor fue uno de los beneficiarios directos del régimen "no sólo por su importancia económica" sino por los dividendos políticos que deparaba transmitir la idea de estar materializando el desarrollo nacional. De allí que:

La industria de la construcción tuvo, pues, un tratamiento especial. Durante cinco años el Impuesto sobre la Renta eximió de pago a las edificaciones nuevas; éstas fueron liberadas de toda regulación de alquileres salvo las de carácter obrero, se centralizaron los permisos en la ingenierías municipales para aligerar trámites, se crearon bancos hipotecarios para otorgar créditos al sector, y el gobierno nacional, a través del Banco Obrero, dio impulso a dicha actividad en casi todo el país¹⁴.

De tal manera que gracias a la política expansiva del gasto público centrado en la construcción de carreteras y de bienes inmuebles, el sector constructor recibió un fuerte impulso que se reflejó en su contribución a la formación del Producto Interno Bruto (PIB), al pasar de 1.792 millones de bolívares en 1949 a 3.740 millones en 1957. Dicho de otro modo, durante el período en consideración experimentó un crecimiento promedio interanual del 13,5%. En la siguiente tabla puede observarse las principales actividades económicas de la década de los cincuenta y su aporte anual al (PIB):

12 Idem.

13 Idem.

14 Manuel González Abreu, *Auge y caída del perzjimenismo (el papel del empresariado)*, p. 159.

**Producto interno bruto
(%)**

	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957
Petróleo	30,80	31,52	31,27	29,04	28,48	29,89	30,89	31,33
Comercio	13,56	13,95	13,67	14,15	15,08	14,80	14,77	16,49
Servicios	16,81	15,93	15,67	15,86	15,43	14,92	14,27	13,51
Industria Manufacturera	9,04	8,44	9,20	9,69	10,18	10,36	10,22	10,18
Alquiler e intereses	9,12	8,88	8,98	9,36	9,26	9,06	8,94	8,97
Construcción	6,49	7,26	7,50	7,54	7,75	7,05	7,51	6,62
Agricultura, ganadería y pesca	7,96	8,13	8,12	7,91	7,23	6,99	6,76	6,32

Fuente: Clemy Machado de Acedo, *Ob. Cit.*, p. 139.

Adaptado por el autor.

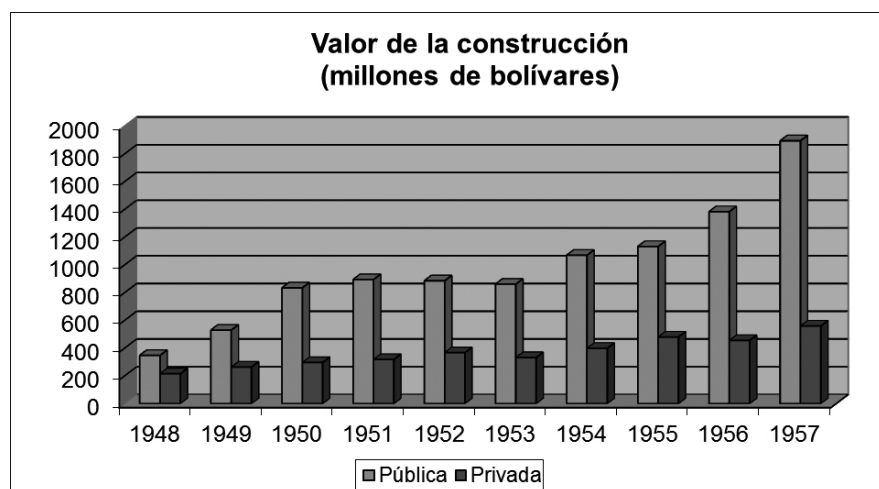
Como puede verse la estructura de la economía venezolana durante buena parte de la década de los cincuenta, estuvo definida conforme al orden de importancia de los siguientes sectores: La industria petrolera siguió ocupando la primacía absoluta, seguida del sector comercio que registró un incremento porcentual en sus operaciones dado el movimiento ascendente de las importaciones, el tercer lugar correspondió a los servicios prestados por empresas públicas y privadas en las principales ciudades del país, luego vendría la espigada industria manufacturera asociada a capitales extranjeros, el sector de alquiler e intereses ocupó el quinto lugar, la construcción el sexto con un relativo descenso entre 1955 y 1957 producto de los retrasos en el pago a los contratistas privados por parte del Estado, aun así se posicionó por encima del sector agropecuario.

De acuerdo con Clemy Machado de Acedo, este posicionamiento relativo del sector construcción pese a su sostenido crecimiento, obedeció a varios factores que denotaban una fortaleza más aparente que real:

- El sector constructor no constituyó en sí mismo un factor independiente de acumulación de capital, por el contrario actuó como correa de transmisión del excedente proveniente del gasto público hacia otros sectores de la economía.
- La morfología del sector estaba constituida por reducidos grupos económicos que concentraron los contratos de mayor monto en obras públicas.
- Una parte considerable del margen de utilidades de las compañías constructoras era liquidado entre los accionistas sin realizar mayores inversiones en la reposición de equipos e incremento del capital suscrito.
- La estabilidad financiera del sector estaba supeditada a la tendencia creciente o decreciente del gasto público destinado a la construcción.
- Dada la elevada mecanización de los trabajos de construcción, el sector no representaba una fuente de empleo permanente para

la creciente oferta de mano de obra no especializada¹⁵.

Ahora bien es conveniente mirar por separado los dos tipos de inversión que conformaban el sector constructor. Por un lado, tenemos la construcción pública financiada por organismos del Estado y ejecutada directamente por éste o por intermedio de compañías privadas a través de contratos, y por el otro lado, la construcción privada cuyo capital es aportado fundamentalmente por particulares y efectuada por estos mismos.



Fuente: Banco Central de Venezuela, *La economía venezolana en los últimos treinta años*, p. 148.

La construcción pública alcanzó en 1957, último año de la dictadura militar, un valor de 1.895 millones de bolívares cifra que representaba aproximadamente cinco veces los 384 millones de bolívares registrados en 1948, situándose en un promedio de 987 millones anuales.

Durante el lapso indicado los valores porcentuales de inversión se mantuvieron aproximadamente uniformes, de los cuales 64% correspondió al Ministerio de Obras Públicas, 12% al Banco Obrero, 13% a la construcción en las entidades federales, 3% al Instituto Nacional de Obras Sanitarias, 5% al Centro Simón Bolívar y aproximadamente 3% al Instituto de la Ciudad Universitaria¹⁶.

15 Clemy Machado de Acedo, *Ob. Cit.*, pp. 280-283.

16 "La Construcción", en AHM, sección inventarios,

En lo que respecta a la construcción privada, sus valores muestran un leve incremento de 216 millones de bolívares en 1948 a 560 millones en 1957, monto que a todas luces estuvo muy por debajo del promedio anual de la construcción pública. La atención de la iniciativa privada se centró en la edificación de inmuebles comerciales y servicios.

Un crecimiento poco equitativo

Desde el punto de vista geográfico la construcción se aglutinó esencialmente en el centro y occidente de Venezuela. Las regiones del oriente y el sur comenzarían a ser vistas con mayor interés a medida que la explotación de minas e hidrocarburos rendían mayores frutos. Al respecto, cabe destacar la siguiente aseveración de González Deluca: "Del total de inversiones en obras públicas entre 1950 y 1957 (...) se invirtieron en el Sur y Oriente del país 3,5% y 7,5% respectivamente. El Centro concentró el 53% y el Occidente 36%"¹⁷

El rápido crecimiento de Caracas que ya en 1955 concentraba un millón de habitantes, era el resultado del fuerte atractivo económico y social que despertaba el impulso constructor de grandes edificios, avenidas, plazas públicas, dotación de servicios y posibilidades de fuentes de empleo, con salarios superiores a los devengados en los predios rurales.

Todavía en 1949 los labriegos recibían entre Bs. 2,38 y 2,90 por día. En muchos centrales y haciendas de café el estipendio se calculaba según el rendimiento del trabajador en tiempos de zafra o de cosecha, recibiendo entre Bs. 3 y 4,50 por día, en las haciendas más alejadas de las carreteras principales pagaban Bs. 2¹⁸. Caracas y Maracaibo

serie B, caja 15, carpeta 15, documento 5.

17 María Elena González Deluca, *Venezuela la construcción de un país... una historia que continúa*, p. 291.

18 George W. Hill y Ruth Oliver Hill, "La inmigración y colonización en Venezuela. Bases sociales y económicas" en AHMRE, Dirección de Información Exterior, sección interior 1949, expediente 13.

eran las ciudades donde se pagaban los mejores salarios por jornadas diarias de ocho horas. El monto variaba de acuerdo con las actividades de cada sector: en la industria de alimentos iba entre Bs. 10,65 a Bs. 12, en el sector comercial entre Bs. 6,20 y Bs. 6,25, en construcciones civiles de Bs. 20 a Bs. 25, en el sector transporte entre Bs. 8 y Bs. 6¹⁹.

En lo que respecta a la industria de la construcción, el incremento de sus actividades demandó con urgencia mano de obra especializada, lo cual no se daba abasto con la población criolla, debido a su carencia de preparación técnica. Esta situación comenzó a ser solventada a partir de la llegada al país de una corriente cada vez más elevada de inmigrantes procedentes en su mayoría de países devastados por la Segunda Guerra Mundial.

Durante el periodo comprendido entre 1948 y 1957 el mayor saldo migratorio se registró en 1955 con 57.548 ingresos de ciudadanos venidos de otras latitudes, específicamente de Portugal, España e Italia, totalizando en 1957 una cantidad de 438.637 residentes extranjeros en Venezuela²⁰. Muchos de estos nuevos residentes eran profesionales o simples albañiles que sabían manejar maquinarias pesadas y poseían conocimientos técnicos especiales en materia de construcción, de allí que fueran incorporados a la industria, primero como obreros de pico y pala y luego como maestros de obra, latoneros, torneros, electricistas, mecánicos, etc. La consecuencia de esta rápida asimilación la sufrieron los obreros criollos desplazados de sus empleos.

Esta situación contravenía lo dispuesto en la Ley del Trabajo vigente que para entonces establecía la obligatoriedad para todas las empresas y servicios de tener en sus plantillas 75% de trabajadores venezolanos. Hubo casos en los que empresarios extranjeros interesados en ampliar la cuota de coterráneos bajo su dirección, recurrieron a la

estratagema de constituir Sociedades Anónimas donde el gran propietario hacía figurar como socios “ficticios” a sus propios trabajadores, saltándose con ello la ley²¹.

Según los datos estadísticos analizados por Manuel Rodríguez Campos, la fuerza laboral criolla aumentó entre 1950 y 1957 en 445.000 personas, a un promedio de 63.571 por año. De esa cantidad 13,2% no pudo incorporarse al mercado de trabajo, es decir, 8.275 personas en promedio anual quedaban ociosas. “En 1952 la industria de la construcción empleaba 34,7% de la mano de obra del sector secundario, en 1953 y 1954 ascendió 35,1%, en 1955, 1956 y 1957 se redujo 34,4%, 34,7% y 34,5% respectivamente”²². Deduce el autor citado que las perspectivas de incorporación de mano de obra criolla en el sector constructor superó su propia capacidad empleadora, de modo particular su principal sostén económico, el Estado.

No hay duda que la industria de la construcción se convirtió en un punto de apoyo para la consecución del progreso material del país, significando al mismo tiempo un poderoso aliciente que contribuyó al fortalecimiento de un naciente capitalismo criollo deseoso de expandir sus negocios e influencias tradicionales.

19 Idem.

20 Susan Berglun y Humberto Hernández, *Los de Afuera. Un Estudio Analítico del Proceso Migratorio en Venezuela 1936 – 1985*, p. 48.

21 Ministerio del Trabajo, “Aplicación del artículo 18 de la Ley del Trabajo. La Inmigración” en AHM, sección inventarios, serie B, caja 41, carpeta 30, documento 14.

22 Manuel Rodríguez Campos, *Ob. Cit.*, pp. 100,101.

FUENTES

Archivo Histórico de Miraflores

“La Construcción”. Sección inventarios, serie B, caja 15, carpeta 15, documento 5.

“Memorandum varios”. Sección inventarios, serie B, caja 18, carpetas 1 y 14.

“Cámara Venezolana de la Construcción, Informe sobre los principios que deben regir el otorgamiento de los contratos de obras públicas, Caracas 24 de febrero de 1958”. Sección inventarios, serie B, caja 33, carpeta 1, documento 27.

“Ministerio del Trabajo, Aplicación del artículo 18 de la Ley del Trabajo. La Inmigración”. Sección inventarios, serie B, caja 41, carpeta 30, documento 14.

“Cámara del Senado de la República, Informe de la Comisión Especial designada para dictaminar acerca del informe presentado por el Contralor General de la Nación de conformidad con lo dispuesto en el acuerdo del Congreso Nacional de fecha 29 de mayo de 1959”. Sección inventarios, serie E, caja 58, documento 20.

Archivo Central del Ministerio de Relaciones Exteriores

“Asuntos económicos”. Dirección de Información Exterior, sección interior 1949, expediente 22.

“George W. Hill y Ruth Oliver Hill, La inmigración y colonización en Venezuela. Bases sociales y económicas”. Dirección de Información Exterior, sección interior 1949, expediente 13.

Publicaciones periódicas:

El Universal, Caracas, 1949.

Publicaciones Oficiales:

BANCO CENTRAL DE VENEZUELA. *Memoria correspondiente al ejercicio anual 1957*. Caracas, Artegrafía, C.A. 1957.

_____. *La economía venezolana en los últimos treinta años*. Caracas, Banco Central de Venezuela, Colección XXX Aniversario, 1971.

MINISTERIO DE OBRAS PÚBLICAS. *Memorias y Cuentas del Ministerio de Obras Públicas (1954 a 1957)*. Caracas, Imprenta Nacional.

B.- Secundarias.

AAVV. *Estado y Grupos Económicos en Venezuela. Su análisis a través de la tierra, construcción y banca*. Caracas, Editorial Ateneo de Caracas, 1981.

BERGLUN, Susan y HERNÁNDEZ, Humberto. *Los de Afuera. Un Estudio Analítico del Proceso Migratorio en Venezuela 1936 – 1985*. Caracas, Centro de Estudios de Pastoral y Asistencia Migratoria, 1985.

DUPRAY, Norman. *Huyen las aves de rapiña*. Buenos Aires, Talleres La Técnica Impulsora, 1959.

GONZÁLEZ ABREU, Manuel. *Auge y Caída del Perezjimenismo. El Papel del Empresariado*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico – Fondo Editorial Acta Científica, 1ª edición, 1997.

GONZÁLEZ DELUCA, María Elena. *Los comerciantes de Caracas. Cien años de acción y testimonio de la Cámara de Comercio de Caracas*. Caracas, Cromotip C.A., 1994.

_____. *Venezuela la construcción de un país...una historia que continúa*. Caracas, Cámara Venezolana de la Construcción, 2013.

MARTÍN FRECHILLA, Juan José. *Diálogos reconstruidos para una historia de la Caracas moderna*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2004.

RODRÍGUEZ CAMPOS, Manuel. *Pérez Jiménez y la Dinámica del Poder 1948 – 1958*. Caracas, El Dorado Ediciones, 2ª edición, 1991.



Impreso por la Dirección de Publicaciones de la Universidad Metropolitana (Unimet), el libro *La cuestión Esequibo: memoria y soberanía* (Caracas, 2016) fue presentado en días recientes en un foro-café realizado en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de los Andes (ULA) de Mérida. El texto, editado conjuntamente por la Universidad Simón Bolívar (USB), la ULA y esta casa de estudios, aborda desde diferentes perspectivas el centenario conflicto territorial del Esequibo.

Se trata de una compilación de investigaciones de nueve historiadores venezolanos acerca de diferentes aspectos de lo que es, en palabras del escritor, investigador y traductor venezolano Mariano Nava, el más “traumático expolio de la historia venezolana”.

El texto, de poco más de trescientas páginas, consta de dos partes. La primera de ellas titulada “Memoria de un despojo”, está compuesta por los abordajes históricos de José Alberto Olivar (UniMet-USB): “La bulla aurífera tras el reclamo territorial con la Guayana Británica 1886-1887”; Hancer González (ULA): “El Gran Estado Bolívar y el Territorio Federal Yuruari. Cambios político-administrativos del guzmancismo”; Emad Aboassi El Nimer (ULA): “La controversia limítrofe en la publicidad de la prensa tachirenses (1895-1897)”; y Guillermo Guzmán Mirabal (UCAB): “Venezuela y Guayana: el momento de las vías de hecho”.

La segunda parte del volumen, “Una soberanía en discusión”, arranca con la investigación de Claudio Briceño Monzón (ULA), “Geohistoria de la usurpación de la Guayana Esequiba: del Acuerdo de Ginebra a la inercial posición del gobierno chavista”. A esta le siguen el trabajo de Luis Alberto Buttó (USB), “Disuasión: el Esequibo en clave Defensa”; y las investigaciones de Manuel Donís (UCAB-Academia Venezolana de la Historia), “Guyana ahora sí está dispuesta a resolver el reclamo Esequibo”, y Rajihv Morillo Dáger (UCAB), “Hugo Chávez y el problema del territorio Esequibo 1999-2012”. La obra concluye con el texto de Luis Barragán J. (diputado AN), “Esequib(v)o: enunciados para una discusión”.

“La cuestión Esequibo: memoria y soberanía constituye un aporte invaluable para el estudio de un conflicto que, aunque a veces pareciéramos olvidarlo, ha marcado indeleblemente nuestra historia (...) Creo que el libro, coeditado por tres de nuestras más importantes universidades, es muestra de una interacción constructiva que indudablemente vigoriza el acervo intelectual de Venezuela”, afirmó Nava en un artículo de opinión publicado en prensa nacional.

