

ISSN 0798-1171
Depósito legal pp. 197402ZU34



REVISTA DE FILOSOFÍA

... NATALIA P. KOPTSEVA Y VLADIMIR I. KIRKO: **Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, que revelan formas específicas de las identidades colectivas.** ... YGOR FUENTES URDANETA: **Los límites de las humanidades, o: una apología del sinsentido.** ... LINO LATELLA CALDERÓN: **Horizontes de una fundamentación ética del pensamiento arendtiano para la comprensión del mundo contemporáneo.** ... JUAN CARLOS RAMÍREZ SIERRA: **El pensamiento de Trotsky en torno a la clase obrera.** ...

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Nº 76
2014 - 1
Enero - Abril



Este número ha sido auspiciado
por el Consejo de Desarrollo Científico
y Humanístico de LUZ y por el Fondo
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ
ISSN 0798-1171
Depósito Legal pp. 197402ZU34

Esta revista fue impresa en papel alcalino.

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345
Maracaibo - Venezuela

Contenido

I. Artículos

NATALIA P. KOPTSEVA

VLADIMIR I. KIRKO

**Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales del siglo XIX
y primer tercio del siglo XX, que revelan formas específicas
de las identidades colectivas**

Some Concepts of Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Russian
Philosophy, Revealing Specific Forms of Collective Identities

7

YGOR FUENTES URDANETA

Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*

The Limits of the Humanities, or an Apology for *Nonsense*

32

II. Ensayos

LINO LATELLA CALDERÓN

**Horizontes de una fundamentación ética del pensamiento arendtiano
para la comprensión del mundo contemporáneo**

Horizons of an Ethical Foundation for Arendt's Thought
on Understanding the Contemporary World

57

JUAN CARLOS RAMÍREZ SIERRA

El pensamiento de Trotsky en torno a la clase obrera

Trotsky's Thought about the Working Class

73

III. Reseña

QUINTERO GIMBERT, Jorge A. (Comp.) *Jorge A. Quintero Atencio. Médico, maestro y filósofo*. Ediciones Astro Data, S.A. Maracaibo, 2013.
(Lourdes Molero de Cabeza)

95

I. Artículos

**Algunos conceptos de la filosofía rusa de finales
del siglo XIX y primer tercio del siglo XX, que revelan
formas específicas de las identidades colectivas**

Some Concepts of Late Nineteenth and Early
Twentieth-Century Russian Philosophy, Revealing
Specific Forms of Collective Identities

Natalia P. Koptseva

Vladimir I. Kirko

Universidad Federal de la Siberia

Universidad Pedagógica Estatal de Krasnoyarsk "Victor Astafiev"

Krasnoyarsk - Rusia

Resumen

El artículo analiza la posibilidad que tiene la filosofía rusa para crear conceptos que podrían reflejar de una manera adecuada el nuevo espacio social y político, los procesos contemporáneos de globalización y de glocalización. La metafísica rusa de la unitotalidad, que en el presente artículo ha sido presentada a través de las concepciones de Vladímir Soloviov, Nikolái Losski, Lev Karsavin, contiene tales conceptos filosóficos. Se ha presentado el contenido de los conceptos tales como el de la «Unitotalidad», el de «Soffia», el de la «figura sustancial», y de la «personalidad sinfónica».

Palabras clave: Filosofía rusa, globalización, glocalización, metafísica de la unitotalidad, figura sustancial, personalidad sinfónica.

Abstract

This article discusses the possibility Russian philosophy has to create concepts that could adequately reflect a new social and political space, the contempo-

rary processes of globalization and glocalization. Russian metaphysics of unitotality, which in this article is presented through the concepts of Vladimir Solovyov, Nikolai Losski and Lev Karsavin, contains such philosophical concepts. The content of concepts such as “uni-totally,” “Sofia,” the “substantial figure” and “symphonic personality” are presented.

Key words: Russian philosophy, globalization, glocalization, metaphysics of unitotality, substantial figure, symphonic personality.

Introducción. Especificidad de las transformaciones globales de la organización política moderna

De acuerdo con los analistas, un rasgo que distingue a la política global contemporánea es la transformación de las bases que rigen el orden mundial mediante el reestablecimiento de las formas tradicionales de la nacionalidad estatal y de la reestructuración de las relaciones políticas internacionales. El “núcleo” de la política global contemporánea es el poder eficaz (que actúa a nivel nacional, regional e internacional) y la territorialidad de cada uno de los estados nacionales (y de la región) bajo la condición de participar en la solución de los problemas “fronterizos” y “transfronterizos” de la comunidad política.

Durante el período más reciente de la globalización, la primera transformación global ocurrió con el concepto de “gobierno nacional”, el cual en la actualidad no constituye un enfoque del poder político. En un sentido más local, el estado nacional no es capaz de autodeterminarse, ya que las fuerzas y los procesos fundamentales están más allá de los límites de los estados-naciones. Estos estados están inmersos actualmente en procesos generadores de sistemas internos en extremo complejos, incluidos aquellos que están relacionados con la economía, la gestión, la ley, la cultura, los cuales limitan significativamente el papel del estado nacional y que constantemente comprueban su capacidad de “resistencia”.

La segunda transformación global ocurrió con el concepto de “comunidad política democrática”. Cada vez más países se sienten atraídos por el modelo de democracia nacional. Por otra parte, la cuestión relacionada con el asunto de cuántos ciudadanos realmente determinan la adopción de una u otra decisión política, pone en dudas la calidad de la democracia moderna. Además, ¿cuáles son las principales características propias de estos ciudadanos, cuáles son sus ideales y valores culturales, económicos y políticos?

La tercera transformación global tuvo lugar en el ámbito de las “ideas del gobierno” (o “idea del estado”, tanto para los democráticos como los no democráticos). El estado-nación moderno no es una comunidad política que se autodetermina, donde todos los miembros tienen una historia común y un futuro común (un “destino” común). La propia idea de unidad nacional resulta limitada dada las diversas estructuras y procesos, incluyendo los económicos, los jurídicos, los culturales, los administrativos, etc. Si algunos de los procesos y/o entidades “no son notados” por los sistemas políticos de los estados-naciones, entonces, estos a su vez, dejarán de ser leales a ese sistema estatal, y hallarán para sí mismos otras formas de regulación política. La eficacia del estado moderno ya no tiene un centro claramente definido en forma de gobierno nacional. El poder real del estado se transforma en un complejo espacio de influencias y de limitaciones mutuas a nivel global, regional y local. De esa manera, el sistema político moderno pierde su condicionalidad territorial.

Sin lugar a dudas, uno de los “aspectos positivos” de la transformación global es el hecho de que es precisamente la actividad humana directa la que causa y condiciona los cambios regionales, incluidos también los cambios continentales y planetarios. En calidad de “aspecto negativo”, se puede indicar que la globalización acelerada puede generar y agravar los conflictos entre los países, ya que cada uno de ellos procura defender sus propios intereses dentro del contexto de la aldea global.

Lenguaje filosófico para las nuevas realidades sociales y políticas

El lenguaje filosófico es el lenguaje de los conceptos. Especial atención se le presta al concepto en la filosofía del posmodernismo. Así, Gilles Deleuze y Félix Guattari en el trabajo *¿Qué es la filosofía?*¹ vinculan precisamente con la filosofía la creación de concepciones especiales únicas – de los “conceptos”. En primer lugar, Deleuze y Guattari rechazan cualquier tipo de semejanza entre los conceptos de la ciencia (incluidos los relativos a la lingüística) y los conceptos creados por la filosofía. La creación de un concepto es un acto de creación, cuando el caos de la existencia es vencido

1 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Pierre-Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit, 1991; tr. as *What is Philosophy?*, by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994.

mediante la creación de nuevos conceptos filosóficos. Tales conceptos innovadores fueron en su momento el “cogito ergo sum” de Descartes, la mónada de Leibniz, el priori de Kant, la potencia de Schelling, la duración en las obras de Bergson, etc. El concepto es el descubrimiento personal por el filósofo de las unidades particulares del espacio intelectual, que consiguen vencer el caos existencial en una u otra época histórica en el propio acto concreto de la creación de la idea conceptual. Los conceptos siempre tienen un diseño idiomático inusual, que no existía antes de la creación de los mismos. Su origen puede ser la cotidianidad, una palabra, escogida para fijar el concepto, puede conmocionar, puede ser un arcaísmo inusual o al contrario, un neologismo desafiante. De ese modo, Deleuze y Guattari rompen el vínculo del concepto con las investigaciones estrictamente lingüísticas y sostienen que la creación de los conceptos es precisamente un acto filosófico². Los conceptos, elaborados en los trabajos de creación filosófica, son capaces de generar otros conceptos, menos voluminosos por su contenido. Pero justamente la filosofía crea conceptos, es más, ésta es su tarea única y principal según afirman los pensadores. Al generar los conceptos, la filosofía acentúa las transformaciones revolucionarias operadas en la cultura, las materializa en la nueva idea conceptual creada y con ello, revela estas transformaciones, les da una vida libre en la cultura.

Por lo tanto, se puede concluir que, el empleo del término de concepto se justifica en los estudios sociales y filosóficos de los espacios socio-culturales nacionales, entre ellos, al analizar el entorno socio-cultural de la sociedad china. Es precisamente a través del concepto que se pueden identificar los profundos significados culturales, su contenido, que se pueden vincular las expresiones idiomáticas de estos significados con palabras concretas, así como con los fenómenos culturales tales como los rituales, las tradiciones, las fiestas³. El concepto necesariamente refleja los valores que se cultivan en un organismo social específico, es una unidad de la memoria cultural, se reproduce en las vivencias de tipo socio-psicológicas y psicológicas-individuales, asociadas con la manifestación inconsciente y/o consciente de los

2 Ibidem. p. 10.

3 Cfr. SEMENOVA, Alexandra A. «Concept» Notion as the Base of Contemporary Culture Studies, *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2009. pp. 234-246.

valores fundamentales de los ideales culturales, de los patrones de las normas en su aspecto figurativo y en su contenido.

Todo parece indicar que los conceptos que fueron creados en la filosofía rusa de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, pueden ser utilizados para la comprensión de las realidades sociales y políticas del siglo XXI. En ellos podemos encontrar una expresión para las nuevas formas de identidades colectivas, incluyendo a las identidades étnicas y las identidades culturales, las cuales se desarrollan en el contexto de los complejos procesos contemporáneos de la globalización y de la glocalización.

Características generales de la filosofía rusa

La filosofía rusa tiene su surgimiento no antes de la segunda mitad del siglo XIX. Desde el principio mismo de su aparición en ella existen dos vertientes: una parte de los intelectuales rusos prefiere orientarse hacia la tradición filosófica occidental, trata de lograr que la filosofía rusa formase parte de la filosofía occidental; la otra parte de los pensadores rusos trata de crear una visión del mundo original, que no tuviese análogos ya sea en el Occidente como en el Oriente. En la historia de Rusia, estas dos tendencias son conocidas como los “occidentalistas” y los “eslavófilos”. No obstante, tanto los occidentalistas como los eslavófilos construyeron sus conceptos filosóficos utilizando el lenguaje de la filosofía europea, empleando el lenguaje de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger, Sartre, Unamuno, Derrida, de Foucault y todos los otros grandes pensadores de occidente. De esa forma, incluso aquellos pensadores que consideraban que Rusia estaba necesitada de un concepto filosófico especial único, utilizaban para expresar sus ideas el lenguaje filosófico de los intelectuales occidentales.

Los filósofos rusos contemporáneos igualmente se dividen en dos grandes grupos, los que provienen de los occidentalistas o de los eslavófilos. Los filósofos de orientación occidental consideran que los intelectuales rusos deben estudiar a los pensadores occidentales modernos, comprender la problemática de la filosofía occidental, asimilar sus métodos. Otros intelectuales creen que se puede crear una filosofía rusa particular, erigida sobre la idea de la diversidad euroasiática. Ellos denominan a Rusia como un “estado-civilización”, pero ellos también consideran que Rusia es la heredera

ra de la Antigüedad, la guardiana de las tradiciones filosóficas bizantinas, teológicas y eclesiásticas en el mundo moderno.

De gran significado son las obras de los filósofos rusos que emigraron de la Rusia Soviética después del año 1917 y trabajaron en las universidades europeas y norteamericanas. Ellos son Serguéi Bulgákov, Nikolái Berdiáyev, Vasiliy Zenkovskiy, Nikolái Losski, Semión Frank, León Chestov, Ivan Ilyin, Lev Karsavin y algunos otros pensadores. Existen estudios dedicados a las actividades de estos pensadores en las universidades occidentales antes de la Segunda Guerra Mundial y después de la Segunda Guerra Mundial. Algunos de estos filósofos (por ejemplo, Lev Karsavin) estuvieron vinculados con el movimiento eurasiático en Europa.

Tanto los filósofos rusos de orientación occidental, como los filósofos rusos con orientación eurasiática tienen obras escritas (artículos y tratados), donde se investigan las formas específicas rusas de la solidaridad colectiva. Los procesos contemporáneos de globalización y de glocalización están relacionados con la desaparición de las viejas formas de comunicación social, que eran características hasta el siglo XXI y con el surgimiento de las nuevas formas. En los estados-naciones contemporáneos, no todos los grupos sociales que poseen diferente identidad étnica y cultural, cuentan con la oportunidad de manifestar su voluntad. A veces los sistemas formales de comunicación social no permiten escuchar las voces de estos sujetos colectivos, pero eso no significa que sus derechos no existan o que estos sean violados.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, muchos filósofos rusos creaban nuevos conceptos filosóficos para poder desarrollar un lenguaje de comunicación social y político que estuviese acorde a la realidad social complejamente estructurada. Ellos consideraban que la historia cultural de Rusia, la cual incluye la etnohistoria de muchos grupos étnicos, religiosos y culturales, contiene una experiencia inestimable de identidades colectivas únicas. Se trata de la diversidad geográfico-cultural de Rusia, de la prolongada coexistencia en el territorio del país de las prácticas religiosas cristianas, islámicas, budistas, chamánicas. En el Norte y en la Siberia Rusia viven pueblos autóctonos que poseen una experiencia ecológica única. La sociedad de Rusia reúne comunidades etnoculturales del Norte y del Sur, del Oriente y del Occidente.

Los filósofos rusos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX creaban nuevos conceptos socio-filosóficos y político-filosóficos, para designar a los tipos complejos de identidades colectivas. Algunos de estos

conceptos serán examinados más adelante. Es posible que, su potencial de contenido y semántico sea utilizado para la comprensión filosófica del espacio contemporáneo de las complejas comunicaciones sociales.

La “Unitotalidad” (Vsioedinstvo) como el concepto fundamental de la filosofía rusa

Desde luego, la idea de la unitotalidad no es un descubrimiento original de la filosofía rusa. El contenido de esta idea la podemos encontrar en la filosofía antigua, comenzando desde las formulaciones mitológicas. Al mismo tiempo, no se puede afirmar que la filosofía rusa, al desarrollar el concepto de unitotalidad, lo hace por segunda vez. La metafísica rusa de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX crea una ontología y epistemología únicas de la unitotalidad. La unitotalidad es una categoría de la ontología que indica el método para la organización de múltiples elementos⁴. Este es un método interno, un principio interno, según el cual los elementos aparentemente diferentes son idénticos entre sí, son idénticos al conjunto y simultáneamente no se fusionan en una unidad homogénea. Ellos forman una polifonía, donde están presentes al mismo tiempo, la diferencia y la permeabilidad mutua.

El aspecto epistemológico del concepto de “unitotalidad” está asociado con el hecho de que la unitotalidad polifónica no puede ser expresada de una manera completamente racional. La unitotalidad no puede ser expresada completamente, no se puede conceptualizar hasta sus límites. Este concepto implica la cognición intuitivo-simbólica, que indica el modo existencial, “escurridizo” de las formas lógicas. La naturaleza de la unitotalidad no supone un sistema filosófico único, donde ella puede ser revelada por completo y de una manera exhaustiva⁵. En cada época histórica, la tradición filosófica nuevamente se plantea la cuestión acerca de la naturaleza de la unidad. La unitotalidad es el topos universal de la filosofía misma, su fuente eterna.

El concepto de “unitotalidad” es desarrollado en la filosofía antigua, principalmente en la filosofía de Platón, de Plotino, en el neoplatonismo. Pero la línea de Aristóteles está relacionada de igual modo con la manifestación del

4 HORUZHY, Sergey. *Unitotalidad de la filosofía. Filosofía rusa*. Pequeño diccionario enciclopédico. Moscú, editorial Nauka (Ciencia). 1995. pp. 102-110.

5 Ibidem. p. 103.

principio de la interpenetración real de la Unidad y la Pluralidad. El concepto de “unitotalidad” se apoyaba en las bases de la patrística. En la época del Renacimiento la filosofía de la “unitotalidad” fue desarrollada por Nicolás de Cusa. En la filosofía europea moderna se pueden destacar las tradiciones vinculadas con Leibniz y el idealismo clásico alemán. El concepto de la unitotalidad fue estudiado detalladamente en la filosofía de las “postrimerías” de Schelling. Es precisamente a través del “neo-Schellingismo” que la metafísica de la unitotalidad aparece en Rusia. A finales del siglo XIX - principios del siglo XX en el entorno de la intelectualidad rusa se crea toda una serie de grandes sistemas filosóficos. El fundador de la metafísica de la unitotalidad fue el gran pensador ruso Vladímir Soloviov (1853-1900).

La concepción filosófica del gran pensador ruso Vladímir Serguéyevich Soloviov fue creada por este autor, en contraposición a la filosofía del alemán Friedrich Nietzsche, quien era considerado como el filósofo más popular en la Rusia del siglo XIX. En contra de la fuerza de la destrucción moral, que Vladímir Soloviov percibió en el trabajo del autor del tratado “Del otro lado del bien y del mal”, es que está dirigida la obra principal de Soloviov “Justificación del Bien (Biendicea)”. Sin embargo, a este tratado, que resume toda la búsqueda filosófica del pensador, precedieron muchas otras obras, donde se destacaron las líneas de contorno generales de la concepción filosófica de Soloviov, se estaban desarrollando los conceptos básicos.

La base creadora del principio moral, que Soloviov consideraba como la base ontológica de la existencia humana, es el resultado lógico del “desarrollo”⁶. El concepto de “desarrollo” proviene en su concepción de las ciencias naturales, y más específicamente de la biología, que él estudió a fondo en los primeros años de estudio en la Universidad de Moscú. El desarrollo caracteriza cualquier existencia real y, sobre todo, la existencia humana real, que está lejos de ser perfecta, y que tiende a ser más perfecta, más “feliz”. A partir de esta simple tendencia a la felicidad, Vladímir Soloviov erige todo el sistema lógico posterior de la filosofía de la unitotalidad.

Luchar por un objetivo - significa estar en constante movimiento, es estar en desarrollo, ya que la inmovilidad permanente excluye el logro de cualquier objetivo. “Estar en desarrollo” -1) ser algo en concreto en todos los momentos

6 LOSEV, Aleksei. *Vladímir Soloviov y su tiempo*. Moscú, editorial Misl (Pensamiento). 1991.

de su desarrollo; 2) cada punto de desarrollo trae consigo una cualidad nueva, que previamente no existía. Pero todos los puntos de desarrollo deben estar presentes en forma de desarrollo inseparable desde el principio mismo. Los indicios enumerados convierten al desarrollo en sinónimo de “vida”, y la existencia de un ser en desarrollo en un organismo vivo o en un ser.

De este modo, en la filosofía de la unitotalidad de Vladímir Soloviov se incorpora la concepción neoplatónica de “alma del mundo” de una manera comprensiva en las nuevas realidades biológicas de la ciencia contemporánea para él. Vladímir Soloviov subrayó en repetidas ocasiones que su tarea interna era la justificación de “la fe de los padres” en la “nueva etapa de la conciencia racional” es decir, la combinación del “espíritu de la época” científico y racional con la tradición religiosa.

Como desarrollo ininterrumpido, toda existencia es la existencia misma de un organismo vivo. La existencia es única, íntegra, pero esta integridad no está completamente y totalmente agotada por el naturalismo físico, químico y biológico. El naturalismo extremo que ignora el desarrollo del espíritu, de la integridad espiritual. El idealismo extremo, que solamente tiene en cuenta el desarrollo del espíritu, convierte a la filosofía en un esquema racional seco, un sistema de categorías puramente lógicas, que también resulta impotente para abarcar la diversidad de toda la existencia íntegra.

Para superar los extremismos de estos dos tipos de conocimientos, Vladímir Soloviov introduce la concepción de “filosofía mística”, que él define de la siguiente manera:

“El objeto de la filosofía mística no es el mundo de los fenómenos, reducible a nuestras sensaciones, ni el mundo de las ideas, reducible a nuestros pensamientos, sino la REALIDAD VIVA del ser, en sus RELACIONES INTERNAS DE VIDA; esta filosofía se ocupa no del orden externo de los fenómenos, sino del orden interno de los seres y de sus vidas, el cual se determina por su relación con el ser original”⁷.

Así, bajo el término de “misticismo” se oculta la tendencia hacia el abarcamiento total y multilateral de la existencia, la cual no es posible comprender ni por el método del empirismo (con la ayuda de las sensacio-

7 Ibidem. p. 72.

nes) ni por el método de la filosofía racional. Como acertadamente lo señala Aleksei Fedorovich Losev, el misticismo de Soloviov es un sistema de categorías del idealismo clásico, construido sobre la base de la distinción entre los conceptos de el “ser” y la “existencia”.⁸

El concepto de “ser” establece un indicio de unidad. El ser está por encima de toda multiplicidad. En él se revela el sentido del principio de que “el todo es mayor que la suma de sus partes”. Si sólo vamos a ver al ser o al super-ser, entonces las cosas dejarán de diferenciarse unas de las otras, nuestro mundo real se transformaría en un cero irreconocible, en la Nada absoluta. Por consiguiente, además del ser único, es necesario asumir la existencia en igualdad de derecho de una multiplicidad de cosas, de acontecimientos, de procesos, es decir, una multiplicidad separada, comprensible y para nada cercana a cero. Otro asunto es que varias cosas han sido reunidas en unidades relativas, en estructuras, que resultan accesiblemente comprensibles. Estas unidades relativas, que son una multiplicidad real, Soloviov las denomina con el término de “existencia”. La intersección de los conceptos del “ser” y de la “existencia” generan el concepto del “ente” (la entidad).

La segunda línea del discurso filosófico está basado en el concepto de lo “Absoluto”, el cual, en la filosofía religiosa de Vladímir Soloviov ocupa un lugar central. Lo absoluto combina en sí mismo la realidad material y la espiritual. La revelación de lo absoluto en el mundo material y el espiritual lo constituye el Logos. La unidad mínima de la manifestación de lo Absoluto, el Logos - es la idea.

La intersección de las dos líneas de conceptos: 1) el ser – la existencia – el ente; 2) lo Absoluto – el Logos – la idea – le da el sistema de categorías a la filosofía de la unitotalidad de Vladímir Soloviov.

	SER	ENTE	EXISTENCIA
Absoluto	Espíritu	Bienestar	Voluntad
Logos	Mente	Verdad	Imaginación
Idea	Alma	Belleza	Sensación

8 Ibidem. p. 74.

De ese modo, el bienestar es la síntesis del espíritu y de la voluntad y, al mismo tiempo es la esencia del ente de lo Absoluto (Dios – el Padre en la tradición religiosa); la verdad es la síntesis de la mente y de las sensaciones y al mismo tiempo es la esencia del ente del Logos (Dios – el Hijo en la tradición religiosa); la belleza es la síntesis del alma y de las sensaciones y al mismo tiempo es la esencia del ente de la Idea (Dios – el Espíritu Santo en la tradición religiosa).

El concepto de la verdad en la filosofía de la unitotalidad de Soloviov no ocupa el primero sino el segundo de los lugares. La verdad es la segunda etapa de las emanaciones del bienestar. La verdad no es la revelación de lo Absoluto en la existencia, sino su reflejo en la mente y en la imaginación.

De acuerdo con esta disposición conceptual, Vladímir Soloviov coloca la filosofía teórica como expresión de la verdad en dependencia de la filosofía práctica (moral)⁹. La filosofía teórica será necesaria hasta tanto el bienestar no se materialice en la realidad social. La filosofía teórica es también necesaria porque la realidad social no constituye TODA la realidad, no incluye en sí misma la realidad de la obligatoriedad (“aquello que DEBERÍA ser”) y la realidad del futuro.

Soloviov define la verdad de una manera precisa y categóricamente clara:

“el ser, es único y es todo, o como ser es unitotal... Si se le quita el predicado al ser, la verdad se convierte en una idea subjetiva vacía, que no se corresponde con nada real; si la verdad no es el ser, entonces ella se torna sin sentido, por lo tanto, deja de ser verdad. Al quitar el predicado “único” la verdad pierde su identidad y al descomponerse en sus contradicciones internas, se destruye. Si por último, le quitamos el predicado “todo”, entonces privamos a la verdad de su contenido real: como algo único exclusivo, desprovisto de todo, será un principio tan exiguo, del cual nada se podrá deducir ni explicar, mientras que, en la concepción de la verdad será un requisito deducirlo todo y explicarlo todo, porque la verdad es la verdad de todo, al tenerlo todo fuera de sí misma, la verdad, no sería nada”¹⁰.

9 SOLOVIOV, Vladímir. Obras. Tomo II. Moscú, editorial Pravda. 1988. p. 321.

10 Ibidem. p. 693.

En relación con la búsqueda de la verdad incondicional, Vladímir Soloviov ordena los matices del significado de las diferencias de los conceptos del “ser” y de la “existencia”. La “existencia” fue definida por él al inicio como el principal tema de la filosofía: ¿qué es la existencia auténtica a diferencia de la existencia imaginaria o fantasma? Resulta que el concepto de “existencia” es ambiguo. En realidad, la “existencia” tiene dos significados completamente diferentes, y si ignoramos esta diferencia, se pierde todo el sentido definido, sólo nos queda una palabra”.¹¹

El primer significado del concepto “existencia” surge cuando se dice “yo existo”, “este ser existe”, es decir, cuando se habla acerca de la existencia del ser, entonces la existencia se entiende como el predicado de un sujeto. En el segundo caso se habla de que “esto es rojo”, “existe - una idea tal”, “existe una sensación tal”. Aquí está presente el tema del que se está hablando, existe el predicado sólo del sujeto que siente y que piensa, y por lo tanto, no es la existencia como predicado independiente. La afirmación del segundo género en la forma incondicional es falsa: “No se puede decir simple o incondicionalmente: que existe la voluntad, que existe el pensamiento, porque la voluntad, el pensamiento, la esencia de la existencia existe, porque existe un sujeto pensante, con voluntad”.¹²

Por consiguiente, el objeto actual de la filosofía y de todo otro conocimiento es el ser en sus predicados, y no son, en ningún modo, estos predicados en sí mismos, tomados aisladamente, de una manera abstracta. El objeto de la filosofía es aquél, al cual pertenece la existencia, es aquello que se manifiesta en esa existencia, es aquél sujeto, al que se vinculan esos predicados. Si la propia filosofía tiene como objeto el CONOCIMIENTO verdadero, y no la EXISTENCIA EN GENERAL, entonces su tema genuino es – “aquello a lo que la existencia pertenece por completo, es decir, indiscutiblemente – al ser, como principio absoluto de toda existencia”¹³.

El ser – es sin lugar a dudas – el principio absoluto, que trae consigo la fuerza positiva de cualquier existencia. Por eso se le puede llamar “super-ser”. Se le reconoce a través de todas sus manifestaciones, pero al ser

11 Ibidem. p. 698.

12 Ibidem. pp. 699-700.

13 Ibidem. p. 700.

un todo, no se identifica con todo ello, se diferencia de todo como su base y su origen creador.

El principio Absoluto, actúa mediante el AMOR. Precisamente el amor contiene en sí mismo, de manera simultánea, la autonegación y la autoafirmación. El principio Absoluto a través del amor existe por sí mismo y en correlación con su relativo, sin el cual éste no existiría. “Por lo tanto, cuando decimos que el principio absoluto, por su propia definición, es la unidad de sí mismo y de su negación, entonces, estamos repitiendo, sólo que de una forma más abstracta las palabras del gran apóstol: Dios es amor”¹⁴.

El amor es el principio de la multiplicidad, entonces, como principio absoluto es incondicionalmente - es único. A través del amor el principio absoluto en toda su eternidad se divide en dos polos, en dos centros. El primer centro – es el centro de la unicidad, de la singularidad, de la unidad absoluta, de la libertad de todas las formas, de toda existencia. El segundo centro – es el que genera la fuerza de la existencia, de la multiplicidad de las formas. Este segundo centro absoluto Vladimir Soloviov, de acuerdo con la tradición clásica lo denomina PRIMERA MADRE, la esencia de lo absoluto, la potencia directa de la existencia. Esta materia es un concepto de la filosofía, y no de la química o de la física. La primera materia no está relacionada con la sustancia, no está vinculada a ninguna correlación cuantitativa o cualitativa. Ella tiene una aspiración de carácter subjetivo e interno, una atracción por la existencia. Eso quieren decir las frases: “intereses materiales”, “mente material”, “inclinaciones materiales”, etc.

Los dos centros de lo absoluto no pueden existir uno sin el otro. Como identidad de los dos principios dialécticos de lo absoluto interviene el HOMBRE. Si la filosofía europea occidental llega a la antropología filosófica a través de la reflexión filosófica sobre los actos de la autopoiesis del pensamiento y construye la antropología a través de la solución del problema de la verdadera existencia humana, el camino elegido por Vladimir Soloviov es otro. Al inicio, él va desde la verdad como un objeto de la filosofía hacia la verdadera existencia (Dios) como la base de la verdad, y luego a la existencia del ser humano como portador de la verdadera existencia. Y además, el hombre, como el “SEGUNDO ABSOLUTO”, como una forma

14 Ibidem. p. 705.

necesaria del alma universal siempre y como una necesidad, ya posee una verdadera existencia. Otra cosa es que la realidad humana es la identidad dialéctica de una realidad consumada (“Sofía”) y que se está llevando a cabo (“el hombre en su historia particular”).

La doctrina acerca del hombre como un segundo absoluto Vladímir Soloviov la saca fuera del contexto del neoplatonismo. La fundamentación neoplatónica de su filosofía es conocida, y, en sentido general, se encuentran en la superficie: se trata de una modificación de la famosa tríada de Plotino de “ lo Único – el Espíritu – el Alma”, que en la filosofía de Vladímir Soloviev adopta la forma de tríada “del Ser – la Existencia – el Ente”, de “Absoluto - Logos - Idea” y otros. Sin embargo, en el neo-platonismo no está y no podía estar la doctrina del hombre como un segundo absoluto, como la humanidad de dios (divino-humanidad), que en la filosofía de Vladímir Soloviov se convierte en la piedra angular (especialmente en la obra “Ciclo de conferencias sobre la humanidad de Dios”).

Por lo tanto, el hombre, en la concepción de Vladímir Soloviov es una identidad dialéctica de dos principios: “sí el primero ES unitotal, entonces el segundo se CONVIERTE en unitotal, si el primero posee la unitotalidad eternamente, entonces el segundo, progresivamente la irá poseyendo, la irá alcanzando, y por ello se une con el primero”¹⁵. El “segundo absoluto” se define como la base necesaria para el mundo actual en constante proceso de cambio: “Es el ser, a través del cual puede realmente existir mucho, particular, no verdadero, en el que la divinidad existente posee un objeto real, diferente de sí mismo, y, por lo tanto, puede ser eternamente válido en su carácter absoluto – es el ser, que resulta de ese modo, la condición conjunta tanto para el mundo real de la unitotalidad divina como para el mundo de la multiplicidad material, este ser se encuentra en nosotros mismos”¹⁶.

En el hombre, como segundo absoluto, Soloviov destaca tres elementos principales, tres principios de su existencia, en cada uno de los cuales se manifiesta la dualidad del segundo absoluto. El primer principio de la existencia humana, está relacionado con el hecho de que el hombre es un ser, el objeto incondicional de TODAS sus acciones y sus estados. El segundo principio consiste en que, este es un ser cualitativamente definido, que po-

15 Ibidem. p. 711.

16 Ibidem. pp. 712-713.

see una propiedad o cualidad que distingue a este sujeto **CONCRETAMENTE** de los demás. El segundo principio es la idea del hombre, es precisamente a través de esta idea, unido a todo lo demás, que el hombre se presenta como unitotal, ya que su idea es compensada positivamente por todo lo demás, es una forma del contenido absoluto. Pero esta misma idea da la posibilidad de afirmarse a sí mismo fuera de todo, al igual que fuera de todos, “y entonces, su cualidad especial lo hace sin dudas impermeable para todos los demás, lo convierte en frontera de todos, y como cada ser tiene su propia idea o su cualidad, entonces, en esta relación externa todos de igual forma son fronteras para todos, todos sin dudas son impermeables y por lo tanto, la inter-relación de todos, en lugar de ser una unidad positiva interna se manifiesta como una igualdad externa negativa ”¹⁷.

Este es el último principio del hombre - la realidad empírica, o el principio material natural de su existencia. Sólo que ella se va convirtiendo de forma gradual en única, el hombre desde su posición “normal” (no absoluta) regresa a la unitotalidad, convirtiéndose en absoluto por sí mismo, es decir, de manera libre y consciente.

Los tres principios de la existencia determinan los dos tipos de la existencia humana: 1) **EN QUÉ** se convierte este sujeto en - **ABSOLUTO**; 2) **DE QUÉ** él se convierte en **NO ABSOLUTO**.

De aquí se derivan dos órdenes de la existencia, relativamente contrarios: 1) el orden metafísico y lógico, en el cual en primer lugar está lo absoluto; 2) el orden genético o fenomenal, según la naturaleza del cual lo primero es **NO ABSOLUTO**, no es verdadero, es mucho, es particular. Lo primero para un tipo de orden resulta lo último para el otro. Además, el orden genético, en el cual lo absoluto sólo se convierte, sugiere el orden metafísico, en el cual lo absoluto existe.

La necesidad de una existencia verdadera incondicional como bases de la existencia humana se manifiesta durante el proceso cognitivo. El problema de la verdad como un problema de criterio de nuestros conocimientos sólo surge en el contexto de la realidad humana, la cual es incompleta, ya sea desde el punto de vista del tiempo (no incluye en sí misma el futuro), como también desde el punto de vista de la integridad de su contenido (no

17 Ibidem. p. 716.

contiene en sí misma el bienestar ideal). Desde el punto de vista de lo Absoluto no tiene sentido hablar de la verdad, ya que en lo Absoluto coinciden tanto la voluntad, como la imaginación, la sensación, el alma, el espíritu, el pensamiento, la verdad, la belleza y el bienestar.

Mitologema de «Sofía» – símbolo artístico y religioso de la unitotalidad

¿Cuál es la forma de la realidad humana, dónde se ha implementado la verdad original? Esta forma es Sofía, el gran símbolo-imagen de la filosofía de Vladímir Soloviov y de toda la cultura rusa del primer tercio del siglo XX. La propia apelación a la imagen estética-simbólica del personaje revela la naturaleza de la filosofía de Vladímir Soloviov. Sofía - no es un concepto racional sino un mitologema. El origen de este mitologema también está esclarecido - el libro de textos bíblico de los “Proverbios” del Antiguo Testamento. El contenido del mitologema es la sabiduría. En la Biblia Sofía habla de sí misma: “El Señor me tenía a mí EN EL PRINCIPIO de su camino, antes de la creación de sus obras, desde los tiempos inmemoriales... Yo nací, cuando Él todavía no había creado... cuando Él preparaba los cielos, afirmaba las nubes arriba, sentaba las bases de la tierra: entonces ante Él yo era una ARTISTA”.

En la historia de la filosofía, la existencia del mundo como la creación de una obra de arte permanente, se conceptualizó en más de una ocasión en la filosofía de Platón, de Plotino, de Dionisio el Areopagita, y más recientemente en la filosofía de F.W.J. von Schelling, de Friedrich Nietzsche. El aspecto innovador de Vladímir Soloviov consiste en que introduce una imagen concreta del ARTISTA. El contenido de Sofía es ser la frontera entre la Nada positiva del mundo Absoluto y la multiplicidad específica del mundo de la realidad humana.

Sofía es la fuerza creativa total, que combina en sí misma, la creación real (incluyendo la artística), y el objetivo, el cual se materializa a través de la creatividad real.

Mediante la introducción de la imagen de Sofía, Vladímir Soloviov resuelve un problema tortuoso y doloroso para la filosofía religiosa de la teodicea la justificación de Dios ante el rostro de la maldad existente en el mundo. Sofía no es solamente la energía creativa y el objetivo de la creación, es también el mundo ideal, como este debería ser en su inter-

pretación completa, el mundo según su concepción por Dios. La creatividad humana obtiene la energía de su integración con el mundo de Sofía, el cual, a su vez, está destinado para entregarla. La propia Sofía recibe de Dios la fuerza creadora y la entrega al mundo creador, por eso, el otro mitologema de la filosofía de Vladímir Soloviov, que tiene un significado fundamental para la Edad de plata de Rusia es el de la Feminidad Eterna, que le dio a este siglo impulsos multivariantes para el desarrollo cultural.

En este contexto, la verdad es la coincidencia de la creatividad humana y Sofía, la materialización en la creatividad del hombre de su tendencia y deseo hacia el Bienestar ideal en todas sus aspectos – en el aspecto lógico, ético y artístico. El sujeto cognoscitivo se encuentra en conexión interna con el mundo gracias a la raigambre existencial de lo Absoluto como unitotalidad.

El conocimiento integral como manifestación epistemológica de la unidad

Comenzando por Vladímir Soloviov, en la tradición rusa se fortalece la comprensión de la filosofía como CONOCIMIENTO INTEGRAL, como los asuntos de interés para toda la vida, y no de asuntos relacionados solamente con la escuela. El conocimiento abstracto resulta necesario tanto para una persona individualmente como para la humanidad en su conjunto – sin él no es posible alcanzar una claridad lógica y una sistematicidad en el pensamiento. Pero su conversión en principio y su absolutización conducen a la filosofía a un callejón sin salida. Es por eso que Vladímir Soloviov critica el sistema filosófico de G. W. F. Hegel como la culminación del nuevo idealismo europeo. Para Hegel, según afirma Soloviov, todos los conceptos filosóficos son el autodesarrollo de la Nada absoluta. Mientras que, para el gran pensador ruso la idea filosófica es la forma de la verdad íntegra, la cual se da en la contemplación intelectual, idéntica al contenido artístico del artista.

“La existencia de la intuición ideal en general, indudablemente, se demuestra en el hecho de la creación artística... Todos los que están de alguna forma familiarizados con el proceso de la creación artística, saben muy bien que las ideas y las imágenes artísticas no son la esencia sustancial de los complejos productos para la observación y la reflexión, sino que son la instantánea de la vi-

sión mental en su integridad interior, y la obra del artista se reduce sólo a su desarrollo y a la materialización de ella en los detalles tangibles”¹⁸.

Indudablemente que tenemos ante nosotros otra tradición que proviene de la filosofía de F.W.J. von Schelling la filosofía de la identidad de la intuición intelectual y de la creación artística. Pero a diferencia de la filosofía de I. Kant y de F.W.J. von Schelling, la propia capacidad para la creación artística es, en la filosofía de Vladímir Soloviov, no un producto de la capacidad de imaginación, sino el producto de la inspiración, que interconecta tres capacidades diferentes: la capacidad de imaginación, que supone una determinada actividad del sujeto y, que al mismo tiempo, no alcanza ese nivel de realidad, con el que tiene que ver la inteligencia (sobre todo en la práctica); la intuición intelectual como la forma más elevada de la inteligencia, que abre las verdades o las ideas eternas; la capacidad de irrumpir en el mundo de lo trascendental, el cual no es alcanzado por la imaginación, ni por la inteligencia.

De este modo, en la filosofía de Vladímir Soloviov la verdad es una forma del conocimiento integral, que dialécticamente elimina en sí misma las contradicciones del naturalismo y del racionalismo.

Esta concepción constituyó un hito determinante para el arte ruso de los siglos XIX y XX. Ella se refleja en toda una serie de utopías estéticas características de la cultura rusa de aquellos tiempos, que provenían del principio de cambiar el mundo a través de las transformaciones estéticas. Una obra de arte es concebida por sus creadores, que trabajaban en aquella época, como la única forma verdadera de materializar el conocimiento integral del propio artista y, que gracias a ella, es capaz de transformar el mundo exterior del artista, el Universo humano según la concepción de Dios.

Concepto de la «figura sustancial» en la filosofía de Nikolai Losski

De particular importancia desde el punto de vista del modelado filosófico de la solidaridad colectiva son los trabajos del gran pensador ruso Nikolái Onúfriyevich Losski. Se requiere prestar una atención particular a su

18 DAVIDOV, Yuri. *Crítica de los conceptos no marxistas de la dialéctica del siglo XX. La dialéctica y el problema de lo irracional*. Editorial de la Universidad Estatal de Moscú. Moscú. 1988. p. 53.

concepción de “figura sustancial”. Esta concepción se relaciona con la siguiente disposición: “En virtud de la actividad de toda materia y de su carácter orientado a alcanzar los objetivos, que condiciona la posibilidad de evolucionar, lo cual conduce a los más altos niveles de la existencia, se recomienda reconocer que no existe materia muerta, aunque exista a veces la materia inanimada”¹⁹. La noción de la realidad viva como una forma de comunicación interna y externa de todos los elementos en el sistema del mundo, Nikolái Losski lo extiende no sólo al Yo humano individual, sino también a cualquier integridad, que forme parte, a su vez de la integridad de otro sistema de orden superior. La figura sustancial realiza una actividad cognitiva de tipo creativa, convirtiendo sus relaciones con otras figuras sustanciales en COOPERACIÓN. La figura sustancial está por encima de la distinción material y psicológica y constituye un ser meta-psicológico-físico especial. Además, la figura sustancial es una personalidad real o potencial. La personalidad real surge en aquella etapa del desarrollo, donde esta alcanza la capacidad de conocer los valores absolutos, ante todos los valores morales. La concepción de la figura sustancial indica la multiplicidad de formas de la existencia. La figura sustancial posee actividad, fuerza creativa, independencia, libertad de elección, se puede desarrollar, puede elevarse a niveles existenciales más altos y asimilar tipos más complejos de vida.

El concepto de la figura sustancial en la filosofía de Nikolái Losski tiene mucho en común con el concepto de la mónada en la filosofía de Gottfried Leibniz. Sin embargo, a diferencia de la comprensión de Leibniz todas las figuras sustanciales en la filosofía de Nikolái Losski están vinculadas entre sí por una base común. Al crear sus manifestaciones, la figura sustancial las formaliza de conformidad con la estructura del tiempo, del espacio, de las leyes matemáticas que siempre están definidas y limitadas. Las formas del espacio y del tiempo no sólo son iguales, sino numéricamente idénticas, por eso, determinados aspectos de las figuras sustanciales no son diferentes, sino únicos. El único aspecto en el que las figuras sustanciales están coordinadas entre sí es, según la opinión de Nikolái Losski, el sistema único del espacio cósmico, a la cabeza del cual está la figura sustancial altamente desarrollada, el espíritu mundial.

19 LOSSKI, Nikolái. *Historia de la filosofía rusa*. Editorial Progress (Progreso). Moscú. 1994. p. 461.

La comunicación entre las figuras sustanciales en el espacio cósmico está sujeta a las formas generales y es un proceso cósmico conciente. El contenido de esta comunicación no está predeterminado la acción de las figuras sustanciales puede tener un carácter de combinaciones de las fuerzas para la vida consustancial, pero también pueden tener un carácter de confrontación hostil, cuando surgen las distintas etapas de la decadencia. Pero esta decadencia en particular no destruye los marcos formales generales de la unidad del mundo, condicionados por su consustancialidad ideal.

La consustancialidad ideal (sistémica) del mundo (o sea, la definición de todo lo íntegral con relación a los elementos) le permite al proceso mundial tener un sentido inteligente, es decir, en él se materializan los valores absolutos en forma de proceso de revelación de la plenitud de la existencia, de la plenitud de la vida.

Con la ayuda de la concepción de la figura sustancial Losski explica también el principio del desarrollo: la combinación de varias figuras que han asimilado, al menos, algunas tendencias de aproximación de unas hacia las otras, realizables de conjunto, constituyen las formas complejas de vida. Cuando un grupo de figuras sustanciales se subordina a una figura, que se encuentra en una etapa superior de desarrollo, y le sirve con los órganos, surgen las formas íntegras especiales el átomo, la molécula, el cristal, el organismo unicelular, el organismo multicelular, la comunidad de organismos; en la esfera de la vida humana surge el pueblo, la humanidad; más adelante el planeta, el sistema solar, el Universo. Cada una de las siguientes etapas de la asociación posee fuerzas creadoras superiores respecto a la anterior. A la cabeza de ella está la figura sustancial la personalidad con un mayor nivel de desarrollo. Por eso, Losski denomina a su concepción como personalismo jerárquico. De ese modo, el sistema del mundo, esta compuesto por muchas figuras, creativamente independientes y al mismo tiempo soldadas en una única “consustancialidad ideal” que originan los marcos únicos del espacio cósmicos.

La lectura contemporánea de los textos filosóficos de Nikolái Losski está asociada ante todo con la concepción del sistema de información, donde el portador material y el contenido de la información constituyen una integridad única, que define a cada elemento de la información, que lleva consigo este sistema informativo. Entonces, el “sentido” del proceso cósmico, es decir, de la unidad existencial del espacio cósmico y de la conciencia, a través del cual esta existencia se encuentra a sí misma por primera vez, re-

sulta un descubrimiento no potenciado, que al leer esta información, se lleva a cabo en el mundo de transformaciones de la actividad humana.

La unidad de lo cognoscente y de lo cognoscible surge en el proceso activo, que Losski denominó como “comunicación de las figuras sustanciales”, principio humano que se aplica también, según Losski, en el universo cósmico, lo que resulta relativamente cierto, si analizamos la totalidad del potencial de la actividad creativa humana.

De esta manera, el concepto de «figura sustancial», que desarrolla Losski, se puede aplicar de manera productiva a las manifestaciones racionales-filosóficas de las nuevas formas de solidaridad colectivas. El proceso de “comunicación de las figuras sustanciales”, en el transcurso del cual se materializan las posibilidades creativas de las figuras sustanciales de diferentes niveles jerárquicos del espacio cósmico, de la naturaleza, de la humanidad, puede ser utilizado para el modelado filosófico del proceso de eliminación de los conflictos inter-étnicos y de las contradicciones inter-confesionales en la sociedad actual compleja y pluricultural.

Concepto de «personalidad sinfónica»

La «Personalidad sinfónica» es el concepto principal de la filosofía de Lev Platonovich Karsavin. Lev Karsavin crea este concepto, cuando resolvía el problema del estado ontológico de los diversos grupos sociales. Él consideraba que cada formación supraindividual: toda la humanidad, los grupos culturales, los grupos económicos (las clases), la familia, los grupos étnicos, etc.) tienen forma de personalidad. En el trabajo de Lev Karsavin denominado “La iglesia, la personalidad y el estado”, escrito en el año 1927, él llama a esos elementos comunes como «personalidad sinfónica»²⁰. De este modo, con la ayuda del concepto de la «personalidad sinfónica» se precisa el aspecto socio-antropológico de la filosofía rusa de la unitotalidad. Karsavin se apoya en la filosofía de Nicolás de Cusa acerca de los niveles jerárquicos del Universo. Lev Karsavin es un pensador religioso, para el cual el ser humano, el ser social – es el ser creado por Dios. Esta creación por Dios del ser es un sistema complejo de personalidades sinfónicas mu-

20 KARSAVIN, Lev. *La iglesia, la personalidad y el estado*. San Petersburgo, editorial Aletheia. 1994.

tuamente interpenetrables. Cada personalidad sinfónica incluye en sí misma todo un conjunto de personalidades más simples respecto a su propia personalidad. La personalidad sinfónica es la integridad, es el orden para sus componentes de personalidad más simples.

La humanidad es una realidad compleja, que asocia a muchas personalidades sinfónicas: las culturas, los pueblos, las clases, los diversos grupos sociales hasta llegar a cada individuo. Cada personalidad sinfónica es igualmente una unidad compleja de sus grupos sociales integrantes. Por ejemplo, el pueblo es la unitotalidad de los estamentos, de los géneros, de los clanes, de las familias.

Lev Karsavin considera que, las personalidades sinfónicas se pueden distinguir por la duración de su existencia. Se pueden aislar asociaciones efímeras una reunión pública, un encuentro. Se pueden ver las personalidades sinfónicas que viven más tiempo, por ejemplo, un congreso de un partido político. Se puede destacar la relativamente “permanente” personalidad sinfónica compuesta por – la familia, el gobierno, la clase, el pueblo. Las personalidades sinfónicas pueden poseer sólo una función: de clase económica, de destacamento militar. Existen personalidades sinfónicas, que no se limitan a una sola función ellos son el pueblo, la familia.

En la obra *Sobre la personalidad*, que fue escrita por Lev Karsavin en el año 1929, él le da una interpretación puramente filosófica al concepto de “personalidad sinfónica”²¹. La personalidad sinfónica es la biunidad de la personalidad cognoscitiva y del otro existencial cognoscible por esta. Los aspectos sociales y antropológicos de la personalidad sinfónica que fueron desarrollados por él con anterioridad, son un caso especial de esta comprensión filosófica.

El concepto de la «personalidad sinfónica» está vinculada la filosofía original de la historia de Lev Karsavin. Cada individuo histórico (la persona, la familia, el pueblo, etc.) es la materialización del momento de la unitotalidad, el aspecto único e irrepetible de la unitotalidad mundial. En la historia tiene lugar el desarrollo libre de los sujetos históricos, ya que en cada sujeto se encuentra enraizado el potencial de las relaciones de dicho sujeto con todos los demás sujetos. A partir de esta premisa, Lev Karsavin consi-

21 KARSAVIN, Lev. *Sobre la personalidad*. Kaunas (Lituania). 1929.

dera que, para los acontecimientos o eventos históricos no existen las causas externas. Si dos pueblos ejercen una influencia mutua los unos a los otros, esto no ocurre porque uno de los pueblos está influyendo externamente sobre el otro. Estos dos pueblos son momentos, son un aspecto de una unidad superior respecto a ellos mismos (la humanidad en su conjunto, el espacio cósmico, las culturas). Por eso, lo “ajeno” para ese pueblo es a su vez lo suyo “propio”. El desarrollo de un pueblo no se realiza a través de la presión externa, sino como resultado de las ideas internas de dicho pueblo. Y el medio externo y la naturaleza influyen sobre el pueblo no por sí mismos, no como algo ajeno al pueblo. El medio externo se transforma en un aspecto socio-psicológico de la existencia étnico-cultural y sólo de esa única forma determina su propia historia.

La tesis más importante de la filosofía de la historia de Lev Karsavin está relacionada con su afirmación que plantea que, la nueva realidad histórica surge de la nada. De lo contrario se pierde su novedad. De esa forma, él rechaza los intentos de “explicar” el surgimiento del cristianismo a través de la integración del judaísmo y del helenismo. Pero, por otro lado, en su concepción, el Sujeto (Ente) supremo divino se manifiesta plenamente en todas sus formas individuales concretas, es por ello que las discusiones acerca de la génesis histórica carecen de particular sentido desde el punto de vista de este principio.

El concepto de desarrollo en la filosofía de Lev Karsavin difiere de manera radical de la concepción de progreso esbozada en la filosofía del positivismo. Cada momento del desarrollo, de acuerdo con la consideración de Karsavin, resulta cualitativamente equivalente. Ninguno de los momentos del desarrollo constituye una etapa de transición. Ninguno de los momentos del desarrollo es cualitativamente peor que otros momentos. La diferencia entre un momento de desarrollo respecto al otro radica en cuáles propiedades individuales concretas de la unitotalidad se pusieron de manifiesto Aquí y Ahora específicamente.

Resulta interesante la idea de Karsavin acerca de que, en la historia de cada personalidad sinfónica existe un momento donde se produce la manifestación más completa de la unitotalidad, el apogeo de ese desarrollo. Para encontrar dicho apogeo, se requiere del análisis religioso del proceso histórico. En la filosofía de la historia de Lev Karsavin el proceso histórico es un proceso teantrópico (de divinidad-humana), por lo que el apogeo de la historia humana es el momento de mayor coincidencia de lo Absoluto y la exis-

tencia individual. De este modo, el apogeo de la historia desde el punto de vista de Lev Karsavin es el establecimiento y perecimiento de la Iglesia de Jesucristo en la tierra²². La ciencia histórica, desde el punto de vista de Lev Karsavin, debe ser una ciencia religiosa.

Nicolái Losski, al caracterizar la doctrina de Karsavin, considera que se trata del panteísmo²³. En ese sentido, Losski critica esta doctrina, al considerar que Dios no es en sí mismo la Unitotalidad, sino el principio Superior del sistema. Losski promueve el argumento contra el panteísmo de Karsavin, relacionado con el hecho de que para el panteísmo toda existencia del ser es la existencia de Dios, y para el ser creado sólo queda la “nada”. De igual manera, Losski critica también la idea de la personalidad sinfónica de Karsavin, al considerar que el ser de la personalidad sinfónica en la interpretación de Karsavin es la existencia de Dios y Karsavin rechaza la existencia de un sujeto separado de Dios. A pesar de estas críticas, Losski reconoce que la doctrina de la personalidad sinfónica ubica a Karsavin entre los grandes pensadores²⁴.

Conclusiones

1. Las transformaciones globales en el orden político y social conducen a la creación de nuevos grupos sociales, con una identidad colectiva diversa. La filosofía moderna, que se ocupa del modelado de la realidad social con la ayuda de los conceptos y de las metodologías filosóficas, tiene necesidad de un nuevo lenguaje, necesita crear conceptos filosóficos sostenibles que resulten adecuados a la nueva realidad.
2. La filosofía clásica rusa, que existió a finales del siglo XIX y principios del siglo XX puede proponer a la filosofía mundial un nuevo lenguaje filosófico, vinculado con la diversidad cultural real, con la coexistencia simultánea de diversos grupos sociales que poseen diferentes identidades colectivas y que, al mismo tiempo, estos grupos no se encuentran en el

22 KARSVIN, Lev. *La iglesia, la personalidad y el estado*. San Petersburgo, editorial Aletheia. 1994.

23 LOSSKI, Nikolái. *Historia de la filosofía rusa*. Editorial Progress (Progreso). Moscú. 1994.

24 Idem.

estado jerárquico de la pirámide. Los filósofos rusos desarrollaron una nueva metafísica de la unitotalidad, donde están incluidas la filosofía de la historia, la filosofía social y política, construidas sobre la base de la idea de la unitotalidad.

3. Para la comprensión y el pronóstico de los vectores del futuro del desarrollo de la humanidad pueden ser utilizados los conceptos de la filosofía rusa tales como la “unitotalidad”, la “figura sustancial”, la “personalidad sinfónica”. El empleo de estos conceptos rechaza la desigualdad de unos grupos sociales respecto a otros. La aplicación del concepto de “unitotalidad” permite comprender el principio del nuevo orden mundial como un principio de solidaridad colectiva, que no tiene jerarquías.
4. Resulta de particular importancia para la construcción de la historia y para la comprensión de la realidad social el concepto de Lev Karsavin sobre la “personalidad sinfónica”. Cada sujeto colectivo, que posee una “identidad-nosotros” particular es comprendido como una personalidad sinfónica, donde todos los elementos se asocian en un todo único integrado no por un principio jerárquico, sino por el principio de la sinfonía, de la polifonía armónica.

Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*

The Limits of the Humanities, or an Apology for *Nonsense*

Ygor Fuentes Urdaneta

Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia

Círculo Wittgensteineano

Maracaibo - Venezuela

Resumen

Tomando como presupuesto algunas de las principales nociones de la filosofía wittgensteineana, se intentará mostrar los límites y/o las posibilidades de expresión de las investigaciones humanísticas. Se parte de la idea según la cual el “objeto” de reflexión de las humanidades, al contrario del objeto de estudio de las ciencias naturales, no es articulable proposicionalmente. Razón por la cual, dentro del contexto de la filosofía analítica (y para el neopositivismo, principalmente), el discurso humanístico puede ser considerado, al menos en términos técnicos, un *sinsentido*. Se concluirá que esta situación, lejos de constituir un rechazo a este tipo de reflexión, permite contextualizar sus investigaciones y reafirmar, al mismo tiempo, su importancia sobre los problemas vitales (éticos, estéticos, políticos y religiosos).

Palabras clave: Wittgenstein, humanidades, articulación proposicional, *sentido*, *sinsentido*.

Abstract

Based on some of the main notions of Wittgensteinian philosophy, this paper will attempt to show the limits and/or possibilities for the expression of humanistic research. It starts from the idea that the “object” of humanistic reflection, in contrast to the object of study for the natural sciences, is not propositionally articulable. For this reason, in the context of analytic philosophy (mainly neopositivism),

humanistic discourse can be considered, at least in technical terms, *nonsense*. Our conclusion will be that this situation, far from being a rejection of this type of reflection, can contextualize its research and reaffirm at the same time its importance on vital issues (ethical, aesthetic, political and religious).

Key words: Wittgenstein, humanities, propositional articulation, *sense*, *nonsense*.

I

Las líneas que a continuación se presentan pretenden provocar una discusión acerca del *status* científico, los fundamentos metodológicos y/o los límites de expresión de las humanidades, disciplinas humanísticas, o como las llamara el filósofo alemán Wilhelm Dilthey: *ciencias del espíritu* [*Geisteswissenschaften*]. Desde luego, semejante discusión debe comenzar por intentar dejar claro qué se entiende por *ciencia* o *conocimiento científico* en el mundo moderno y en la sociedad contemporánea. Puesto que, como se buscará concluir, los principales problemas metodológicos y epistemológicos relacionados con el objeto de estudio de las humanidades (por ejemplo: lo ético, lo estético, lo político, lo antropológico, lo religioso -y lo filosófico, desde luego) tienen su raíz -según nuestra postura- en la omisión de una necesaria renovación y contextualización de los ideales platónicos que constituían el saber científico o *episteme*, fundada en la diferenciación entre lo racional y lo irracional, lo cual implica -como diría Richard Rorty- la distinción dicotómica entre lo “positivo” y lo “negativo”, es decir, entre lo absoluto y lo relativo, lo encontrado y lo hecho, lo objetivo y lo subjetivo, lo natural y lo convencional, lo real y lo aparente¹. Estos ideales, reciclados por Descartes en medio de la inversión conceptual de la *episteme* y la *doxa* que trajo consigo el nacimiento del nuevo modelo *experimental* de ciencia, están -como se mostrará- fuera de los límites de las humanidades como disciplina pretendidamente científica. La *episteme* [ἐπιστήμη], la verdadera ciencia, la que Platón entendía como el conocimiento de los ἀρχαί o primeros principios en el τόπος οὐρανός, es hoy prisionera del método experimental; el mismo que Platón rechazaba y circunscribía al terreno de la mera opinión.

Las humanidades, por tanto, en un contexto que privilegia la experimentación, los datos de los sentidos sometidos al discernimiento bipolar

1 Cf. RORTY, Rorty: *Philosophy and social hope*, Penguin Books, New York, 1999, p. xix.

que implica la mera distinción entre lo verdadero y lo falso, han sido destronadas de la ἐπιτήρησις platónica y rebajadas al submundo de la *doxa*, que tiene como contraposición reinante: la *episteme* experimental absolutista del esquema civilizatorio mejor conocido como *la modernidad*. Las humanidades -adelantando conclusiones-, y esto es lo que debemos reconocer por difícil que resulte, sólo pueden “articular” lo que el neopositivismo ha tenido -en este caso- a mal llamar: *sinsentidos*. Pero ¿qué debemos entender por *sinsentido*? Para responder a esta pregunta nos serviremos de las ideas del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein quien establece una clara diferencia entre la oposición *sentido* [*Sinn*] y *sinsentido* [*Unsinn*] a partir de lo que entendemos por *sentido* [*Sinn*] y *significado* [*Bedeutung*].

No obstante, para hablar de la idea de *sentido* en Wittgenstein consideramos necesario invertir unas pocas palabras en un breve recordatorio de la previa distinción realizada por el filósofo, lógico y matemático alemán: Gottlob Frege acerca de los términos en cuestión (*sentido y significado / Sinn und Bedeutung*).

II

La distinción fregeana de *Sinn* y *Bedeutung* aplica tanto para lo que él entiende por *nombre propio* como para los enunciados o proposiciones. Según Frege, un nombre propio debe entenderse como cualquier designación de un *único* objeto. Esta designación empero podría estar compuesta de varias palabras². De acuerdo a esto, ‘Wittgenstein’ o ‘El autor del *Tractatus*’ son dos nombres propios, puesto que designan un *único* objeto, y tienen, por tanto, el mismo *significado* [*Bedeutung*]³. Sólo se diferencian por su *sentido* [*Sinn*], es decir, por el modo de presentar el signo que a su vez corresponde con el modo de darse el objeto (y he aquí lo problemático de esta definición y el motivo por el cual Bertrand Russell no tardó en descalificarla⁴). Cabe preguntarse ahora, si el significado de un nombre es el ob-

2 FREGE, Gottlob: “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica* (1962, trad. Ulises Moulines), Orbis, Barcelona, 1984 [pp. 49-86], p. 53.

3 Recordemos que para Frege el significado de un nombre es el objeto mismo al que se refiere. De ahí la popular traducción -o traición- de *Bedeutung* por *referencia*.

4 En la *teoría de las descripciones* de Russell, se introduce la diferencia entre *nombre* y *descripción*. El famoso ejemplo de Sir Walter Scott nos servirá de ilustración. En la proposi-

jeto, la referencia, ¿qué ocurre con el significado de los nombres que no apuntan a un objeto real, existente? Pues simplemente -diría Frege- *no* tienen significado, sólo sentido.

Semejante distinción prepara el terreno para explicar la diferenciación entre *sentido* y *significado* de los enunciados, o mejor: proposiciones [Sätze]. El sentido de los enunciados corresponde al pensamiento, esto es -aclara Frege- el contenido objetivo de las operaciones mentales que es apto para ser propiedad común de muchos⁵. Podemos decir, en este orden de ideas, que el pensamiento, como *sentido* del enunciado, no es otra cosa que la posibilidad de concebir un determinado estado de cosas, un posible hecho. Ahora bien, si el pensamiento es el *sentido* [Sinn], ¿qué debe entenderse por el *significado* [Bedeutung] de los enunciados? La respuesta nos permite identificar el nacimiento del empirismo lógico o neopositivismo: *el significado de un enunciado es su valor veritativo*. “Por *valor veritativo* de un enunciado entiendo -especifica Frege- la circunstancia de que sea verdadero o de que sea falso. No hay más valores veritativos”⁶.

Las afirmaciones fregeanas en torno a la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* de los nombres propios y de los enunciados nos lleva a preguntarnos: ¿Es posible construir enunciados en los que intervengan nombres propios *sin* significado [*bedeutungslos*] (sin referencia)? La respuesta de Frege es afirma-

ción ‘Scott es el autor de Waverley’, ‘Scott’ -según Russell- es el verdadero *nombre* o *sujeto lógico*, porque apunta directamente a un objeto (en este caso a Sir Walter Scott). Mientras que ‘el autor de Waverley’ es una descripción, pues no apunta directamente a un objeto, sino a un sujeto, es decir, a un nombre. De tal manera que, podemos afirmar que lo que para Frege son distintas formas de presentar un nombre, el *sentido* [Sinn], para Russell son sólo descripciones del objeto. El análisis de Russell muestra, además, que la intención de Frege de convertir en sintético un enunciado de identidad no se sostiene a partir de la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* de los nombres propios. Según Frege, si sustituimos en un enunciado un nombre propio de distinto sentido [Sinn], pero de igual significado [Bedeutung], la proposición mantendrá intacto su significado (esto es, el valor veritativo). No obstante, si en el enunciado ‘Scott es el autor de Waverley’ sustituimos -en la terminología de Frege- el nombre propio ‘Scott’ por otro de distinto sentido pero de igual significado como ‘el autor de Waverley’, entonces el enunciado se convertiría en una tautología: ‘El autor de Waverley es el autor de Waverley’, y el enunciado deja de ser sintético, pierde el valor cognoscitivo y, por lo tanto, dejaría de tener algún tipo de interés empírico; cf. RUSSELL, Bertrand: “Sobre la denotación” (1905) en *Lógica y conocimiento* (1956, trad. Javier Muguerza), Taurus, Madrid, 1970, pp. 53-73.

5 Cf. FREGE: “Sobre sentido...”, cit., p. 60.

6 Ibidem, p. 62.

tiva: los enunciados en los que intervienen nombres *sin* significado [*bedeutungslos*] no significan, no tienen significado, es decir, no tienen la posibilidad de ser verdaderos o falsos. No son, en última instancia, *proposiciones*.

De este contexto se desprende otra característica que prefigura los postulados neopositivistas. Se trata del “valor”, es decir, de la importancia y/o de la relevancia que atribuimos a los diferentes tipos de enunciados. Según Frege “[e]l pensamiento pierde valor para nosotros tan pronto como vemos que a una de sus partes le falta [el significado (el objeto existente, observable)]”⁷. Circunstancia ésta que justifica el hecho de que no nos contentemos con el sentido de un enunciado, sino que también preguntemos (¿siempre?) por su significado, es decir, por su valor de verdad. Una posible consecuencia de esta forma de análisis sería, por ejemplo, la tentativa de eliminar del lenguaje los nombres propios que no se refieren a objetos reales. “¿Pero por qué -se pregunta Frege- queremos que cada nombre propio no tenga únicamente un sentido, sino también un [significado]? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Porque, y en la medida en que, nos interesa su valor veritativo.”⁸

Se sigue de todo esto, entonces, que lo único relevante -desde el punto de vista filosófico, y en particular, claro está, en el plano científico- es la búsqueda de valores veritativos. No obstante, Frege es capaz de admitir que

“[n]o siempre es éste el caso. Al escuchar un poema épico, por ejemplo, nos cautivan, además de la eufonía del lenguaje, el sentido de los enunciados y las representaciones y sentimientos despertados por ellos. Si nos preguntásemos por su verdad, abandonaríamos el goce estético y nos dedicaríamos a un examen científico.”⁹

Concede Frege, al reconocer el sentido [*Sinn*] de los enunciados sin significado [*bedeutungslos*], sin valor veritativo, una importancia, aunque mínima, a los enunciados no proposicionales. Después de todo, también forman parte del lenguaje, de *nuestro* lenguaje. Sólo que no deben confundirse con o presentarse como enunciados proposicionales. Y este es uno de los principales problemas a los que se enfrentan las *humanidades*: cómo expresar el “resultado” de reflexiones que no pueden articularse proposicionalmente. Esta situación se compli-

7 Ibidem, p. 61.

8 Idem.

9 Idem.

ca todavía más, puesto que la postura fregeana parece radicalizarse, *mutatis mutandis*, en el *Tractatus* de Wittgenstein, y es llevada a los extremos por algunos representantes del neopositivismo, por ejemplo: Rudolf Carnap y su intento de superar la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje¹⁰.

III

Sin embargo, hay que anotar que, a diferencia de lo que hizo Frege, en el *Tractatus* no se distingue entre *Sinn* y *Bedeutung* de nombres (propios) y de enunciados o proposiciones [*Sätze*]. Al contrario, Wittgenstein tiene claro que, lo relativo al *Sinn* es propio de la proposición; y lo que corresponde al *Bedeutung* pertenece exclusivamente a los nombres: “Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido.”¹¹

Esto es, *grosso modo*, lo que parece desprenderse de la llamada *Teoría pictórica de la proposición*. Como es sabido, dicha teoría nos presenta el lenguaje (el sistema) como una figura [*Bild*] o pintura del mundo. El lenguaje es el mundo. El mundo se descompone en hechos [*Tatsachen*] (no en objetos [*Gegenständen*], [*Dingen*]), los hechos del mundo, en el lenguaje, se expresan a través de proposiciones. Esta idea de la relación necesaria entre hecho y proposición (como representación o figura de la realidad) es expresada, en el *Tractatus*, a través de pasajes como:

§ 2.12. La figura es un modelo de la realidad.¹²

§ 2.141. La figura es un hecho.¹³

§ 2.221. Lo que la figura representa es su sentido.¹⁴

§ 3.142. Sólo hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede.¹⁵

10 CARNAP, Rudolf: “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en AYER, A. J. (comp.): *El positivismo lógico* (1959, trad. L. Aldama, U. FRISCO, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel), FCE, México, 1981, pp. 66-87.

11 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), bilingüe, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (de ed. 1961), Alianza, Madrid, 1995 [en adelante: *TLP*], § 3.144, p. 33.

12 Cf. *TLP*, p. 23.

13 Cf. *TLP*, p. 25.

14 Cf. *TLP*, p. 29.

15 Cf. *TLP*, p. 33.

§ 4.01. La proposición es una figura de la realidad.¹⁶

§ 3.14. El signo proposicional es un hecho.¹⁷

§ 4.027. Pertenece a la esencia de la proposición poder comunicarnos un sentido *nuevo*.¹⁸

§ 3.3. Sólo la proposición tiene sentido, sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.¹⁹

§ 3.202. Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres.²⁰

Esta colección de pasajes tractarianos muestran -a nuestro modo de ver- una diferencia bastante clara de lo que Wittgenstein entiende por *Sinn* y *Bedeutung* con respecto a lo que entendía Frege. El trasfondo de la distinción radica en el hecho de que la proposición figura [*abbilden*], los nombres señalan [*bezeichnen*]. Por tanto, “los nombres [*Namen*] tienen *significado* [*Bedeutung*], y las proposiciones (elementales) [*Elementarsätze*], *sentido* [*Sinn*]; y ésta es su conexión con el mundo.”²¹ En el mismo *Tractatus*, Wittgenstein hace expreso su “divorcio” del autor de *Begriffsschrift* en lo que respecta a la aludida distinción.²²

“Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido [*wenn er keinen Sinn hat*] ello sólo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes.”²³

Y finaliza: “Aunque creamos haberlo hecho”. Este pasaje, además de hacernos explícita la mencionada separación de Frege, nos muestra algo más, a saber: que la proposición [*Satz*] propiamente dicha *siempre* tiene sentido. La proposición, recordemos, “sólo *dice* algo en la medida en que es una figu-

16 Cf. *TLP*, p. 51.

17 Cf. *TLP*, p. 31.

18 Cf. *TLP*, p. 57.

19 Cf. *TLP*, p. 37.

20 Cf. *TLP*, p. 33.

21 *TLP* § 6.124, p. 157 (cursivas nuestras).

22 Sin embargo, como pocas veces (por no decir: nunca) hace Wittgenstein, en varios pasajes del *Tractatus*, comenzando por la introducción, confiesa su acuerdo con Frege al respecto de diferentes tópicos, cf. por ejemplo: *TLP* §§ 3.318 y 5.451.

23 *TLP* § 5.4733, p. 121.

ra”²⁴, es decir, en la medida en que representa un *hecho*. Si la proposición no es capaz de proyectar un sentido, debemos sospechar que las partes que la componen no tienen significado, o simplemente no se está haciendo un uso apropiado, de acuerdo a la convención semántica, de los términos que componen la expresión proposicional. Por ello, no sería posible la figuración, debido a que “[s]ólo en la medida en que está lógicamente articulada es la proposición una figura del estado de cosas [*Sachlage*]”²⁵. Esto implica que tales intentos de articulación proposicional no son otra cosa, sino *sinsentidos* [*Unsinn*]. Ya podemos comenzar a entender la simpatía que despiertan conclusiones como éstas en los miembros del famoso Círculo de Viena. Las “proposiciones” que no proyectan un sentido, cuyas partes integrantes aparentan tener significado (porque creemos habérselo dado), pero no lo tienen, serán, sin lugar a dudas, las “proposiciones” pertenecientes al ámbito de las *humanidades*, y muy especialmente los enunciados de la metafísica.

Afirmar que el “sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas [*Sachverhalte*]”²⁶ es demasiado tentador para un neopositivista. Sobre todo si una afirmación semejante se acompaña con la idea de que la verdad o falsedad de la proposición “consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.”²⁷ O en otras palabras: “Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.”²⁸ Carnap, por ejemplo, no tardó en asumir estos postulados como principios teóricos inaugurales de una actitud anti-metafísica. Él mismo lo deja claro en la nota que añade en su artículo arriba aludido cuando dice: “Para un estudio de las concepciones lógicas y epistemológicas que, aun constituyendo el fundamento de nuestra exposición, sólo pueden ser examinadas aquí de un modo breve, véase Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*.”²⁹

24 *TLP* § 4.03, p. 57 (cursivas nuestras).

25 *TLP* § 4.032, p. 57.

26 *TLP* § 4.2, p. 77.

27 *TLP* § 2.222, p. 29.

28 *TLP* § 2.223, p. 29.

29 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 70. En la misma nota también nos invita a revisar su texto: *La construcción lógica del mundo* (1928, trad. Laura Mues de Schrenk), UNAM, México, 1988.

IV

Carnap distingue entre proposiciones *sin sentido*, desde el punto de vista de su relevancia o aplicación, y las *pseudoproposiciones*, es decir, los sinsentidos que expresa la metafísica. Acerca del primer grupo sostiene que “aun cuando sean estériles o falsas, estas proposiciones poseen sentido ya que solamente proposiciones con sentido son clasificables entre (teóricamente) fructuosas y estériles, verdaderas y falsas.”³⁰ Cita como ejemplos de sinsentido estéril preguntarse por el peso de los habitantes de Viena cuyo número telefónico termina en tres; afirmar que ‘En 1910 Viena tenía seis habitantes’, entre otras. Del segundo grupo, el de las *pseudoproposiciones* metafísicas, afirma que hay dos géneros: “aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido.”³¹

El análisis de Carnap para superar la metafísica va desde las *pseudoproposiciones* que contienen *pseudoconceptos* o palabras asignificativas hasta las *pseudoproposiciones* que contienen palabras significativas, pero cuya sintaxis carece por completo de sentido lógico y gramatical. Estas últimas son las que critica más duramente y Heidegger es su víctima favorita.³²

Hasta aquí, el *modus operandi* de Carnap -otra vez: *mutatis mutandis*- es completamente wittgensteineano. Pero si bien Carnap se escuda en Wittgenstein debemos anotar que sus objetivos no son los mismos. Wittgenstein busca describir los límites de la expresión lingüística, en particular de la proposición. Carnap quiere acabar con cualquier *otro* intento de articulación de la realidad, del mundo, que no sea derivado de la observación empírica.

Al final del artículo, luego de haber cuestionado teóricamente toda la tradición metafísica, Carnap experimenta un ligero sentimiento de culpa como resultado de la resaca producida por el recién culminado festín anti-metafísico, y se pregunta:

“¿cómo es posible que tantos hombres pertenecientes a los pueblos y épocas más diversos, e incluyendo mentalidades eminentes entre

30 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 61.

31 Idem.

32 Cf. CARNAP: “La superación...”, cit., p. 75.

ellos hubieran derrochado con tan genuino fervor tanta energía en la metafísica para que ella finalmente no consistiera sino en meras sucesiones verbales sin sentido?, y ¿cómo sería comprensible que estas obras ejerzan hasta el día de hoy una influencia tan fuerte sobre lectores y oyentes si no contienen ya digamos errores, sino que son totalmente vacuas? Estas dudas están justificadas, ya que la metafísica posee un contenido -sólo que éste no es teórico.”³³

De tal manera que, de repente y *ad verecundiam*, las “(pseudo)proposiciones de la metafísica tienen una finalidad, aunque *no sirven para la descripción de relaciones objetivas*, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual -por lo menos- serían proposiciones falsas)”³⁴. La metafísica sólo debe “servir”, dado que tantas mentes brillantes se dedicaron a ella, para el goce estético. La metafísica ahora se compara con el arte, con la música, con la literatura, o con el mito. Las *pseudoproposiciones* metafísicas, subraya ahora el casi arrepentido Carnap: “*serven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida.*”³⁵ No obstante, la expresión de una actitud emotiva ante la vida, para Carnap, sigue siendo un sinsentido [*Unsinn*]. Y podría pensarse que para Wittgenstein también, pero sólo en tanto se compara con la expresión proposicional, motivo por el cual debemos trazar grandes diferencias.

V

Para Wittgenstein la proposición es sólo *una* manera de expresar una faceta determinada del mundo. No la única. Y esto queda claro en el propio *Tractatus*. El simple hecho de que se defina a la proposición de un modo positivo y otro negativo lo evidencia:

“La proposición [*Satz*], la figura [*Bild*], el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.”³⁶

33 CARNAP: “La superación...”, cit., pp. 84-85.

34 CARNAP: “La superación...”, cit., p. 85.

35 Idem.

36 *TLP* § 4.463, p. 89.

La proposición, en este orden de ideas, es limitada. La única manera de *figurar* la realidad es a través de la proposición. Pero no es la única manera de *expresar*³⁷ o *mostrar* las diferentes realidades del mundo humano. Utilizar la proposición para *expresar* la realidad más allá de la figuración, no sólo es limitado e imposible, sino un *sinsentido*. “Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar [*ausdrücken*] nada más alto”³⁸. De ahí que, según Wittgenstein, esté claro que “la ética no resulta expresable [*aussprechen*]. La ética es trascendental”³⁹. Pero tal como afirmaré más tarde en Cambridge, el 17 de noviembre de 1929, en aquella famosa “Conferencia de ética”⁴⁰, la ética, o más bien lo ético, está lejos de ser un *sinsentido* o, peyorativamente, un absurdo [*unsinnig*]. Todo lo contrario, Wittgenstein tenía claro en el *Tractatus* que “[n]o son problemas de la ciencia natural [*Naturwissenschaften*] los que hay que resolver”, sino los problemas vitales, los que realmente tienen valor

37 Con el término *expresión* queremos hacer uso de su significado más amplio, al menos en castellano, en la medida en que se entiende también como *manifestación* (*expresar*, tal como apunta la Academia, es “manifestar con palabras, miradas o gestos lo que se quiere dar a entender”). En este sentido, *expresión* quiere decir cualquier intento de *decir* o *mostrar* alguna faceta del mundo humano. En el *Tractatus* Wittgenstein habla de *expresión* [*Ausdruck*], para referirse, principalmente, a la *manifestación* proposicional. Por ejemplo: “La proposición es la expresión [*Ausdruck*] de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales.” (*TLP* § 4.4., p. 83). No obstante, también utiliza el verbo *aussprechen* (de *Aussprache*: *pronunciación, locución*, siendo su contrario, tal como aparece en *TLP* § 6.522: *Unaussprechlich*, literalmente *indecible*), que Muñoz y Reguera traducen como *expresar*, para referirse también a aquello que no se puede *decir* [*sagen*], sino *mostrar* [*zeigen*], es decir, a lo inefable. Pero hay que tener en cuenta que *inefable*, en este orden de ideas, no quiere decir *no manifestable*, o *inexpresable*, en los términos en que nosotros manejamos *expresión*, esto es, como mera *preferencia* o manifestación. Se trata, en todo caso, de lo indecible [*unaussprechlich*] como aquello que no es posible articular proposicionalmente, como lo místico: “Lo inexpresable [*Unaussprechliches*], ciertamente, existe. Se muestra [*zeigt*], es lo místico” (*TLP* § 6.522, p. 183).

38 *TLP* § 6.42, p. 177.

39 *TLP* § 6.421, p. 177.

40 WITTGENSTEIN, Ludwig: “Conferencia de ética” [*CE*, en adelante], en *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (1993), eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann, trad. Ángel García Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 55-65: cf. también la traducción de Alejandro Tomasini: “Una conferencia sobre la ética”, en *Cuadernos de Crítica*, 51, UNAM, México, 2005. A menos que se indique lo contrario, en este trabajo, citaremos la traducción de Ángel García Rodríguez.

[*Wert*] para nosotros⁴¹, y estos no son más que -a nuestro modo de ver- los asuntos relacionados con las *humanidades*.

Tomando como punto de partida la famosa definición de ética que ofrece Moore en *Principia Ethica*, es decir: “La ética es la investigación general acerca de lo que es bueno”, Wittgenstein no tarda en ofrecer una alternativa; según él Moore debió haber dicho que

“la ética es la investigación acerca de lo que es valioso, o de lo que es realmente importante, o podría haber dicho la ética es la investigación acerca del sentido de la vida, o acerca de lo que hace que merezca la pena vivir la vida, o acerca de la manera correcta de vivir.”⁴²

La investigación acerca de lo ético, para nuestro autor, es realmente lo más importante, lo vital. Y dado el carácter de inefabilidad de las expresiones de la ética, es también lo más difícil. Y a pesar de que toma como modelo la *Ética*, lo mismo vale para lo estético y lo religioso. En la “Conferencia de ética” dice que utilizará el término ético “en un sentido que incluye lo que consider[a] (ser) la parte más esencial de lo que generalmente se denomina estética.”⁴³ Por su parte, en el *Tractatus*, afirma que “[é]tica y estética son una y la misma cosa.”⁴⁴ Y a esto tenemos que añadir también lo religioso. En definitiva, todo lo relativo a las *humanidades*, incluyendo, desde luego, los problemas de la filosofía tradicional, entra en el terreno de lo indecible [*unaussprechlich*].

Dado este panorama, nos atrevemos a afirmar que el uso calificativo wittgensteineano de *sinsentido* no es más que un uso técnico para diferenciar la expresión [*Ausdruck*] proposicional de la no proposicional. Para diferenciar, entre lo que se dice [*sagt*] y lo que se muestra [*zeigt*].

En los párrafos finales del *Tractatus*, Wittgenstein continúa subrayando su visión del quehacer filosófico (el suyo y el tradicional) y, al mismo tiempo, anuncia cuáles serán los caminos por los que transitará su pensamiento:

41 *TLP* § 6.4312, p. 181.

42 *CE*, p. 58.

43 *CE*, p. 58.

44 *TLP* § 6.421, p. 177.

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones [*Sätze*] de la ciencia natural [*Naturwissenschaft*] -o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado [*Bedeutung*] a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -no tendría el sentimiento de que le enseñá-bamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto”,⁴⁵.

Este pasaje, además de introducir la famosa “terapia” o el “análisis terapéutico” con el que se suele identificar a la filosofía wittgensteineana y, en general, a la filosofía analítica (neopositivismo y filosofía del lenguaje ordinario), delimita las posibilidades de articulación de las *humanidades*, siendo -por supuesto- la filosofía una rama, si no la principal, de éstas. Por una parte, nos dice que los resultados de la investigación filosófica, y las expresiones de éstos, *deben* ser similares a los de las *Naturwissenschaften*. Pero también nos dice, por otra parte, que la reflexión filosófica (tradicional) no se equipara (y tampoco podrá equipararse) o nada tiene que ver, por ejemplo, con los hallazgos de las ciencias naturales. Por ello, no quedará más remedio -a los filósofos “post-tractarianos”- que dedicarse únicamente a identificar los errores de *significado* que convierten a las “proposiciones” de la filosofía tradicional (metafísica, principalmente), simplemente, en *sin-sentidos*. Esta es la “terapia” filosófica que, entendida de este modo limitado, los empiristas lógicos practicaron hasta el hartazgo. No obstante, a pesar de que el *vienés* señala al final del pasaje que éste sería el único modo correcto de hacer filosofía, también deja ver entre líneas que la filosofía no es, o no sólo es: terapia (lógico-) lingüística.

En la medida en que la filosofía no es una de las *Naturwissenschaften*, pero intenta lidiar con problemas, por ejemplo: éticos, políticos, estéticos y religiosos (o teológicos) -además de los epistemológicos, claro está- puede considerarse una muestra suficiente, para Wittgenstein y para nosotros, de que la reflexión filosófica (al igual que las *Geisteswissenschaften*) tiene algo muy importante que decir. Tal vez hasta más importante que las proposiciones de las ciencias naturales, pues aquéllo es justamente lo vital, lo relevante para la vida. El problema de (o para) la filosofía y las humanidades

45 *TLP* § 6.53, p. 183.

es que lo que intentan decir, no puede *ser dicho*, sino a lo sumo: *mostrado* (“Lo inexpresable [*Unaussprechliches*], ciertamente, existe. Se *muestra* [*zeigt*], es lo místico”⁴⁶). Sin embargo, ya sabemos lo que implica (y lo que no) *decir* en el pensamiento de Wittgenstein: articulación *proposicional*. Y dado que las expresiones o juicios de lo ético, lo estético, lo político, lo psicológico y, por ende, lo teológico, no pueden reducirse a la bipolaridad del valor veritativo de la proposición, no pueden articularse (expresarse) de la *misma* manera que lo hace, por ejemplo, la física.

Es por ello que en el *Tractatus* se dice que “[t]odas las proposiciones [*Sätze*] [son equivalentes]”⁴⁷ o son verdaderas o son falsas, nos dicen cómo es el mundo. Los enunciados relativos a lo ético y a lo estético, en tanto que no proposicionales, no nos *hablan* sobre el mundo. Pero sí intentan expresar el sentido del mundo, el sentido de la vida, lo importante, lo que tiene valor para nosotros. Y es ésta precisamente la relevancia de las *Geisteswissenschaften*: el valor [*Wert*] de su empresa, la búsqueda del sentido de la vida que está *fuera* del mundo.

VI

Según Wittgenstein, decir cómo es el mundo, hablar de lo que está en el mundo, no tiene ningún valor [*Wert*]. De aquí que afirme:

“El sentido [*Sinn*] del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en él* no hay valor [*Wert*] alguno, y si lo hubiera carecería de valor [*Wert*].

46 *TLP* § 6.522, p. 183.

47 *TLP* § 6.4, p. 177. Aquí hemos modificado la traducción de Muñoz y Reguera, por considerarla incorrecta y generar confusiones. La frase, en el original alemán, es: “*Alle Sätze sind gleichwertig*”, es decir, Wittgenstein utiliza el verbo ‘ser’ [*sein*] y el adjetivo ‘equivalente’ [*gleichwertig*] para formar una oración de predicado nominal que vertida al castellano se lee perfectamente: “Todas las proposiciones son equivalentes”, en lugar de la problemática versión: “Todas las proposiciones valen lo mismo” de Muñoz y Reguera. El problema de utilizar ‘valer’ en este contexto, además de ser completamente innecesario, es que en los párrafos siguientes el vienés va a hablar de ‘valor’ [*Wert*] como aquello que es realmente importante (el sentido de la vida) y que, precisamente, no está asociado con la articulación proposicional de las ciencias naturales. Es justamente lo contrario.

Si hay un valor [Wert] que tenga valor [Wert] ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales"⁴⁸.

Una lectura -a nuestro de modo de ver- no sólo bastante clara, sino también completamente acertada de estos pasajes, es curiosamente la de un literato no directamente vinculado con el quehacer filosófico. Se trata del recién fallecido escritor mexicano Carlos Fuentes (a quien aprovechamos para hacer un homenaje póstumo destacando su importancia no sólo literaria al incluirlo en este trabajo). Fuentes, en un libro de ensayos titulado *En esto creo*, luego de afirmar que Wittgenstein es *el filósofo del siglo XX*, justifica su apreciación de la siguiente manera:

“El énfasis tradicional del filósofo ha sido puesto en el pensamiento y la percepción de los sentidos, trasladados al trono de la razón.

Wittgenstein lo traslada al lenguaje y en el lenguaje distingue dos vertientes. Lenguaje como representación de hechos y medida de proposiciones. O lenguaje como conductor de emociones. Distingamos nos pide el austero, monacal, despojado millonario judío vienés desde una choza desnuda y sin un centavo en la bolsa. Distingamos, nos dice desde su ofensiva pobreza, su inquietante desprendimiento, su vanidosa humildad. Evitemos las confusiones. La esfera del valor y el sentido no depende ni de hechos ni de proposiciones que son parte del discurso racional. El valor es dominio de la paradoja y de la poesía. Separemos el discurso racional del mundo de la ética y de la estética y obtendremos una clara distinción, puesto que al hacerlo le devolveremos la racionalidad objetiva a la ciencia, sin ilusiones humanistas o disquisiciones metafísicas y entenderemos la subjetividad de ética / estética, que sólo se comunican de manera indirecta mediante la poesía, la fábula, el mito. De allí que sólo lo indecible tenga valor, entendiendo por ‘indecible’ lo que jamás puede decir el discurso propositivo. Para el pensamiento positivista, tan dominante, paradójicamente, en un continente de mitos y fábulas como el llamado Nuevo Mundo, el silencio es inconcebible. Sólo existen lo que puede decirse y lo que no puede decirse. (O, más políticamente, lo que debe decirse y lo que no

48 TLP § 6.41, p. 177.

debe decirse.) Pero esto se traduce en destierro de lo que realmente importa, que es todo aquello que no podemos decir racionalmente. El silencio de la razón no engendra monstruos. Sólo nos indica que lo que es indecible en términos filosóficos es, precisamente, lo *dicho* en términos estéticos"⁴⁹.

El punto de partida del escritor mexicano es -a nuestro modo de ver- la correcta apreciación de que la filosofía, tradicionalmente, ha privilegiado el discurso racional (absolutista, en primer lugar, y científicista posteriormente⁵⁰) sobre el estético, por ejemplo. Esto ya lo hemos señalado. Posteriormente, Fuentes subraya las dos vertientes que Wittgenstein -según él- distingue dentro de cualquier tipo de articulación, expresión o manifestación lingüística, es decir, el lenguaje como representación de hechos (lo proposicional) y el lenguaje como conductor de emociones (lo inefable o inexpressional).

49 FUENTES, Carlos: "Wittgenstein", en *En esto creo* (2002), Alfaguara, México, 2008 [pp. 313-326], pp. 313-314.

50 El primer momento podemos ejemplificarlo a través de una de las críticas del "irracionalismo" de Nietzsche a su idea de la cosmovisión griega, y que declara como el comienzo del final de dicha cultura, es decir, haber permitido que la *racionalidad* se apoderara del teatro -trágico- griego (la principal forma de expresión -o manifestación- de la cultura o el κόσμος griego que conocemos) de la mano de Eurípides, fuertemente influenciado por el pensamiento (racionalista) de Sócrates. El segundo momento, como se ha indicado, es el iniciado por el *Cogito* cartesiano fuertemente transformado (pero con el mismo espíritu fundamentalista) durante la Ilustración y por los posteriores "cientificismos empiristas": el positivismo y el neopositivismo. Una observación similar es la de Richard Rorty en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (1991, trad. Virgil Rubio), Paidós, Barcelona, 1996; Rorty, desde una clara postura pragmatista pero no con poca razón, afirma que la tradición de la cultura occidental, que va de los griegos a la Ilustración, se ha centrado en la búsqueda de la *Verdad* sacrificando los intereses, necesidades y valores de la comunidad en pos de la objetividad. "Quizás lo que estimuló la aparición de este ideal fue la cada vez mayor consciencia de los griegos de la gran diversidad de las comunidades humanas. El temor a la estrechez de miras, a estar limitado en los horizontes del grupo en el que uno ha nacido, la necesidad de verlo con los ojos de un extraño, contribuye a producir el tono escéptico e irónico característico de Eurípides y Sócrates. La disposición de Heródoto a tomarse a los bárbaros tan en serio como para describir detalladamente sus costumbres puede haber sido un prelude necesario a la afirmación de Platón de que la manera de superar el escepticismo es concebir una meta común de la humanidad -una meta fijada más por la naturaleza humana que por la cultura griega-" (pp. 39-40). Y continúa: "En la Ilustración, esta idea se concretó en la adopción del físico newtoniano como modelo de intelectual. La mayoría de los pensadores del siglo XVIII tenían claro que el acceso a la Naturaleza que había proporcionado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas y económicas en consonancia con la naturaleza" (p. 40).

sable proposicionalmente). A partir de ahí, nos invita entonces a tomar en cuenta las siguientes consideraciones.

En primer lugar, aunque Fuentes no lo presenta en este orden, debemos asumir la idea de que, todo cuanto hay en el mundo humano (físico y no-físico) pertenece o bien al ámbito de lo que *puede* decirse o bien al de lo que *no puede* decirse. Lo que ha implicado, en la tradición occidental, el destierro de lo que realmente importa -en palabras de Fuentes y también de Wittgenstein-, de lo que tiene valor [*Wert*] para nosotros, y éso es precisamente: “todo aquello que no podemos decir racionalmente”. Este destierro (social), por supuesto, ha continuado generando reacciones entre los que se dedican a las *Geisteswissenschaften*. Una de las más problemáticas ha sido -según nuestro punto de vista- propiciar una separación a lo interno de las “ciencias del espíritu”, nos referimos a la actual distinción entre “ciencias humanas” (ni siquiera *humanidades*) y “ciencias sociales”.

Todo indica que los trabajos de Dilthey y Gadamer⁵¹ (y también los de Windelband y Rickert, dos de los principales representantes de la Escuela de Baden, con su diferenciación entre lo *nomotético* y lo *idiográfico*) en torno a la distinción metodológica y epistemológica entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* no han sido suficientes (sí necesarios) para acabar con este problema. El “complejo de inferioridad”⁵² (como lo llama Fritz Machlup) de los (algunos) humanistas separatistas, provocado por el destierro social y cultural de las “ciencias del espíritu”, cuyo *status* “científico”, que algunos equiparan erróneamente a rigurosidad⁵³, se ponía en entredicho

51 Cf. por ejemplo varios artículos publicados en GADAMER, Hans-Georg: *Elogio de la teoría* (1983, trad. Anna Poca), Península, Barcelona, 2000, tales como “Sobre el poder de la razón” [pp. 45-57], “Ciencia y opinión pública” [pp. 67-75] y “La ciencia como instrumento de la Ilustración” [77-89]. En los tres artículos Gadamer analiza la problemática o la situación política, económica y social de las humanidades frente a las ciencias naturales en la sociedad contemporánea como consecuencia del prejuicio ultra-racionalista (naturalista) de la Ilustración.

52 Expresión utilizada por Fritz Machlup en su artículo de 1956 titulado: “The Inferiority Complex of the Social Sciences” publicado en SENNHOLZ, Mary (ed.): *On Freedom and Free Enterprise* (1956), The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2008. El artículo consultado está disponible en la página *Web* del Instituto Ludwig von Mises: <http://mises.org/daily/5712/The-Inferiority-Complex-of-the-Social-Sciences> (última revisión agosto 2012).

53 Como afirma, correctamente, Susan Haack: “Tan exitosas han sido las ciencias naturales que las palabras ‘ciencia’ y ‘científico’ son frecuentemente usadas honoríficamente

cada día, propició la adopción de los métodos cuantitativos de explicación de las ciencias naturales en las humanidades. Esta situación, como afirma Thomas Nenon⁵⁴, implicó la impostura de un nuevo título para los estudios humanísticos “serios”; ya no se trata sólo de *Geisteswissenschaften*, sino también de *Sozialwissenschaften* o *Gesellschaftswissenschaften* (inclusive, en vista de la mala reputación que rodea a las humanidades, se ha intentado crear otro híbrido, una disciplina intermedia entre las *Sozialwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*: las *Kulturwissenschaften*).

VII

Llegados a este punto, tenemos que subrayar que el problema de las humanidades “protestantes” no es la diversificación de la mirada, de hecho, esto sería lo ideal según nuestra visión y los objetivos que persigue este artículo. El motivo por el que nos oponemos a la (pseudo)separación o distinción entre las disciplinas de perfil humanístico es, justamente, porque tal ruptura atenta contra la diversificación de la mirada al pretender aplicar *la* (misma) metodología de las ciencias naturales. Para expresarlo en términos wittgensteineanos: porque al asumir *el* método de las *Naturwissenschaften*, se intenta *decir* algo allí donde sólo se puede *mostrar*. Y la consecuencia de una actitud semejante es, paradójicamente, la unificación o uniformidad de la mirada en todos los ámbitos del quehacer humano⁵⁵. Como si fuera posible aplicar *un* único método, una sola mirada para aproximarnos a lo ético, lo estético y lo teológico. Si bien estas tres áreas parecen ser las únicas que no pueden desvincularse, al menos más claramente, de las *Geisteswissenschaften*, no quiere decir que no lo sigan intentando.

como términos todo-propósito de orgullo epistémico” [*Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos* (trad. Edison Otero Bello), Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2008], p. 22.

54 Cf. NENON, Thomas: “Geisteswissenschaften” (2005), en BORCHERT, Donald M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy* (X tomos), Thomson Gale, Detroit, 2006, pp. 37-38.

55 Hay un texto bastante interesante de ANDRESKI, Stanislav: *Las ciencias sociales como forma de brujería* (1972, trad. Juan Carlos Curutchet), Taurus, Madrid, 1973, donde se denuncia -como ya se ve en el título- la farsa de las así llamadas “ciencias sociales” al utilizar, por ejemplo, la metodología (de las ciencias naturales) como una especie de escondite y la cuantificación como camuflaje de “rigurosidad”.

En las lecciones sobre creencia religiosa, Wittgenstein deja muy clara esta postura: no hay posibilidad de insertar alguna situación o costumbre *religiosa* dentro de, por ejemplo, el *espacio (lógico) físico*⁵⁶. Entendiendo que -como lo explica Sabine Knabenschuh- el espacio (lógico) es un espacio de *incertidumbre*⁵⁷, de preguntar pertinentemente, no hay manera de preguntarse *con sentido* acerca de la verdad o falsedad de una creencia religiosa. Tanto la pregunta, como cualquier intento de responderla, carecerían completamente de sentido, de la misma manera en que no tienen sentido, pero tratándose ahora de otro espacio (lógico), y quizá de otra gramática, las supuestas expresiones de conocimiento con las que el filósofo George Edward Moore intentó refutar el argumento contra la posibilidad de conocer y la existencia del mundo exterior, afirmando en un auditorio lleno de filósofos: ‘Aquí hay una mano’ y la levantó. Las expresiones de conocimiento (proposicional) deben ir acompañadas de su respectiva justificación racional. Sí sé que esto es una mano, debería ser capaz de responder a la pregunta: ‘¿cómo lo sabes?’.

56 La mayoría de los estudios que tratan el tema de la religión (o lo religioso) en Wittgenstein, lo abordan a partir de la noción de *juegos de lenguaje*, cf., por ejemplo: DÍAZ, Jorge A.: “Wittgenstein y la religión”, en BOTERO, Juan José (ed.): *El pensamiento de L. Wittgenstein*, Univ. Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 241-263; JAREÑO ALARCÓN, Joaquín: *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona, 2001.; y desde luego PUTNAM, Hilary: “Wittgenstein: sobre la creencia religiosa”, en: *Cómo renovar la filosofía* (1994, trad. Carlos Laguna), Cátedra, Madrid, 1994, pp. 193-219. Como se verá, nos parece mucho más claro e ilustrativo, además de coherente con el todo de su pensamiento, analizarlo como parte integrante de una respectiva gramática y espacio (lógico) pertinente.

57 Sobre el concepto de *espacio (lógico)*, una noción fundamental que comienza a desarrollarse en los textos wittgensteineanos de los años treinta, los mal llamados “textos de transición” (*Observaciones filosóficas* y la *Gramática filosófica*, principalmente), es recomendable revisar los artículos de KNABENSCHUH, Sabine: “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en: *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46; “Del *espacio lógico* a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933”, en: *Revista de Filosofía*, 39, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2001, pp. 7-24; “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012, pp. 123-150; y especialmente un trabajo al que no se puede moderar los elogios por la claridad con que describe y explica las etapas del desarrollo de (¡toda!) la filosofía wittgensteineana: “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en: *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2007, pp. 107-130.

Como afirma Fuentes, la distinción wittgensteineana nos permite separar, sin temor a ser acusados de irracionalistas, el discurso racional del mundo de la ética y de la estética, y por supuesto, también el de la religión, todo lo cual implicaría devolverle la racionalidad objetiva a la ciencia. En ningún momento hemos pretendido aniquilar la racionalidad objetiva que caracteriza al discurso científico. De lo que se trata es de contextualizarla, de ponerla en su lugar. Puesto que no podemos, tal como pretenden algunos representantes de las ahora conocidas como *Sozialwissenschaften* (o *Gesellschaftswissenschaften*), y peor aún algunos investigadores humanistas, trasladar dicha racionalidad al terreno de la irracionalidad, y viceversa.

VIII

Finalmente nos queda una tercera consideración que se deriva del ensayo de Carlos Fuentes como producto de la invitación que según él nos hace Wittgenstein a distinguir, a separar los ámbitos de reflexión y la expresión de los mismos. Y en vista de que hemos afirmado -junto al filósofo austriaco- el carácter de inefabilidad de los enunciados pertenecientes a la esfera del valor, es decir, de lo vital y también de lo irracional, cabe preguntarse ¿cuál es el modo de expresión de las *Geisteswissenschaften*? Pues como resulta evidente, no pretendemos con nuestras palabras anular el importante esfuerzo que realiza todo aquel que se dedica a reflexionar en torno a esta faceta del saber humano. Todo lo contrario, intentamos reivindicarlo exponiendo sus límites. La respuesta que nos ofrece el escritor mexicano, en este sentido, es que “el valor es dominio de la paradoja y de la poesía”. El modo de expresión de la ética, la estética, y en general -afirmamos nosotros- de las *Geisteswissenschaften*, se realiza, aunque de manera indirecta, “mediante la poesía, la fábula, el mito. De allí que sólo lo indecible tenga valor, entendiendo por ‘indecible’ lo que jamás puede decir el discurso propositivo.”⁵⁸

La lectura que hace Fuentes de Wittgenstein está estrechamente relacionada con nuestro intento de acercar algunos de los postulados de Dilthey al pensamiento de Wittgenstein. Para Dilthey -igual que para Fuentes-, la religión, la poesía y la metafísica originaria, a diferencia del discurso racional, expresan la significación y el sentido de todo lo valioso. La ciencia ana-

58 Cf. FUENTES: “Wittgenstein”, cit., pp. 313-314.

liza, desarrolla y establece a partir del aislamiento de situaciones homogéneas sus relaciones y/o leyes generales. En otras palabras: las *Naturwissenschaften* buscan *conocer*, las *Geisteswissenschaften* *comprender*⁵⁹. Interpretar de esta manera el mundo, nos dice Dilthey,

“germina ya en la lengua y se desarrolla en la *metáfora* como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación, que aproxima y hace comprensible por humanización, o mediante razonamientos analógicos, que en virtud de la afinidad determinan desde algo desconocido lo menos conocido y merced a ello se acercan ya al pensamiento científico”⁶⁰.

La *metáfora* es entonces, aparentemente y según el filósofo alemán, el único modo posible de expresión de las *Geisteswissenschaften*. Pues a partir de la sustitución de una intuición por otra, intenta hacer comprensible aquello que no puede traducirse al discurso racional. La *metáfora*, en este sentido, en tanto que busca la comprensión, se acerca (por muy peligrosa que nos parezca la expresión) al pensamiento científico, es decir, se presenta como *otra* forma de articulación de la realidad que sirve de fundamento a los intentos racionales de *explicación* de la misma⁶¹. Si bien Wittgenstein

59 Cf. DILTHEY, Wilhelm: “Los tipos de visión de mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos” (1911), en: *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1974 [TVM, en adelante], p 45.

60 DILTHEY: TVM, p 45 (cursivas nuestras).

61 Una apreciación muy similar es la de Max Black y Donald Davidson quienes advierten la subvaloración de la *metáfora* como recurso explicativo y/o de comprensión. Black, por ejemplo, denuncia la visión sesgada de la filosofía tradicional producto de una interpretación excesivamente literal del último párrafo del *Tractatus*: “Se tiene por ilícita la afición a la *metáfora*, basándose en el principio según el cual acerca de aquello de que sólo se puede hablar metafóricamente no debería hablarse en absoluto” [“*Metáfora*” (trad. Víctor Sánchez de Zavala), en VILLANUEVA VALDÉS, Luis M. (comp.): *La búsqueda del significado* (1991), Tecnos, Madrid, 2005 (pp. 545-563), p. 545.] No obstante, de acuerdo a ambos (Black y Davidson), la *metáfora* es capaz de ampliar y facilitar tanto la explicación como la comprensión más allá del discurso meramente proposicional. Por consiguiente, no dudan en afirmar, luego de analizar algunos inconvenientes que podría presentar la interpretación de la estructura lingüística de la *metáfora*, que incluso la misma ciencia, puede servirse de este tipo de expresión. Davidson lo explica aludiendo precisamente a la idea wittgensteineana de *visión de aspectos* y de cierta manera muy relacionado también al discurso de Dilthey: “[S]i le muestro a usted el pato-conejo de Wittgenstein, y digo: ‘Es un pato’, entonces con algo de suerte usted lo ve como un pato;

nunca habló de la metáfora en los mismos términos en los que lo hizo Dilthey, nos atrevemos a afirmar -ya para cerrar este trabajo que bien podría considerarse apenas un primer requisito para la postulación de una epistemología wittgensteineana como principio de comprensión y articulación de todos los saberes- que, su idea de la *persuasión* que se levanta por encima de las *razones* que podamos esgrimir en defensa de lo vital, de lo valioso, puede entenderse y extenderse, sin ningún inconveniente, al concepto de expresión metafórica propuesto por el alemán.

De lo que se trata, entonces, es de utilizar nuestro propio modelo de articulación de saberes, escapar del *baculum* del desarrollo económico y tecnológico de las ciencias naturales. Después de todo, -como dice Rorty- nosotros los humanistas e irracionistas no botamos espuma por la boca y nos comportamos como animales. Simplemente nos rehusamos a hablar de cierta manera: la manera platónica.

si digo: 'Es un conejo', usted lo ve como un conejo. Pero no hay ninguna proposición que exprese lo que yo le he hecho que vea. Es probable que usted haya llegado a darse cuenta de que el dibujo puede verse como un pato o como un conejo. Ver como no es ver que. La metáfora nos hace ver una cosa como otra haciendo algún enunciado literal que inspira o dispara la intuición" ["Lo que significan las metáforas" (trad. Luis M. Valdés Villanueva), en VILLANUEVA: *La búsqueda...*, cit. (pp. 564-582), p. 582].

II. Ensayos

Horizontes de una fundamentación ética del pensamiento arendtiano para la comprensión del mundo contemporáneo

Horizons of an Ethical Foundation for Arendt's Thought
on Understanding the Contemporary World

Lino Latella Calderón
Universidad Católica Cecilio Acosta
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar en los aspectos éticos del pensamiento de Hannah Arendt. Para ello, nos aproximamos a sus ideas desde diferentes enfoques que llamamos horizontes como líneas de desarrollo de su pensamiento, en las que el horizonte de la polis griega como modelo ideal de la experiencia de lo político da paso a su vez, a entender dicha experiencia como condición de posibilidad de que emerja la libertad en el mundo de los asuntos humanos. Experiencias como el totalitarismo evidencian el papel del pensamiento y el sentido común como portadores de elementos éticos que articulan la vida del espacio público, es decir, lo que constituye el mundo de los asuntos humanos posee un substrato fundamentalmente moral.

Palabras clave: Espacio público, libertad, pluralidad, horizontes éticos.

Abstract

This paper proposes to investigate the ethical aspects of the thought of Hannah Arendt. Her ideas are approached from different visions called horizons, as lines of development for her thought. In it, the horizon of the Greek polis as an

ideal model for the political experience gives way to understanding that experience as a condition of possibility for the emergence of freedom in the world of human affairs. Experiences such as totalitarianism show the role of thought and common sense as bearers of ethical elements that connect life in the public space; that is, what constitutes the world of human affairs has a fundamentally moral substrate.

Key words: Public space, freedom, plurality, ethical horizons.

1. Introducción: Los horizontes de una interpretación ética

Nos proponemos en el siguiente trabajo analizar los elementos éticos presentes en el pensamiento de Hannah Arendt, para lo cual habría que distinguir algunos horizontes en los cuales dichos planteamientos surgen; o más bien, donde se encuentran las implicaciones éticas que se extraen de su obra.

En primer lugar hay que referirse a la fuerte influencia proveniente del pensamiento griego que genera en las formulaciones arendtianas una simbiosis entre ética y política al estilo aristotélico. Así como en la antigüedad clásica los grandes temas de la ética son de carácter político, en un sentido similar el pensamiento político de Arendt tiene fuertes implicaciones éticas que podríamos interpretar como una especie de presunta intención normalizadora de las acciones políticas.

Esta interpretación nos indicaría que los elementos aristotélicos presentes en las ideas arendtianas como la sabiduría práctica, la distinción entre el espacio privado y el espacio público βίος πολιτικός, llevarían a Arendt en sus formulaciones a buscar un tipo de finalidad a la vida política, un tipo de normatividad, como si se tratara de ofrecer las recetas necesarias para la felicidad del hombre y de la polis. Aunque podamos reconocer una estructura aristotélica en la forma de ubicar y distinguir muchas ideas y experiencias sobre lo político, si nos aproximamos al carácter esencial de las ideas arendtianas nos damos cuenta que no es un tipo de implicación ética normativa la que debe extraerse.

Otro horizonte que nos permite vincular aspectos éticos y al que intentaremos aproximarnos como propuesta se origina en una interpretación fenomenológica de lo político y del poder; es decir, el pensamiento arendtiano sobre lo político es marcadamente esencialista, en el sentido de que busca iluminar eso que es fundamental y constante y al mismo tiempo potencial, inesperado y creador. En esta interpretación, la política es parte de la

condición humana, como una condición permanente que se da en todos los seres humanos de todos los tiempos y los lugares.

Este horizonte ético del esencialismo arendtiano de lo político lo podemos abarcar con unas cuantas notas características, a saber, la política que propone Hannah Arendt fundada en la *pluralidad* y la *acción* sólo aparece cuando los individuos se identifican con los asuntos públicos más que con sus propios intereses privados, haciendo posible así un marco de vida que trasciende lo meramente dado de forma inevitable como todo lo referido a la necesidad y a la utilidad.

Abordaremos también la comprensión del totalitarismo como recurso que permite observar la experiencia vivida de unos seres humanos determinados en un espacio y tiempo donde emerge lo mejor o lo peor de cada individuo dentro del desierto de la acción que produce el fenómeno totalitario en la política, esta experiencia del totalitarismo nos enfrenta desnudos ante nuestra condición humana.

Por último también abordaremos las facultades del espíritu como son el pensamiento y el sentido común como facultades fundamentalmente éticas en su función de generar la capacidad de juicio y la capacidad de dar sentido a nuestras acciones.

2. El ejercicio ético-político de la acción

La política arendtiana ocurre cuando surge el espacio de aparición, demostrando que la verdadera naturaleza de lo político-público consiste en la creación de una forma de vida (*ethos*) específica que abarca lo más elevado de las actividades humanas; aquello que es producto de la creatividad y la originalidad humanas en una dialéctica intersubjetiva que acepta como condición necesaria el respeto de la alteridad; de modo que todos los seres humanos puedan introducir cambios estructurales dentro de relaciones de convivencia.

De modo que debemos comprender y aceptar que en la política aunque se plantea una distinción singular de cada uno de los individuos ocasionada por méritos y talentos, todos tienen iguales derechos a ser reconocidos en relación a sus necesidades e intereses particulares.

Las concreciones históricas en las que se lleva a cabo la experiencia política, como son formas de Estado y gobierno con sus sistemas de leyes, con sus prácticas de poder e instituciones específicas, sus mismas ideas o filosofías po-

líticas no constituyen todo ello los elementos más valorados por Arendt; si bien en alguna medida Arendt es partidaria de conservar lo ganado en el terreno de la experiencia política acumulada, como es de señalar, aquellos elementos e ideas integrantes procedente de momentos revolucionarios como la constitución de cuerpos políticos en sistemas republicanos basados en la idea de libertad y derecho como obediencia a la ley, la división del poder, la participación de los ciudadanos en formas de asambleas populares, constituyentes, proclamas, leyes de derechos humanos, partidos políticos, el derecho de la libre expresión, consejos de trabajadores, y en general la aparición de toda formación o grupo con intereses que los identifican.

El sostenimiento del espacio público consiste en el intercambio libre y pluralista entre los ciudadanos y en los acuerdos que ellos logran, lo que origina un poder legítimo, que se contrapone al histórico ejercicio instrumental, procedimental e ideologizante del aparato gubernativo de carácter egoísta y coercitivo. Arendt aboga por un ejercicio directo, y no por la representatividad que resulta limitada. Comprender la radicalidad de este ejercicio de la polis como forma de vida revela la crisis de toda política representada tanto histórica como ideológicamente.

No obstante, el espacio público-político de carácter arendtiano se da en la convergencia de los esfuerzos comunes (trabajo en equipo, agonística de la polis) al mancomunar diversos intereses en la constitución de un mundo o espacio entre nosotros, como mundo común y compartido; ahí aparece fenomenológicamente la realidad del poder y se expresa esa su esencialidad tan propia y específica.

Ahora bien, ante las urgencias de un exigido basamento moral en la política contemporánea, donde las pautas que ofrecen las doctrinas neoliberales, o las élites que conducen el poder, o cualquier otra forma de ideología contemporánea que se haya puesto en práctica, han sido y son constantemente puestas en tela de juicio o desacreditadas por completo ante el panorama de conflictos humanos y crisis sociales por doquier; es en este contexto donde el pensamiento arendtiano puede desarrollar una visión ética de la política, o para expresarlo mejor una condición ética de la vida política que permita desde el pensamiento abordar las crisis y decadencias de las experiencias políticas contemporáneas.

En este sentido debemos de hablar de una condición ética manifiesta en la participación pública; el sujeto de la acción en el ejercicio portador de una conciencia moral-política que se manifiesta en todas sus actuaciones, y

que en la constitución permanente del espacio público va a generar o impregnar una especie de recurso agonístico que ofrezca un sentido ético finalista a las acciones.

En *La condición humana* Arendt pensaba que vivíamos las circunstancias de un mundo que ha confundido y trastocado en su orden jerárquico ascendente las distintas esferas de la *vita activa* como son la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.

Nosotros podríamos corroborar si fundamos nuestra observación en la teoría arendtiana, que prácticamente todo trabajo (el mercado con sus categorías de medios-fines) se realiza a la manera de la labor (la necesidad natural impuesta y su repetición) sólo para obtener el básico y necesario sustento, sólo para consumir y repetir nuevamente dicho ciclo. Por otra parte, el producto final del artificio humano o de la actividad de la fabricación que lo constituye la infinita variedad de objetos duraderos, con los cuales desarrollamos nuestra vida en el mundo, y por los cuales existe un mundo cultural con sus características específicas, ha cambiado y dispersado su sentido casi por completo, en razón del consumo desenfrenado que impone el post-industrialismo moderno como modelo único de existencia humana.

Es decir, contemporáneamente la actividad del *trabajo* también habría perdido su sentido y su valor al sobrepasar todos sus límites en la medida en que el ser humano como *homo faber* ya no se contenta ni se satisface con su mundo específico creado por él mismo, porque ha perdido la capacidad de contemplar lo creado por sí mismo como algo que le otorgue identidad y vastedad.

En definitiva el mundo del trabajo (artificio humano) ha perdido a su creador el *homo faber* que ya no desea apegarse y cuidar de las fabricaciones que desde los muros de una frontera hasta la cúpula del edificio principal, incluyendo también todas las obras artísticas o incluso tecnológicas integraban y otorgaban identidad al ser humano dentro de un todo propio que satisfacía el sentimiento artístico creador y el valor de la utilidad colocando al hombre en el centro de su mundo cultural. El *homo faber* ya no se integra con el mismo valor otorgado en otros tiempos a aquellas realizaciones, a ese artificio humano, el mundo del trabajo que constituye para él algo así como el cascarón del caracol.

La vertiginosa carrera humana del consumo hace que todos esos valores e identidades ya no existan, el consumo masivo exige el agotamiento y la desaparición de todo lo producido, con lo cual el *trabajo* del “*homo fa-*

ber” se transforma en *labor*, en pura repetitividad procedimental y vacía. Después de su consumo todo producto es inmediatamente reemplazado por un nuevo objeto que tendrá que ser consumido a su vez. Es la cultura del *fad food*, de todo lo rápido y desechable.

De esta manera, la *labor* y el “*animal laborans*” ascienden al primer plano de las actividades humanas. El análisis arendtiano del mundo contemporáneo demuestra que hoy en día todo se hace en función de los impulsos de la especie humana. Su enfoque sobre la modernidad permite ver que todas las actividades y potencialidades humanas han sido reducidas a los peores aspectos de la esfera del *animal laborans*, tan denigrada en su teoría.

Por su parte, la joya de la corona en el modelo de Arendt, *la acción* política se habría convertido en un hacer y fabricar, perdiendo su carácter revelador y creador de historia. Arendt observa una modernidad degradada y desequilibrada que inflige diversos males a la condición humana.

Lo que para Arendt es auténticamente político se ha esfumado del ámbito donde el consumo y el mercado con su estructura de medios – fines domina el espacio público de los ciudadanos; en este mismo contexto situar la democracia representativa como una isla de salvación de la política resulta limitado e insuficiente. La disconformidad de Arendt con la democracia representativa indica la insuficiencia de los aspectos puramente instrumentales y procedimentales de los cuerpos políticos institucionales y burocratizados, en los que Arendt sólo ve unos medios que muchas veces satisfacen una estructura de poder que poco tiene que ver con la *acción* y el *discurso* que como potencialidad humana fundamental y como expresión de la *pluralidad* requieren necesariamente que se genere la aparición directa, sin medios y obstáculos que impidan a cada individuo pensar y actuar según su propia iniciativa.

El pensamiento de Arendt sobre nuestro mundo contemporáneo de *labor* y *trabajo* puede parecernos pesimista. Pero podemos insistir en el sentido optimista que tienen los conceptos de la *vita activa* para la recuperación del mundo que nos es común, conceptos en los que se halla el auténtico sentido y propósito de su reflexión; a saber, redescubrir permanentemente la condición humana, descubrir la posibilidad de revelar una perspectiva nueva en la dirección de los acontecimientos humanos.

Su pensamiento se abre a la posibilidad de enfrentar nuestra situación presente con la facultad de convocar la aparición de lo inesperado, de que lo

impredecible y novedoso se deje ver en el mundo. Las circunstancias por más adversas que sean, nunca pueden ser determinantes absolutamente.

Así, cada uno de nosotros potencialmente representa la posibilidad de hacer surgir algo nuevo y distinto, con lo cual se garantiza un continuo temporal que puede mantener y desarrollar al espacio político de aparición de los diferentes grupos humanos.

La lectura de Arendt nos arroja en un primer momento un enfoque marcadamente pesimista sobre el desarrollo histórico de la *acción* en la modernidad. Lo que lleva a Arendt a evaluar los valores de la *acción* hasta su propio presente dándole este análisis una resultado negativo de las estructuras de la condición humana sobre la cual esta organizado nuestro mundo contemporáneo.

Se trataría de un mundo conformista que se dedica desde el punto de vista político sólo a la administración de bienes, a la administración de una economía nacional; la economía política es la asignatura que mejor define a la ciencia moderna que estudia al Estado y a la sociedad en general.

Pero si por otra parte seguimos el horizonte fenomenológico de su teoría de la *acción* vemos que se hace posible la promoción de una *pluralidad* de poderes que se organicen en un tejido intersubjetivo de palabras y actos. Se trata de desarrollar un espacio público fundado en la participación directa a partir de los instrumentos que las personas puedan fundar y establecer como sus propios mecanismos de democracia pública partiendo de la crítica de las insuficiencias del sistema político tradicional delegativo o representativo.

Arendt interpreta como radicalmente democrática la experiencia de los consejos revolucionarios en la Rusia de 1905 o de 1917; o bien otorga una importancia primordial a las revoluciones fundamentalmente como momento de fundación de un cuerpo político donde la libertad se expresa de manera constitutiva en la *acción* de sus participantes; las revoluciones son momentos, y solo eso, momentos, donde la libertad y la *acción* actúan concertadamente.

Arendt no sólo se atiene a su ideal paradigmático de la polis griega, sino que reconoce otros momentos importantes de la *acción* en la esfera de los asuntos humanos; o mejor dicho, que en diversos momentos de la historia occidental ha aparecido la libertad en su fenómeno humano que como tal, tiene una constitución política.

Pensando arendtianamente observamos como el sistema de gobierno economicista del mundo contemporáneo ha producido una desigualdad prácticamente insalvable entre los ciudadanos cuando se trata de intervenir en la política. La representatividad no es más que una forma instrumentalizada para permitir que la mayoría gobernada seleccione una élite gobernante totalmente divorciada de las necesidades e intereses de los individuos y sobre todo de su derecho de participación activa.

Contrariamente, una estructura política que sea basamento para la construcción de un auténtico espacio público debe facilitar la intervención a grupos de todo tipo y no sólo los políticos de oficio, sino también los grupos culturales, artísticos, los profesionales, los académicos, grupos de trabajadores, campesinos, indígenas y todas las agrupaciones minoritarias ya sea por su religión, condición étnica, género y sexualidad, que por definirse en función de sus características no encuentran cabida en el escenario del poder y sus mecanismos instrumentales.

Predomina en el presente un modo de vida que ha impuesto la instrumentalización y automatización de todas las actividades e incluso de los hábitos y costumbres humanas, barriando los vestigios de antiguas tradiciones. En su momento, Arendt vislumbró el desarrollo de un devenir que trastocaba los valores más genuinos de la tradición política occidental. Hoy nosotros quizás podemos decir que formamos parte de un mundo tecnológico y tecnocrático de consumo, en el que los procesos de la *labor* arrasan con las otras instancias del hacer y del actuar humanos, dejando, al parecer, sin posibilidades, las esperanzas de una renovación de la esfera pública.

Pero el mismo pensamiento de Arendt permite plantear la urgencia de una radicalización del principio de participación democrática que conlleve implementar el carácter universal del derecho a participar en la esfera pública. Por ende todas las instituciones políticas deben proceder a una modificación en el sentido de la amplitud que les permita la aplicación del derecho de participación de todos los ciudadanos.

Las funciones que desempeñan los partidos tradicionales que monopolizan el ejercicio de la palabra deben ser criticadas y reemplazadas por el poder deliberativo de la *acción* y del discurso en función de la generación de posibles acuerdos. Todo esto implica una práctica de la virtud y de las responsabilidades cívicas, donde el surgimiento del diálogo y de la persuasión constituye el marco de intersubjetividad en su relación con el ordenamiento institucional de lo político.

En otras palabras lo político nunca está hecho. Siguiendo el pensamiento de Arendt podemos afirmar que lo político debe ser hecho todos los días, porque seguramente todos los días nos lo querrá escamotear una forma unilateral de coacción dentro del mundo de los distintos intereses de fuerza o dominio que siguiendo las reflexiones de Arendt no debemos calificarlas como formas de poder, sino formas de violencia.

Hemos negado la posibilidad de interpretar un horizonte de normatividad ética del pensamiento arendtiano entendido como aquellos fines (telos) a los que debe conducir la *acción*. Se ha interpretado que hay una especie de neo-aristotelismo en Hannah Arendt por el hecho de volver a establecer la afinidad entre la ética y la política. Pero el horizonte o línea que más nos importa, que hemos llamado anteriormente como horizonte fenomenológico, es la de un existencialismo político que procura describir, interpretar y evaluar la situación de cada individuo en su mundo y dar vida a la que considera la actividad humana fundamental, la *acción* como eje constitutivo de las relaciones interhumanas que nos permiten movernos como seres auténticamente libres.

Obviamente la influencia aristotélica es central en sus planteamientos, sobre todo porque con las distinciones de espacio público y espacio privado del modelo griego se enmarcan las interpretaciones arendtianas de los conceptos de *labor*, *trabajo* y *acción* y el desarrollo de su visión de toda la modernidad en sus esferas fundamentales.

Un aspecto ético que podemos recalcar de su pensamiento es la propia actuación de Arendt en el mundo de lo público. En este plano Arendt nunca manifestó simpatía alguna por ideologías de partidos, y tampoco por doctrinas filosóficas que antepusieran un concepto absoluto de la naturaleza humana y de lo político por encima de la pluralidad. El filósofo no puede hablar en nombre de la pluralidad, la política la hacen los individuos; el punto de vista de la pluralidad es el derecho de cada persona a contar su historia; de aquí a nuestro juicio, la extrema importancia de carácter ético que tendrán facultades como el *pensamiento* y el *sentido común* en su incidencia política, esta incidencia es sobre todo ética y corresponde a la integridad del individuo, que lo capacita para entrar en el espacio público. A continuación abordaré este aspecto.

3. La comprensión del totalitarismo y su vigencia contemporánea

La comprensión arendtiana del totalitarismo puede ser aplicada a nuestros días; formalmente su concepto del totalitarismo es la supresión de los factores de libertad que hacen que lo político desaparezca del mundo.

El totalitarismo es sobre todo aquella violencia que en forma de terror total elimina todos los vasos comunicantes entre los seres humanos, tiene como característica eliminar la identidad, y la personalidad de los individuos. Sobre esta forma de terror Arendt dice:

El terror no es lo mismo que la violencia; es más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario sigue ejerciendo un completo control. (...) Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror.¹

Arendt llamó al totalitarismo el mal de su época, que tiene como efecto el producir un desierto en el espacio común que compartimos todos los hombres; la figura del desierto significa que nos distanciamos; que el espacio que se articula en la trama de acciones y discursos queda vacío, esto es lo que produce el terror totalitario.

De la cita anterior podemos deducir que el totalitarismo es la violencia generalizada como medio del ejercicio de gobierno, Arendt analiza el papel relevante de la violencia en el siglo XX, especialmente lo que fueron las dos grandes guerras mundiales. En consecuencia podemos interpretar como un factor ético en su obra la promoción de las acciones no violentas. De hecho, su teoría de la *acción* y del *poder* puede ser considerada como un pensamiento o una filosofía de la no violencia.

Si utilizamos su comprensión del totalitarismo como recurso de análisis de nuestra situación presente, resultaría de ello que podemos destacar como una crítica arendtiana al estado actual del ámbito político la falta de responsabilidad personal, la falta de diálogos y de preguntas y respuestas en el espacio público. Es decir, el desierto continúa en la forma de sujetos ausentes y en la presencia dominante de estructuras impersonales; debido a esto ya nadie es ni responsable ni culpable de lo que ocurre en el mundo.

Esas fuerzas totalitarias (la ideología, el terror) que producen el vacío y el desierto en el espacio público, nos indican que el impulso motriz que da origen al espacio común se haya en la responsabilidad personal como un impulso ético centrado en el valor de la integridad misma del hombre. En la

1 ARENDT, Hannah. *Crisis de la república*. Taurus, Madrid, 1998, pp. 156-157.

armonía y plenitud de sus capacidades específicas, a saber la *acción* como sabiduría práctica, como *acción* y *discurso* en el suelo de la *pluralidad* que es la verdadera naturaleza humana, y por otra parte en el pensamiento como diálogo interior que procura un proceso permanente de comprensión por el cual nos reconciliamos con el mundo de los hechos y las acciones. En el pensamiento, hay una fortaleza ética que prepara al individuo para asistir al ámbito público con un compromiso propio por el mundo. En el pensamiento como comprensión se produce un compromiso de amor con lo público.

4. Pensamiento y sentido común como instrumentos éticos-políticos

Este punto es quizás el horizonte más importante que habría que explorar para hablar de una especie de ética dentro del pensamiento arendtiano. Implica la integridad del hombre, la integridad con uno mismo, y el principio de dicha integridad sería el atreverse a pensar y a juzgar por sí mismos. Esto es lo que el famoso juicio a Eichmann inspiró en Arendt, y que la condujo a una reflexión sobre las facultades del espíritu; Eichmann le revela que no existe una especie de mal radical fundado en principios metafísicos o en la locura del individuo; las respuestas del juzgado en Jerusalén producen en Arendt estupor no tanto por la supuesta monstruosidad de sus acciones, sino porque sus respuestas eran superficiales, harto banales propias de un individuo carente de conciencia de sí mismo y de las acciones que llevó a cabo. Arendt pasa del mal radical al *mal banal* para lograr una mejor precisión conceptual que exprese aquella naturaleza del mal y del totalitarismo:

No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver de alguna manera con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos y solamente incide en sus dignidades humanas, sino hacerlos superfluos como seres humanos). Esto sucede tan pronto como toda impredecibilidad - que, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad- queda eliminada.²

2 *Hannah Arendt – Karls Jaspers correspondence 1926-1969*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 166.

Esta observación lleva a Arendt a la formulación del concepto de la *banalidad del mal*, el mal específico que se manifiesta en los totalitarismos que consiste básicamente en la ausencia de pensamiento y la falta de juicio y sentido común, cuyas consecuencias son que las atrocidades más terribles puedan ser cometidas por personas completamente normales pero privadas totalmente de la capacidad crítica; ¿qué llevó a un individuo como Eichmann quien no demostró defender causas, dogmas, o motivos de principios para justificar sus acciones, a cometer o participar en los actos de genocidio?; según Hannah Arendt, tales actos son el producto de la ausencia de pensamiento.

Esta reflexión sobre el mal, y la formulación de la *banalidad del mal* a partir de *Eichmann en Jerusalén* impulsan a Arendt a dar un giro a su habitual reflexión filosófico-política y a dirigirla hacia la subjetividad humana, concretamente hacia las facultades del pensamiento, la voluntad y el juicio. Ya desde *Los orígenes del totalitarismo* buscaba una comprensión del mal denominándolo como mal radical; en el estudio sobre Eichmann se ratifica la idea expresada en la cita anterior.

El mal consiste en volver superfluos a los seres humanos y por esto mismo esta banalidad equivale a destruir lo que hace posible la humanidad, la banalidad destruye la pluralidad y la espontaneidad humana, borra la individualidad característica de cada individuo y en esto consiste su dramático terror.

El pensamiento es el arma de carácter ética contra el vacío que produce el fenómeno totalitario, el pensamiento da fortaleza al individuo porque permite que se encuentre consigo mismo; por medio del pensamiento se logra un diálogo interior que progresa en forma de ejercicio comprensivo del propio yo y del lugar que ocupa en el mundo con otros seres humanos.

Hablar de una concepción moral en Arendt implica consecuencias para la acción, y esto lo logra el individuo atreviéndose a pensar y a juzgar, pensar y juzgar lo que hacemos; que es precisamente lo que no hizo Eichmann, el pensar sobre lo que se hace es la clave de lo ético en la acción, lo que nos lleva a actuar como personas libres y responsables.

La importancia del pensamiento en el momento de la historia que vive Arendt está determinada por la pérdida de los valores que la tradición otorgaba para juzgar moralmente; el totalitarismo había destruido todas las categorías de análisis del pensamiento político y moral.

En el contexto totalitario sólo la persona que es capaz de hacer un ejercicio de autorreflexión puede salirse del engranaje totalitario, esa capacidad de pensar lleva a rechazar el automatismo que se produce dentro del sistema totalitario donde el individuo queda anulado por la maquinaria que todo lo mueve.

El principio de la conciencia moral para Arendt está en la capacidad de pensar y en el sentido común que es como un sentir que se adquiere en la comunidad y que nos envuelve a todos; para Arendt habría que recuperar ese sentido común que en el desierto del totalitarismo ha desaparecido.

Lo que a partir de Santo Tomás se denomina sentido común, el *sensus communis*, es una especie de sexto sentido que necesito para coordinar los otros cinco sentidos y que me garantiza que estoy viendo, tocando, oyendo, oliendo y degustando el mismo objeto; es la “única facultad que se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos”. Esta facultad, un misterioso “sexto sentido”, ya que no se puede localizar en ningún órgano corporal, sitúa las sensaciones de mis cinco sentidos, estrictamente privados (...) en un mundo común que otros comparten.”³

La facultad del pensamiento y el sentido común son las actividades que abren el proceso de comprensión, donde el pensar se define como actualización de la capacidad de diálogo del yo consigo mismo. El pensar examina lo que acontece, lo que aparece impulsado por la búsqueda del sentido. El pensamiento como diálogo interior nos acompaña a lo largo de la vida, y el lenguaje que lo hace manifiesto posee una porción del significado de aquello que nos acontece.

El sentido común nos orienta en el mundo que compartimos con otros individuos; nos ofrece experiencias que son comunes también y que permiten articular nuestras acciones con las acciones de los otros, permitiendo un desarrollo coherente de la dinámica de las acciones por la que la trama o tejido de dichas acciones no nos son ajenas ni extrañas, sino que impulsan mi capacidad de *acción* al ser la ocasión para provocar una nueva participación en el espacio público.

3 ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 75.

El sentido común es un sentido para articular el espacio público en la medida que no es individual sino un recurso colectivo dotado de referencias y significados.

En este regreso al sí mismo que es el pensamiento, es crucial la función del sentido común, el cual cumple el papel de ordenar toda la información posible, ajustando los cinco sentidos al mundo real, con lo cual logra que la razón comprensiva aprehenda lo que el pensamiento requiere para trabajar a solas. El filósofo en su momento de alejarse de las circunstancias del mundo, no pierde lo que comparte con el resto de la humanidad, porque la tarea de la razón especulativa es transitoria y se “disipa” cuando el yo se “reincorpora” al mundo corriente.

El pensamiento crítico sólo puede realizarse cuando las perspectivas de los demás están abiertas al examen. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los «otros». (...) Mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar en una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita.⁴

El pensamiento y el sentido común podrían interpretarse como recursos éticos que restablecen la estabilidad perdida que se experimenta en el mundo de los asuntos humanos. La reconstitución de ese mundo común, sus valores y contenidos, se lleva a cabo en la integridad del sujeto, de modo que el individuo de la *acción*, cuando va de regreso desde la soledad del pensamiento a la publicidad del mundo aporta un material que califica su *acción*, esta es una cualidad fundamentalmente ética y que materializa y da peso al sentido del espacio público.

5. Consideraciones finales

Hemos querido hacer ver que la interpretación en torno a un supuesto pesimismo arendtiano sobre la situación de la *acción* en la contemporanei-

4 ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 455.

dad es parcialmente errónea, o por lo menos muy limitada si consideramos todas las herramientas que brinda el cuerpo de ideas arendtianas si lo utilizamos como recurso de interpretación de nuestra contemporaneidad.

Sus puntos de vista en torno a la derrota final de *la acción* y por tanto de la política debido al triunfo del *animal laborans* son parciales si tomamos en cuenta toda la potencialidad que se encierra en su concepción de la *vita activa* como reconciliación con el mundo. Precisamente habría que considerar como antitéticas las concepciones del mundo y del hombre que se presentan primero en *Los orígenes del totalitarismo* y posteriormente en *La condición humana*.

Arendt nos presenta y nos hace ver otros puntos de vista y otras posibilidades en la potencialidad que muestra su pensamiento sobre la *acción*, la *pluralidad*, el *poder*, el *pensamiento*, el *sentido común* y el *juicio* con sus posibles desarrollos éticos tal como los he intentado mostrar; lo que me permite interpretar su teoría del *poder*, la *acción* y el *espacio público* como una realidad que se mantiene latente a la espera de ser actualizada.

El modelo de pensamiento arendtiano puede interpretarse como un rescate de la capacidad humana que permite que en el ejercicio del poder puedan coexistir tanto la individualidad como la pluralidad. Invita a los individuos al espacio público, y replantea en este contexto nociones tanto temporales (referidas al aquí y el ahora de nuestra existencia contingente) como espaciales (el lugar que compartimos y el espacio que se genera entre todos, lo que convierte nuestra vida en un *inter - est*) que difieren ostensiblemente de la tradición del pensamiento político occidental.

Algunos intérpretes ven a Arendt como una soñadora de la polis griega -en este sentido la han calificado de elitista y conservadora- ya que la *acción* y el discurso en los parámetros arendtianos pasan por la conciencia de ser sujetos políticos, lo que implica cierto grado de formación y de ejercitación, el ejercicio aristocrático de una forma de vida. La forma de vida de los *aristoi*. No obstante, es una posibilidad abierta a todo hombre, dada su condición en el mundo; lo importante es lograr descubrir esta potencialidad de cada individuo, es como si la política lejos de haber llegado a su fin, vive en cada hombre, cualquiera sea el contexto o condicionantes históricas.

Inter homines esse, el estar entre los hombres abre el espacio para que de común acuerdo, o bien, con la incidencia de la pluralidad de intereses se

logre la aparición de la praxis humana como dimensión ontológica del ser libre, como dimensión que define lo específicamente humano.

Si bien los planteamientos teóricos de Arendt no atendieron directamente la reflexión ética; a menos que interpretemos que existe en su reflexión política una estructura ética subsistente como sustancia fundamental, donde lo ético y lo político logran una simbiosis, no obstante, es evidente a lo largo de su obra que hay una preocupación sobre asuntos de carácter moral; es con este enfoque moral que puede concluirse que no hay ocaso o derrota final de la política en la contemporaneidad que gobierna la *labor*. Al contrario, se fortalece la dimensión política de los hombres desde una concepción ética que comprende un sentido integrador de las capacidades humanas dirigidas a la *acción*. En todo caso por lo expuesto a lo largo de esta breve reflexión, nuestro punto de vista es que la política la llevamos con nosotros a todas partes y es posible construirla permanentemente, es posible su espacio de aparición en cualquier etapa histórica.

En momentos de apatía, cuando percibimos que nuestro mundo ha perdido su brújula y dirección, el pensamiento arendtiano coloca los puntos sobre la íes acerca del papel rector de la política en la existencia humana.

Arendt hace un ejercicio de pensamiento político, que eleva la disciplina propia del ciudadano del lugar secundario que la tradición del pensamiento occidental siempre le había otorgado. A partir de esta fenomenología de la actividad política, los estudios arendtianos ofrecen la oportunidad de considerar los temas de la política desde unas dimensiones nuevas, con características mucho más amplias, donde la política aparece como la cima de la filosofía antropológica.

La obra de Arendt está abierta a una discusión hermenéutica que enriquezca los temas en torno a problemas como las alternativas teórico-prácticas ante la crisis de la modernidad; de hecho algunos postmodernistas europeos se han ocupado de la obra de Arendt por considerar que puede aportar ideas en torno a la renovación del papel del sujeto en un ámbito de recuperación de la alteridad; Arendt también fue crítica de la modernidad en el sentido de los factores hegemónicos que anulan al sujeto como ser de reflexión y creación; mencioné que el pensamiento arendtiano se enfrenta a los factores instrumentales o mecanicistas de las actividades humanas.

El pensamiento de Trotsky en torno a la clase obrera

Trotsky's Thought about the Working Class

Juan Carlos Ramírez Sierra

Universidad de Oriente

Santiago de Cuba-Cuba

Resumen

Este artículo trata sobre el pensamiento de Trotsky en torno a la clase obrera. Tiene como objetivo analizar las particularidades existentes en el pensamiento del marxista heterodoxo a la luz de las realidades del tercer mundo. Existe en León Trotsky una teoría que vertebra sus ideas sobre esta clase social de esclavos contemporáneos, esta es la teoría de la revolución permanente. Desde allí, se pauta la posibilidad de superar la opresión donde la industria no ha concentrado y organizado al proletariado.

Palabras clave: Clase obrera, desarrollo desproporcional, teoría de la revolución permanente.

Abstract

This paper deals with Trotsky's thought about the working class. Its objective is to analyze the special characteristics in heterodox Marxist thought in the light of third world realities. There is a theory in the concepts of Leon Trotsky that organizes his ideas about this social class of contemporary slaves: the theory of permanent revolution. From this viewpoint, he proposes the possibility of overcoming oppression where industry has not concentrated and organized the proletariat.

Keywords: Working class, disproportionate development, theory of permanent revolution.

Aunque su misión histórica es irreductible a la cuestión teórica, la clase obrera posee un lugar prominente en el pensamiento de Trotsky. El conjunto de circunstancias contextuales unido a una serie de acontecimientos de su propia experiencia de vida, constituyen los móviles que lo empujan hacia el estudio profundo del proletariado, como un marxista consecuente con su tiempo y espacio. Sobre su responsabilidad recae la necesidad histórica de estudiar y en cierta medida, ser líder del movimiento obrero internacional en tiempos de imperialismos. Dentro de la totalidad de su propuesta, existe en este marxista una teoría que hilvana y articula sus pensamientos en torno a la clase de esclavos modernos que, teniendo que venderse como mercancías, representan al gigantesco ejército de desposeídos. “*Esta teoría es una de las contribuciones más importantes de Trotsky al marxismo*”¹. Se trata, de su teoría de la *revolución permanente*.

A través de esta, la clase obrera es entendida como un ente social capaz de trascender la opresión, inclusive, allí donde las relaciones capitalistas no han madurado o se identifican con una deformación estructural y funcional en tanto división internacional del trabajo. No es resultado la teoría de una voluntad academicista movida por el afán de popularidad o reconocimiento de aquel que aspira a ascender al claustro de grandes hombres en la historia de la humanidad.

Este filosofar explica en su totalidad las determinaciones causales de la violencia disuelta en la opresión cotidiana, expresada en la pobreza y la incertidumbre por un lado, y en una descomunal abundancia e indiferencia por otro. La teoría de la revolución permanente tiene sus primeras apariciones, sujeta a circunstancias específicas y en cierta medida de forma aislada y poco sistematizada, en el siglo XIX con Carlos Marx y Federico Engels. No era para entonces una necesidad histórica de primer orden que exigiera ser desarrollada y explicitada. Sin embargo, existe un vínculo indisoluble entre las primeras ideas expresadas por los precursores de la filosofía marxista y las resueltas por Trotsky. La clase obrera era el móvil que encabezaría la transformación para sí, en tanto negación dialéctica de las necesidades impuestas por la sociedad capitalista. En este sentido, ante el oportunismo y

1 CLIFF, Tony. *Marxismo y Revolución en el Tercer Mundo*, Biblioteca Virtual de Izquierda Revolucionaria. <http://www.marxismo.org>. p. 1.

la posibilidad real de que fracasara, en su contexto por la pequeña burguesía, cualquier intento revolucionario, Marx y Engels planteaban para 1850:

“Mientras que los pequeños burgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápidamente que se pueda (...) nuestros intereses y nuestras tareas consisten en hacer la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poseedoras, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle, y no sólo en un país, sino en todos los países dominantes del mundo, en proporciones tales que, cese la competencia entre los proletarios de estos países, y hasta que por lo menos las fuerzas productivas decisivas estén concentradas en manos del proletariado.”²

Se trataba, para entonces, de llevar hasta las últimas consecuencias el proceso que revirtiera el estado de cosas, de imprimirle un carácter ininterrumpido a la naturaleza del cambio. La cuestión radicaba en que el proletariado, desde sí mismo, luchara incansablemente con el fin primero de suspender y luego erradicar la dominación, utilizando la totalidad de los mecanismos de coacción y coerción metamorfoseándolos hasta convertirlos en auténticas herramientas de liberación de la sociedad. Ello suponía, necesariamente, un desarrollo proletario, tal que deshiciera las fronteras nacionales en tanto gradación y diferenciación hacia el exterior de las fronteras y hacia el interior de las mismas fronteras nacionales. Los fundadores de la cosmovisión marxista atendían el problema internacional como condición *sine qua non* para el triunfo y la realización del socialismo y en consecuencia lógica el comunismo. Al finalizar este texto, Marx y Engels sostenían como imperativo categórico que “*el grito de guerra del proletariado tenía que ser la revolución permanente*”.³

Aunque existe una obra específica de Trotsky titulada *La Revolución Permanente*, sus ideas esenciales no se reducen a los límites del propio texto. Como toda la filosofía marxista, el pensamiento de este autor en torno a esta cuestión está diseminado en cada una de sus escritos. En este sentido

2 MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 183.

3 MARX, Carlos y ENGELS, Federico: ob. cit. p. 189.

pueden encontrarse en entrevistas, artículos periodísticos, cartas y discursos; elementos esenciales sobre la revolución permanente. Esta teoría, como parte y expresión indisoluble del marxismo, es constantemente inacabada. Su continuidad está asociada con la capacidad creadora de los pueblos a erigirse y liberarse de forma auténtica sin moldes o recetas fijas a seguir. Su desaparición en tanto superación, siguiendo a Atilio Borón, no ocurrirá como consecuencia de su derrota en la liza de la dialéctica argumentativa sino como resultado de la desaparición de la sociedad de clases. “*Su definitiva “superación” no es un problema que se resuelva en el plano de la teoría sino en la práctica histórica de las sociedades*”.⁴

La aproximación a la teoría de la revolución permanente, planteada por Trotsky, es una oportunidad en la búsqueda de alternativa al sistema capitalista fundada desde, sobre y para la clase obrera.

Las ideas de Trotsky en torno a la teoría de la revolución permanente, atendiendo a las particularidades con que se identifica y a los elementos constitutivos que va integrando a la concepción, puede analizarse en dos períodos fundamentales: el primero es de 1905 a 1927 y el segundo de 1929 a 1940. De forma general, este planteamiento teórico va a explicar el lugar y la misión de la clase obrera antes, durante y posterior a la revolución no sólo allí donde la burguesía ha desempeñado su lugar histórico como clase altamente revolucionaria⁵, sino también donde se ha plegado a los intereses de algún imperio por un lado o ha significado la representación de los intereses retrógrados de una aristocracia reaccionaria y conservadora. En “*Balance y perspectivas*” escrita en 1906, esboza una serie de razonamientos extraídos de su experiencia en la revolución de 1905 que van a representar un punto de partida de esta teoría e identificar su tratamiento en el primer período.

Allí demuestra la posibilidad real de la dominación política por parte de la clase de los desposeídos. “*Su poder social -a juicio suyo- resulta del hecho de que los medios de producción, encontrándose en manos de la burguesía, sólo pueden ser puestos en movimiento por él, por el proletaria-*

4 BORÓN, Atilio (Compilador). *La Filosofía Moderna. De Hobbes a Marx*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, p. 326.

5 MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1983. p. 35.

do.”⁶ La cualidad social de ser quien produce la vida material y reproducirla constantemente le permitía un mayor alcance en el intento de redirigir el cauce de la sociedad hacia otros fines. No se trataba única y exclusivamente de que la clase obrera producía la riqueza socialmente distribuida, sino que en términos reales producía una serie de servicios que iban ganando preponderancia con el desarrollo de la economía capitalista. Participando significativamente en los contextos en los que Lenin se desenvolvía, Trotsky visualiza también y en general a la clase de asalariados urbanos los encargados de llevar a cabo las exigencias de la sociedad rusa de principios de siglo XX.

Para complementar su misión histórica es necesario que esta clase *sea consciente* de su interés objetivo. Es menester que *comprenda* que para ella no hay otra salida que el socialismo; es necesario que sea como un ejército suficientemente fuerte para conquistar en lucha abierta el poder político. Su tarea, era la toma del poder político, luego de haberse creado una conciencia lo suficientemente elevada como para saber qué hacer con el propio poder político luego de haberlo conquistado.

Para entonces su teoría de la revolución permanente iba dirigida, entre otras cuestiones importantes, al lugar de la transformación agraria en la revolución. En este sentido sostenía que: “*La respuesta que se dé al problema agrario predeterminará, quizá no la marcha del desarrollo de la agricultura, pero sí al menos la política agraria del proletariado; (...). Por este motivo la cuestión de la tierra ocupa el primer lugar.*”⁷

Trotsky entendía que una revolución proletaria sin el concurso de las masas campesinas estaba dirigida, en un país como Rusia, al fracaso dado el peso de esta clase social. La utilización de materias primas extraídas del campo en parte por los campesinos y en parte por semiproletarios, de vital importancia para la gran industria, mantenía el movimiento económico capitalista que rompería con las ataduras feudales de la época. Concebía al problema agrario como una retaguardia imprescindible en el transcurso de la revolución, a la que inevitablemente daría fuerza y corporeidad.

Por un lado, se refería a la necesaria eliminación de la miseria y la explotación del campesinado, y por otra a la extinción mediante la fuerza en

6 TROTSKY, León. *Balance y perspectivas*. Biblioteca Virtual de Izquierda Revolucionaria. <http://www.marxismo.org>, p. 40.

7 *Ibíd.* p. 47.

tanto expropiación, de los grandes terratenientes identificados allí como Kulak, que se situaban a la cabeza de la expropiación. De esta forma el campesinado podía empezar a entender las prerrogativas que el proceso revolucionario y el socialismo guardaba para ellos. Sin embargo, no perdía de vista el lugar y la aspiración única del campesinado, la tierra. Esta clase no sólo era la antítesis del estado de cosas rural en tanto existencia precaria destinada a morir prematuramente; además, aspiraba a la reproducción de los valores en los que había sido servilmente educada.

Esto implicaba que el proceso de repartición de la tierra era sólo el inicio de un largo y necesariamente profundo camino de reeducación y transformación de la conciencia social. Si bien el futuro socialista dependía en gran parte del sustento agrícola futuro, el campesinado debía ser partícipe, en cierto grado de los cambios que comenzarían con el ascenso por parte de la clase de los asalariados al poder político. En tal sentido que no percibieran al terrateniente como meta a alcanzar en tanto construcción de hombre rural por parte del socialismo, sino objeto a trascender implementando en la medida de las posibilidades un tipo de propiedad –colectiva– en la que todos fueran dueños y señores de la tierra.

Mas, era del conocimiento de Trotsky que su lucha en función de revertir el universo rural debía ser ininterrumpida, es decir permanente, debido a que allí si la cuestión esencial radicaba en el problema de la propiedad privada, existían una serie de procesos no menos esenciales, y hasta cierto punto despreciados por el marxismo oficializado estalinista, que incidían significativamente en el posible cauce de la revolución; como era el caso de la tradición, las costumbres y las creencias que retrotraían cualquier cambio sumergiéndolo en las inflexibles barreras de lo cotidiano. Este movimiento de la realidad, era precisamente el que le garantizaba al campesinado una absoluta nulidad política, siendo incluso comparado con animales de carga destinados por “origen divino” a servir.

Estas condiciones, sin embargo, no lo empujaban a sobrevalorar al campesinado. A juicio suyo, esta clase social era incapaz, partiendo de sus características propias, de erigirse como un partido político independiente. Ello lo sustentaba en primera instancia la finitud e inmediatez de los horizontes del campesinado, en cuanto a necesidades propias ante las exigencias transformacionales de la sociedad toda. Solamente la tierra en manos del campesino no era capaz de satisfacer las necesidades que el régimen imprimía. En segunda, se ne-

cesitaba de una fuerza social capaz de articular en un todo unido las necesidades de la sociedad civil rusa, en cuanto a clases explotadas.

La clase de los campesinos, al decir de Trotsky, estaba muy dividida -entre rico y pobres- para lograr un partido independiente capaz de aunar incluso a la totalidad de la masa campesina. Unido a esto, el campesino, al poseer un universo estrechamente sujeto al conocimiento inmediato de la naturaleza, en detrimento de lo social, sus alcances serían infecundos al intentar cambiar sólo aquello que le perjudicaba sin alzar sus armas en contra de la superestructura política. Esto daría la posibilidad a que una cierta masa de intelectuales oportunistas, utilizando como paraban los intereses del campesino, se erigieran en función de la pequeña y mediana burguesía en contra del capitalismo y a favor del socialismo, tal cual sucedió en el imperio de los zares. Definitivamente, Trotsky demostraba que, el campesinado se aliaba a la burguesía o al proletariado, una o la otra, en sí mismo no podría realizar un partido político autónomo e independiente.

Sería entonces, tarea inmediata de la clase obrera aunar las fuerzas campesinas a su seno. “*El proletariado, hallándose en el poder, se mostrará ante el campesinado como la clase liberadora.*”⁸ No se trataba de que el campesinado delegaría su soberanía en la clase obrera u en otra clase, sino que esta sería el catalizador que permitiera su total emancipación. En su forma específica, la revolución permanente le asignaba a la clase obrera la misión de romper con la comunidad, la congregación y la familia campesina conocidas hasta entonces, mediante un continuo transformar que garantizara, una posición crítica y revolucionaria ante el cúmulo de transformaciones que se sucedían.

Otra de las cuestiones fundacionales de esta teoría es la relación entre el capitalismo y la clase obrera. Centrando su análisis en la clase obrera misma, su objetivo era clarificar, en mayor medida, el proceso de negación dialéctica por parte de esta clase social hacia el propio sistema que le había dado origen. “*El número de proletarios industriales, su grado de concentración, su nivel cultural y su importancia política dependen, sin duda, del grado de desarrollo de la industria capitalista.*”⁹ Este indisoluble nexo respondía a la cuestión ontológica de los asalariados modernos. Sin embargo,

8 Ibid. p. 25.

9 Ibid. p. 21.

su praxis estaba y en cierta medida, está atada a la lógica dominante del poseedor de la gran industria, y por otro lado, allí donde no haya gran industria, siguiendo este razonamiento, la clase obrera devendrá necesariamente en sierva permanente del yugo dominante cualquiera que este sea.

Ante esta cuestión el teórico revolucionario planteaba que la dependencia de la clase desposeída hacia la burguesía no era directa, en el sentido de que el devenir de este proceso podía desembocar en el levantamiento armado y pacífico en contra de la opresión y la dominación acumulada en siglos. Inmediatamente, Trotsky sostiene que, “*entre las fuerzas productivas de un país y las fuerzas políticas de sus clases se interponen, en cada momento, diferentes factores sociales y políticos de carácter nacional e internacional, que pueden llevar la configuración política correspondiente a unas condiciones económicas*”¹⁰ totalmente insospechadas, a tal grado -incluso- de transformarla completamente.

Se trataba, pues, de no conformarse con los análisis provenientes de de los precursores de la filosofía política marxista, la realidad rusa exigía ser pensada desde nuevos ángulos mediante los cuales afloraran las soluciones que esa realidad particular demandaba. Con este análisis no negaba el marxismo, ni siquiera lo sometía a un riguroso examen con intentos de desacreditarlo. Más bien utilizaba su enfoque clasista consecuentemente con la realidad rusa. Así se percataba de una fisura que el reino del capital le brindaba a los desposeídos. Aguzaba su orientación teórica y política al mostrar un entreabierto que se hacía visible entre los indisolubles campos de la política y la economía respectivamente.

En este sentido no sometía, desde la teoría, a la clase obrera a una espera evolutiva y excesivamente extensa en función de que las fuerzas productivas madurasen de tal forma en que fueran incompatibles con las relaciones de producción. Como si éstas últimas fueran incapaces de invisibilizarse e incluso transfigurarse en modelos menos agresivos con la finalidad de eternizar su esencia alienadora. La cuestión radicaba en saber utilizar oportunamente los sobresaltos de la estructura política¹¹. Ellos aludían -y aluden- inevitablemente a las contradicciones de la totalidad del sistema y a la necesidad de transformarlos, incluso, de trascenderlo. Trotsky hacía marcado énfasis en la idea de que

10 Ídem.

11 Aunque el proceso económico se mantenga relativamente estable y sin exabruptos.

*“el proletariado crece y se fortalece con el crecimiento del capitalismo. En este sentido, -argüía- el desarrollo del capitalismo es equivalente al desarrollo del proletariado hacia la dictadura.”*¹² A esto lo convocaba la experiencia histórica de la mayoría de los países europeos por un lado, y por otro el análisis marxista llevado hasta sus últimas consecuencias, al menos para las circunstancias políticas y sociales de entonces.

Sostenía también en *“Balance y perspectivas”* que el momento exacto en que el poder pasaría a manos del *“proletariado no dependía directamente de la situación de las fuerzas productivas sino de las condiciones de la lucha de clases, de la situación internacional y, finalmente, de una serie de elementos subjetivos: tradición, iniciativa, disposición para el combate.”*¹³ Si la mayoría de los bolcheviques esperaban una revolución democrática burguesa encabezada por la burguesía nacional rusa de 1905, proceso que jamás tuvo lugar dado el carácter reaccionario que ya poseía esta clase social, Trotsky apuntaba a la necesidad de que el proletariado tomara las armas y se organizara con el objetivo de acceder al poder político. La clase obrera podía utilizar la autonomía relativa que le brindaba el régimen capitalista para erigirse en su negación utilizando cuantos medios e instrumentos fueran necesarios. Este punto el cual devela la esencia de las relaciones entre la clase obrera y el capitalismo devenía conclusión práctica para las circunstancias reales de 1906, un año posterior a la primera revolución rusa, que la unía indisolublemente con otras de las cuestiones fundacionales de la revolución permanente esbozadas por el autor en la obra y en este primer período.

Cuando Trotsky refiere la relación entre las fuerzas productivas y las fuerzas políticas, está pensando en circunstancias donde las fuerzas productivas se han desarrollado conforme a capitalismo periféricos. Sin embargo, su apreciación es irreductible a tales contextos, en tanto que vale además para aquellas naciones puntales en el desarrollo de las fuerzas productivas y por tanto del capitalismo. Ante la marcha de los acontecimientos, Trotsky se cuestiona hasta dónde podía llegar una política socialista por parte de la clase obrera en las condiciones económicas de la Rusia de principios de siglo. Mantenía con absoluta seguridad que la transformación revolucionaria en lo que era el imperio de los zares colisionaría con obstáculos de naturale-

12 *Ibíd.* p. 19.

13 *Ídem.*

za política mucho antes que con el atraso económico del país, en tanto retraso técnico. “*La clase obrera rusa no podría -apunta- mantenerse en el poder ni convertir su dominio temporal en una dictadura socialista permanente sin el apoyo estatal directo que le prestase el proletario europeo.*”¹⁴

De aquí se desprenden una serie de conclusiones que van a caracterizar la naciente teoría de la revolución permanente y reflejar sus nexos ontológicos con la clase obrera. De las propias relaciones entre el capitalismo y los asalariados se desprende otra de las cuestiones con que se identifican la teoría en esta época. El problema de si esta clase podría estimular la transformación socialista en tal grado que fuera capaz, o no, de realizarla en un solo país, es decir aislada y sin el concurso de otras revoluciones. Trotsky no sólo no negaba la posibilidad y necesidad de la clase obrera ascender al poder del Estado ya para 1905, sino que tentaba las soluciones inmediatas próximas al inicio del proceso de transformación. “*Para un gobierno obrero -añadía- sólo hay una salida: la expropiación de las fábricas y empresas cerradas y la organización de su producción sobre la base de la gestión colectiva.*”¹⁵ Esto no apuntaba que el problema del socialismo era la eliminación absoluta de la propiedad privada, sino que la colectivización se encauzaba necesariamente hacia el ensanchamiento inverso de este tipo de propiedad, es decir, tratar de hacer a la mayor parte del pueblo propietario de los medios de vida perentorios para asegurar su existencia.

Hace todo cuanto está a su alcance para lograr llevar a la clase obrera al poder político pero la desunión, la falta de comprensión de los actores en el campo político, y la reanimación de la reacción conllevaron al fracaso de la revolución de 1905. No obstante, su práctica demostraba que la teoría recién nacía podía ser constatada con el movimiento de la realidad. “*Es posible -tesis esta que va a redimensionar el papel de la clase obrera en capitalismo periféricos- que el proletariado de un país económicamente atrasado llegue antes al poder que en un país capitalista evolucionado.*”¹⁶ Hasta entonces Trotsky prescindía en su concepción del papel de la burguesía nacional. Mas, la revolución sería el proceso, como bien dirían los precursores de la cosmovisión marxista, mediante el cual la clase obrera sería el sujeto

14 Ibid. p. 48.

15 Ibid. p. 29.

16 Ibid. p. 20.

de su propia liberación y el catalizador que coadyuvara a la desarticulación y desmembración del Estado como era tradicional e históricamente.

Este razonamiento suspendía la revolución democrática burguesa dirigida por la burguesía liberal. Sin embargo, no descualificaba la necesidad y realización, en términos de transformación objetiva, de la misma revolución democrática. Trotsky debía, por cuestiones educativas e instructivas, volver cuantas veces las circunstancias lo exigieran a retomar la cuestión de la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones de producción, que tenían su expresión esencial y última en las relaciones de propiedad y finalmente el movimiento de las fuerzas políticas nacionales e internacionales en forma dialéctica. “La idea que la dictadura proletaria depende en algún modo automáticamente de las fuerzas y medios técnicos de un país, es un prejuicio de un materialismo «económico» simplificado hasta el extremo. Tal idea no tiene nada en común con el marxismo.”¹⁷ De esta forma desmitificaba razonamientos que a la luz de nuevas prácticas debían ser reformulados. Presa de la herejía, Trotsky le asestaba un duro golpe a la salud del dogma, al bienestar reaccionario de un sectarismo putrefacto que impedía la movilización de las masas porque tal o cual puntos de vistas conceptuales originados por Marx y Engels no se correspondían fielmente con determinados aspectos de la realidad rusa.

Hasta entonces la teoría de la revolución permanente se encargó de demostrar la posibilidad y necesidad reales de la clase obrera, por sus propios medios, erigirse como ente político e iniciar el proceso revolucionario con la toma del poder estatal y la transformación objetiva que impone tal cual estado de cosas. “*En nuestra opinión la revolución rusa creará las condiciones bajo las cuales el poder puede pasar a manos del proletariado (y, en el caso de una victoria de la revolución, así tiene que ser) antes de que los políticos del liberalismo burgués tengan la oportunidad de desplegar completamente su genio político.*”¹⁸ Así la revolución se constituía no sólo en la impersonal definición que versa en cambiar todo lo que debía ser cambiado, sino que devenía en fenómeno encargado de establecer el condicionamiento propicio para fraguar el sujeto del cambio, es decir la clase obrera. Permi-

17 Ídem.

18 *Ibíd.* p.20.

tiéndole al proletariado formarse la capacidad de transformar el universo circundante y de transformarse a sí mismos en su propio devenir.

Trotsky desechaba para entonces, por completo, la idea de que la burguesía hiciera una revolución democrática. No sólo la descartaba, sino que visualizaba en ella el camino inevitable al retroceso. La praxis de exagerar el papel de la burguesía se remitía inexorablemente a su inestabilidad y continua vacilación ante los cambios del campo político. Esto condujo, a este pensador, a desecharla como ente encargado de eliminar los vestigios feudales aún presentes en la sociedad capitalista. La burguesía rusa se mostraba para este contexto incapaz de garantizar lo que hasta entonces la teoría, basada en la regularidad de los países capitalistas occidentales avanzados, exigía de ella.

En su lugar, la clase obrera se encargaría de llevar a cabo los cambios democráticos y burgueses que la anacrónica sociedad feudal zarista brindaba.¹⁹ La veracidad de su teoría se vería realizada luego de la segunda revolución de octubre. “*La revolución rusa de 1917 demostró que todas las suposiciones de Trotsky eran ciertas.*”²⁰ En el espacio que media entre el año en que aparece el primer Estado socialista de la humanidad, hasta que muere su líder, en 1924, la actividad de Trotsky estaba encauzada a mantener desde la propia dirección del Estado la nueva transformación que surgía. Si bien en este período sus escritos continúan la teoría de la revolución permanente, no es hasta 1929 en donde retoma con interés de sistematizarla y reactualizarla, justo cuando es declarado ciudadano no grato en su propia tierra.

Es para 1930 cuando aparece en toda su dimensión la teoría con la obra titulada “*La revolución permanente*”²¹. En sus escritos anteriores utilizaba experiencias particulares que pudieran verificar los hechos y desde allí analizarlos. Llegada la tercera década del siglo, poseía las experiencias his-

19 Teniendo en cuenta el carácter agudo del problema agrario y lo insoportable del yugo nacional en los países coloniales, el proletariado joven y relativamente poco numeroso puede llegar al poder, sobre la base de la revolución nacional-democrática, antes que el proletariado de un país avanzado sobre una base puramente socialista. Trotsky: *La revolución permanente*.

20 CLIFF, Tony. *Marxismo y Revolución en el Tercer Mundo*, ob. cit. p. 3.

21 Esta denominación, un poco capciosa, expresaba la idea de que la revolución rusa, si bien tenía planteados objetivos burgueses inmediatos, no podría detenerse en los mismos. La revolución no podría cumplir sus objetivos inmediatos burgueses más que llevando al proletariado al poder. Cfr. TROTSKY, León. *La revolución permanente*, Biblioteca Virtual de Izquierda Revolucionaria. <http://www.marxismo.org>.

tóricas y la madurez suficiente como para realizar un análisis que pudiera establecer una regularidad en la forma y el contenido de las revoluciones dadas hasta entonces. En este sentido erigía su propuesta en términos de leyes y características de la transformación social corroboradas por la marcha de la historia. Desde este momento, la teoría de la revolución permanente toma cuerpo contra el intento de la dirección del partido comunista ruso de deducir del aislamiento político la necesidad, de fundar una sociedad socialista económicamente aislada, del nacional socialismo, como si fuese posible suspenderla del orden económico mundial establecido.

Al intentar demostrar la imposibilidad de transición socialista aislada, al margen de las relaciones económicas internacionales, sus continuadores y detractores vieron en la teoría un antiestalinismo y antileninismo a ultranza. En este camino se obvia o pasa a segundo plano la parte de la teoría que se encargaba de explicar la posibilidad y necesidad de las revoluciones en capitalismo no céntricos. Al degenerar y luego caerse la Unión soviética, fruto de la continuidad de un estalinismo sutil y comedido, la teoría de la revolución permanente es arrastrada con el enorme hundimiento. ¿De qué serviría demostrar la imposibilidad de un nacional socialismo si la tendencia global era a caerse, incluso aquel que “tendía en cierta medida a lo internacional”? Qué sentido tenía pensar en revoluciones periféricas, “si los pobres habían demostrado su incapacidad para autodirigirse incluso allí donde el capitalismo era menos invasivo”. Las conclusiones se dirigían a esta estrechez razonamiento.

Mas lo expresado en la obra mencionada anteriormente, dedicada en su totalidad a la explicación de la teoría en la medida en que se desempolvaba de las irracionales acusaciones estalinistas, demuestra su trascendencia y pertinencia incluso para hoy. A juicio de Trotsky, esta teoría encerraba “*el problema del tránsito de la revolución democrática a la socialista. No es otro, en el fondo, el origen histórico de esta teoría.*”²²

“La revolución permanente, en el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista,

22 Ibid. p 43.

abriendo la guerra franca contra la reacción, una revolución en la que cada etapa se basa en la anterior y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases.”²³

A ello estaba dirigida parte de la totalidad de su propuesta, pues siendo este su origen sociohistórico era para entonces irreductible a esta cuestión. El desarrollo propio de la sociedad exigía de concepciones que pudiera evaluarlas en su totalidad, proceso al que se dirigía la teoría. Elevada a razón, partía del reconocimiento de “la *ley de la falta de ritmo uniforme del desarrollo histórico; pero no concebida en su forma abstracta, sino en su encarnación material, proyectada sobre las peculiaridades sociales y políticas de Rusia.*”²⁴ Esta ley mostraba la marcada desproporcionalidad del capitalismo en tiempos de imperialismos, la cual sería en estricto sentido una de las determinaciones causales fundamentales de la abismal polarización de la sociedad contemporánea. Sin embargo, la ley iba encauzada también a esclarecer el problema del proletariado en los capitalismo periféricos, por cierto la mayor porción del capitalismo en la tierra.

Lo que demostraba en esencia era la desigualdad que se hacía sentir en el marco del movimiento obrero internacional. Esta singularidad iba totalmente en contra de la posible unidad que demandaba el enemigo común a los desposeídos de la tierra. El proletariado de Francia era el resultado del capitalismo francés; con necesidades, aspiraciones y costumbres totalmente diferentes al proletario haitiano. Si bien ambos eran víctimas del imperialismo, este último había creado mecanismos en donde estos proletarios se desconocieran en tal grado que parecieran histórica y económicamente antagónicos. Así la cuestión esencial tenía que rebasar los estrechos límites nacionales. Por esto la revolución permanente estaba perentoriamente dirigida en términos supranacionales. Ello alude inevitablemente a una conclusión que está presente de forma implícita en la obra de Trotsky: el socialismo, como sociedad de tránsito y mediación entre el capitalismo y el comunismo, debía resolver las principales exigencias que en ámbito particular demandaban las nacionalidades. De esta forma problemáticas de carácter étnico, racial, religioso, entre otras tantas, el socialismo debía encauzarse hacia la solución de dichos problemas.

23 Ídem.

24 Ídem.

Ante el cuestionamiento del autor, cuál debía ser el contenido social del tránsito socialista, da respuesta desde tres aspectos o dimensiones que serían *-grosso modo-* la esencia de la teoría de la revolución permanente. En primera instancia se implementaría radicalmente la revolución agraria y la metamorfosis democrática del Estado. Esto significaba que el período de transición “*se convertiría en el instrumento para la realización de los fines de una revolución burguesa históricamente atrasada.*”²⁵ Mas la cuestión no podía vararse en las inmediaciones de las transformaciones antes señaladas. Llegado la clase obrera al poder estaría precisada a hacer -a juicio de Trotsky- incisiones cada vez más profundas en las relaciones de propiedad privada y en el derecho que legalizaba e institucionalizaba éstas relaciones sociales. El carácter renovador de esta teoría consistía, hasta el momento, en que si la opinión tradicional sostenía que la vía de la transición socialista pasaba por un prolongado período de democracia, esta venía a promulgar que en los países atrasados económica y socialmente, “*el camino de la democracia pasaba por la dictadura del proletariado. Con ello, la democracia dejaba de ser un régimen de valor intrínseco para varias décadas y se convertía en el preludio inmediato de la revolución socialista, unidas ambas por un nexo continuo.*”²⁶ Así, la revolución democrática era el preludio inmediato de la transformación socialista, en tal medida que una devendría ininterrumpidamente en la otra.

A través de un ritmo revolucionario y permanente, que -la clase obrera- el sujeto histórico encargado de realizar esta gigantesca obra²⁷ le impri-

25 Ídem.

26 Ídem.

27 Que por cierto, imaginar que esto se daría de la noche a la mañana sería o un oportunismo reaccionario o una falta de intelección enorme que traería como consecuencia la paralización del proceso debido a la imposibilidad de realizarlo con la inmediatez, que tal vez exija la propia realidad de la mayoría. Trotsky señala y acota que la transformación socialista puede durar un tiempo lo suficientemente extenso como para visualizarlo en términos de indeterminación, al menos para los teóricos de entonces. Mas el propio sentido común -tan reutilizado por las teorías burguesas- muestra desde el ángulo actual que el capitalismo duró siglos para cristalizarse en toda su magnitud y hoy no ha sido capaz de instrumentar un sistema político y económico que pueda satisfacer a la humanidad en su totalidad. Al contrario, la sumerge hoy en una crisis con dimensiones extraordinarias, convirtiéndose -tal vez- en la más terrible que la especie humana halla sido víctima. ¿Cómo podría exigírsele, entonces, al comunismo mostrar su superioridad si la experiencias han aparecido bajo circunstancias económicas insostenibles y no alcanza aún la centuria?

miría, podría garantizar por su propia naturaleza e intereses los nexos perentorios para no detenerse en el proceso de ensanchamiento del capitalismo, en este caso un capitalismo de Estado dirigido por sí misma, sino que diera paso inmediato a la revolución socialista. Ahora bien, luego de iniciar las reivindicaciones de carácter políticamente socialistas, la democracia se invertiría perdiendo su carácter formal -singular del régimen capitalista- al ampliar su base popular con la finalidad de que fuese el propio pueblo, es decir, todas las clases y capas sociales desposeídas, sujeto hegemónico de la gestión pública en tanto las fuerzas del Estado serían utilizadas en función de coadyuvar las iniciativas del nuevo estado de cosas. El proceso de reconstrucción de un diferente y amplio contenido democrático sería la particularidad indefectible del socialismo.

El segundo aspecto se refiere propiamente a las características de la revolución socialista. Desde un prolongado período de continuación indefinida y de luchas internas simultáneas e inagotables, las relaciones políticas y económicas van transformándose en tal sentido que la sociedad civil se siente en total conmoción. Luego la sociedad sufre un intenso proceso de metamorfosis en donde cada nueva etapa es causada por la anterior en tanto negación y superación. Este movimiento, en palabras del propio Trotsky, conserva forzosamente un carácter político, o lo que es lo mismo, se desenvuelve entre la violencia practicada de forma velada y abierta por parte las clases sociales estimulando la transformación social.

Se evidencia un proceso cíclico de continuas sucesiones que interconecta las explosiones de la guerra civil, las guerras exteriores y los espacios de reformas pacíficas devenidos todos en una disolución en donde las líneas divisorias pierden precisión y nitidez. “*Las revoluciones de la economía, de la técnica, de la ciencia, de la familia, de las costumbres, se desenvuelven en una compleja acción recíproca que no permite a la sociedad alcanzar el equilibrio. En esto consiste el carácter permanente de la revolución como tal.*”²⁸ La clase obrera sería sujeto y objeto de esta transformación radical de forma tal que, siendo el catalizador capaz de estimular el cambio en cada una de las estructuras e instituciones de la sociedad, el cambio no sería unidireccional.

28 TROTSKY, León. *La revolución permanente*, ibíd. p. 56.

Esto explica que la vanguardia no estaría integrada por un conjunto enorme de funcionarios sin conciencia de clases dedicados a la pura administración de los asuntos políticos y estatales. La clase obrera se transformaría en la medida en que la sociedad se transformaba, pues los valores en los que había sido educada la sociedad toda eran en función de la propiedad privada, en función de la riqueza para unos pocos como condición de una miseria extendida a la mayoría.

El tercer aspecto se remite al carácter internacional de la revolución socialista como resultado y efecto inevitable del estado internacionalizado de la economía y de la estructura social de la humanidad. El internacionalismo -sostiene- no es un principio abstracto, sino únicamente un reflejo teórico y político del carácter mundial de la economía, del desarrollo mundial de las fuerzas productivas y del alcance mundial de la lucha de clases.²⁹ De esta forma, el tránsito socialista estaba mediado por la economía mundial. El poder y alcance de esta última era tal que el desarrollo y explotación de las fuerzas productivas unida a la especialización y división social del trabajo eran una expresión universalizada del capital.

Por tanto, la supresión radical y revolucionaria del estado de cosas era imposible en términos nacionales. Esto no impedía, ni siquiera frenaba, las revoluciones nacionalistas de carácter anticolonial y aún independentista, sólo que una vez iniciada no podía reducirse o contenerse a este espacio. Dado a que el propio salto hacia un orden de cosas diferente y cualitativamente superior no sería posible si la lógica de la economía a nivel global, con su descomunal influencia en el todo y cada una de las partes que conformaban el universo humano, cerrara las puertas a la posibilidad de acceder en igualdad de condiciones a la banca. La sujeción de la revolución de la clase obrera dentro de fronteras nacionales debe ser inevitablemente un régimen transitorio, aunque sea extenso y tortuoso, como mismo lo demostraba la experiencia de la Unión Soviética y luego lo demostrarían otras experiencias.

Trotsky aludía que con la existencia de una dictadura proletaria aislada y al margen del movimiento del capital internacional, las contradicciones interiores y exteriores crecían en forma paralela. La permanencia del estado de incomunicación y marginación devendría en el fin del Estado proletario,

29 *Ibíd.*, p. 36.

de forma inmediata o mediata, sería víctima de dichas contradicciones. En este sentido, este pensador situaba como única salvación el triunfo del proletariado en países más avanzados que coadyuvaran en el proceso de asimilación e inserción en el proceso global del capital. La clase obrera debía llevar, en la medida de las potencialidades históricas, políticas y geográficas, transformaciones que le permitieran estimular otras revoluciones, aseguradoras de su subsistencia. Así, la clase obrera debía ser capaz de enfocar la solución final de su emancipación y verdadera libertad, y con ella la de todos los oprimidos de la tierra, en términos necesariamente globales.

Como corolario, podemos decir que los elementos que constituyen la concepción trostkiana sobre la clase obrera son los siguientes: El reconocimiento del contexto en que se desarrolla la clase obrera y su lucha identificado como de capitalismo “falta de ritmo uniforme de desarrollo”; el carácter consecuentemente revolucionario de la clase obrera, dentro del conjunto de clases explotadas; el papel significativo de la lucha de clases en la transformación de la sociedad capitalista; el carácter internacional de la lucha de la clase obrera; la importancia de la alianza obrero campesina sobre la base de la solución del problema agrario; el papel de la lucha de la clase obrera en los países periféricos y su papel en la revolución mundial contra el Capital y; la importancia de los factores subjetivos (tradicción, iniciativa, disposición para el combate) en la preparación de la lucha de clases de la clase obrera y en la realización de la revolución.

Conclusiones

Luego de haber finalizado la presente investigación acerca de los elementos que identifican las concepciones de Trotsky sobre la clase obrera, se arriba a las siguientes conclusiones:

1. Su obra constituye una continuación orgánica del marxismo ante la confluencia y el orden internacional, caracterizado por la consolidación del imperialismo y su sistema de dominación.
2. El estudio del lugar y misión histórica de la clase obrera constituye un aspecto medular en sus concepciones teóricas.
3. Sus ideas están marcadas por los contextos y las influencias de sus contemporáneos, en especial, las concepciones de V.I Lenin, con el cual posee múltiples puntos de contacto, particularmente, en la evaluación de la dinámica del desarrollo imperialista, la concepción del papel de la

lucha de clases de los obreros, del incremento de la importancia de los factores subjetivos en la revolución; así como en la necesidad del internacionalismo proletario.

4. Allí donde la burguesía no sea capaz de trascender las reminiscencias feudales y coloniales, en tiempos del imperialismo la clase obrera debe sustituirla y emprender una revolución ininterrumpida hasta sus últimas consecuencias, transitando hacia la revolución socialista.
5. La teoría de la revolución permanente constituye el eje articulador de las concepciones de Trotsky sobre la clase obrera.
6. El internacionalismo proletario constituye la piedra angular de la relación entre la teoría de la revolución permanente y la clase obrera, pues demostrado la imposibilidad del socialismo nacionalista, el mismo constituye una condición *sine qua non* para trascender la lógica del Capital y el orden imperialista global. Esta consideración es de suma importancia en los momentos actuales de la lucha revolucionaria.
7. La clase obrera es para Trotsky el sujeto de transformación histórica y la clase más revolucionaria, inclusive, allí donde el capitalismo no se ha desarrollado suficientemente, existiendo una burguesía débil incapaz de resolver los problemas del desarrollo capitalista.
8. Los crudos debates y desavenencias entre Trotsky y Lenin en el transcurso de la revolución rusa, así como la persecución a que fue sometido por el estalinismo, constituyen elementos de juicio a tomar en cuenta, para comprender por qué el pensamiento de Trotsky no es suficientemente estudiado en nuestros días. Evidentemente, el énfasis en la clase obrera, como fuerza revolucionaria transformadora del orden social burgués, constituye uno de los indicadores más importantes para demostrar la filiación marxista consecuente de este pensador ruso.

III. Reseña Bibliográfica

QUINTERO GIMBERT, Jorge A. (Comp.) *Jorge A. Quintero Atencio. Médico, maestro y filósofo*. Ediciones Astro Data, S.A. Maracaibo, 2013. 205 pp.

*“Se puede decir que cada hijo quiere ser como su padre.
Yo quería tener su disciplina, su concentración,
su determinación”.*

Jorge A. Quintero Gimbert

Este libro muestra una estructura muy particular: abre con un discurso intimista, pasa al relato testimonial y culmina con trabajos propios del ámbito científico o académico. Los tres tipos discursivos cumplen desde diferentes visiones y perspectivas, un solo propósito: presentar la imagen del Dr. Jorge Quintero Atencio como la de un hombre cuya vida estuvo dedicada al estudio, a la enseñanza, a la profesión médica y a la familia. Esas diferentes visiones del Dr. Quintero están construidas por diversos narradores: en primer lugar, el hijo -que funge como editor- es el autor de la Introducción; en segundo lugar, los amigos, colegas y discípulos, autores de los relatos testimoniales sobre el ejercicio y enseñanza de la medicina; y, por último siete investigadores que presentan una tercera visión de Quintero en su pensamiento filosófico.

La primera parte, titulada *Introducción*, nos permite acercarnos a un relato intimista, porque expresa a través de una narración en primera persona algunos rasgos, emociones y situaciones de la vida íntima o familiar del Dr. Jorge Quintero Atencio. Desde el escenario familiar, su hijo Jorge A. Quintero Gimbert trasmite al lector en una prosa llana y accesible diferentes momentos y facetas de la personalidad de su padre: romántico, consejero, caritativo, compañero, bondadoso, estudioso, sabio, científico y humanista.

Destaca en esta primera parte del libro una práctica de escritura, una práctica en el sentido de querer utilizar la palabra en el discurso afectivo para rescatar el tiempo pasado y las imágenes y los seres que pueblan ese pasado. Se trata de asumir esas imágenes a través del imaginario que Barthes en los años 70 denominaría *imaginario amoroso*. Desde el interior de este tipo de escritura no hace falta utilizar la argumen-

ción: “Me permitiré tratar de describirlo con unas anécdotas y algunos recuerdos”.¹

En efecto, no hace falta al narrador argumentar para mostrarnos las diferentes facetas del personaje porque el amor y la admiración al padre son los verdaderos motores de la escritura; ya no se trata de depurar las imágenes cristalizadas que nos proporciona el recuerdo, sino de trabajar dentro de él para liberar la imagen del Dr. Quintero de la inmovilidad y la detención en un tiempo que ya no nos pertenece. Es en otras palabras, la búsqueda del tiempo perdido proustiano o el recuperar la imagen y el recuerdo del padre como nos viene desde lejos en la literatura española; recordemos si no la **Coplas a la muerte de su padre** de Jorge Manrique. Con una diferencia radical, Manrique escribe desde el dolor por la muerte cercana de su padre Don Rodrigo; como más tarde lo hizo Lorca por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías, o Miguel Hernández por la muerte de Ramón Sijé, en Orihuela. Estas tres obras capitales de la literatura española, bisagras entre la Edad Media y los valores de la individualidad renacentista, son verdaderas elegías porque hay un llanto, un canto al dolor por el padre o por el amigo ido.

En el caso de la obra que comentamos, no está recobrada la imagen del padre desde el dolor por la pérdida; en realidad, el hijo lo rememora en el libro unos cuantos años después de su desaparición, luego lo importante es la búsqueda de la imagen familiar, no desde la ausencia o el vacío, sino en lo que ha sido legado al hijo y que este evoca en espacios, tiempos y acciones. Espacios como el cuarto, el estar, la oficina, el dormitorio del enfermo, el banco de la plaza, el hospital, la clínica; tiempos como la navidad cuando conoció a su esposa, el verano del viaje a Europa, el invierno de 1942; objetos como las máquinas de escribir, los reproductores de casetes, el velero; y acciones como los consejos al hijo, el vivir cada día y cada momento a plenitud, “el curar algunas veces, el aliviar frecuentemente y el consolar siempre”.

En la obra, hay que tomar en cuenta además, el deseo manifiesto del editor en recobrar la identidad del padre de una manera global, no solo en el ámbito más cercano que es la familia, sino además en el testimonio de sus amigos, colegas y discípulos. A este propósito responde otra parte del libro donde aparecen como narradores tres autores: los doctores Pappaterra, Arrieta

1 QUINTERO GIMBERT, Jorge A. (Comp.) *Jorge A. Quintero Atencio. Médico, maestro y filósofo*. Ediciones Astro Data, S.A. Maracaibo, 2013. p. 17.

y Castejón, así como los relatos recogidos bajo el título de *Algunos recuerdos de compañeros y alumnos*. En esta parte de la obra, el testimonio de amigos y discípulos es la mejor estrategia para conocer la faceta profesional del “master” como era llamado entre sus alumnos, el ilustre médico zuliano:

“Los que tuvimos la suerte de haber sido sus discípulos, sabemos de la bondad de aquel corazón que traducía siempre frases amables, acciones generosas y consejos saludables para sus enfermos, discípulos y amigos”²

“Un día me invitó a que lo acompañara a visitar un paciente, profesor de la Universidad del Zulia, quien vivía en una calle cercana a la Basílica de la Virgen de Chiquinquirá. Él le realizó una punción esternal para extraer un fragmento minúsculo de médula ósea y enviarlo para análisis. Este estudio le salvó la vida a ese enfermo que padecía de hipoplasia medular inducida por un fármaco (...). Años después vi en la Universidad a dicho profesor”.³

“Le conocí en el año 1958, siendo estudiante del tercer año de Medicina en el Hospital Central Dr. Urquinaona. Era profesor de Semiología y Propedéutica de nuestra Escuela de Medicina. Nos enseñó con delicadeza cómo palpar el abdomen, percutir los espacios intercostales, palpar el corazón con la mano plena sobre el pecho, sentir el latido carotídeo, tomar el pulso, auscultar el corazón y los movimientos respiratorios, y al mismo tiempo, interpretar con los datos obtenidos un diagnóstico semiológico de la enfermedad del paciente, especialmente sin el auxilio de los métodos radiológicos simples existentes para aquella época”.⁴

Este discurso testimonial de la segunda parte de la obra, es fundamentalmente referencial; se atiene a los hechos y situaciones vividas por quienes compartieron de una u otra manera, con el Dr. Quintero Atencio.

La tercera parte del libro presenta siete trabajos cuya estructura está más cercana al discurso académico, porque se trata de diversas presentacio-

2 ARRIETA, Orlando. “Doctor José Quintero Atencio. Catedrático de medicina”. En: *Ob. Cit.* p. 44.

3 PAEZ, Pedro. “Algunos recuerdos de compañeros y alumnos”. En: *Ob. Cit.* p. 61.

4 CASTEJÓN, Orlando. “Jorge Quintero, el médico-internista y el maestro” En: *Ob. Cit.* p. 61.

nes en seminarios sobre la vida y obra del Dr. Quintero Atencio, en el posgrado de Filosofía. Aquí el propósito consiste en mostrar la “biografía intelectual” del Dr. Quintero, como bien afirma el Dr. Antonio Tinoco⁵. Los trabajos abordan los aspectos éticos, epistemológicos, neuro-científicos y filosóficos del pensamiento de Jorge Quintero Atencio.

Para culminar, es conveniente señalar que la estructura de este libro pudiera desconcertar al lector en una primera hojeada, dado los diferentes tipos de discursos que lo configuran. Sin embargo, una lectura más atenta conduce a la convicción de que los diferentes relatos de la introducción, los testimonios de quienes lo conocieron en su ámbito profesional y universitario y el discurso académico de la tercera parte se muestran como una excelente estrategia para reconstruir la identidad del ilustre médico zuliano. Lo intimista, lo testimonial y lo académico se funden armoniosamente para entregarnos a los lectores un texto eminentemente polifónico: son varias las voces (varios los sujetos-emisores) que entran en escena para contar desde diversos ángulos la valiosa trayectoria del hombre, su vida y obra en el contexto social de la Maracaibo de la segunda mitad del siglo XX.

Lourdes Molero de Cabeza

Facultad de Ciencias
Universidad del Zulia

5 Cfr. TINOCO, Antonio. “Jorge A. Quintero, una pasión por la filosofía” En: *Ob. Cit.* p. 81.



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”



DIRECTORIO DE AUTORES

Natalia P. Koptseva

Vladimir I. Kirko

Universidad Federal de la Siberia

Universidad Pedagógica Estatal de Krasnoyarsk “Victor Astafiev”

Krasnoyarsk – Rusia

decanka@mail.ru

Ygor Fuentes Urdaneta

Universidad Católica Cecilio Acosta / Universidad del Zulia

Círculo Wittgensteineano

Maracaibo – Venezuela

ygorfuentes@hotmail.com

Lino Latella Calderón

Universidad Católica Cecilio Acosta

Universidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela

linolatella@hotmail.com

Juan Carlos Ramírez Sierra

Universidad de Oriente

Santiago de Cuba- Cuba

jcramirezs@ri.uo.edu.cu

Lourdes Molero de Cabeza

Facultad de Ciencias

Universidad del Zulia

gaqc71@gmail.com

Normas para la presentación de artículos a ser publicados en
Revista de Filosofía
del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia

1. **Extensión máxima:** Para artículos, **9.000 palabras**; para notas y comentarios, **2.500 palabras**.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información** (aparte):
 - 4.1. Título del artículo.
 - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
 - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
 - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
 - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
 - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
 - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
 - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
 - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
 - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
 - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
 - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”



Recepción de Artículos

Revista de Filosofía, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica **revifilo@gmail.com**

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
 Centro de Estudios Filosóficos
 “Adolfo García Díaz”



COMITÉ DE ARBITRAJE

Nombre del artículo:

Nombre del Evaluador:

Fecha:

Firma:

1. Evaluación: Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

Aspecto	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1	El tema tratado es pertinente para la revista				
1.2	El trabajo posee originalidad				
1.3	La metodología empleada en el trabajo es adecuada				
1.4	El trabajo posee coherencia argumentativa				
1.5	El trabajo muestra fundamentación bibliográfica				
1.6	La redacción es clara				
1.7	El resumen es adecuado				
1.8	Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo				

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio _____, ensayo _____ o artículo _____

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable _____

Publicable con modificaciones ligeras _____

Publicable con modificaciones sustanciales _____

No publicable _____

4. En caso de que su recomendación sea la de publicarlo con modificaciones (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de no publicar el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.

Revista de Filosofía

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

Suscripción Anual

Nombre: _____

Institución: _____

Domicilio: _____

Ciudad, estado, país: _____

Teléfono: _____ Fax: _____

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° _____

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Precio por número:	N° simples: Bs. 40,00/	US\$: 40,00
Suscripción Anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de flete por número:	Bs. 60,00/	



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: _____ Firma: _____



UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Maracaibo, Venezuela

Rector
Jorge Palencia

Vice-Rectora Académica
Judith Aular de Durán

Vice-Rectora Administrativa
María Guadalupe Núñez

Secretaria
Marlene Primera



Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico (CONDES)

Coordinador-Secretario
Gilberto Vizcaíno

Facultad de Humanidades y Educación

Decana
Doris Salas

Directora Escuela de Filosofía
Lorena Velásquez

Coordinadora Maestría en Filosofía
Yamarilis Quevedo

Director Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Antonio Tinoco

Revista de Filosofía N° 76, del Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades
y Educación de la Universidad del Zulia,
se terminó de imprimir en abril de 2014,
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.
Maracaibo - Venezuela.