

## ÍNDICE

<b>Prólogo</b> .....	3
----------------------	---

### **Artículos**

<i>Ulrike Bruchmüller</i> Dignidad y virtud: una propuesta platónica para evaluar las diferentes formas de vida .....	5
---	---

<i>Jesús Araiza</i> Una aproximación al concepto de dignidad ( <i>tó kat' axían</i> ) según la filosofía política de Aristóteles .....	15
--	----

<i>Dorando J. Michelini</i> Persona humana y dignidad. Una perspectiva ético discursiva .....	25
---	----

<i>Gustavo Ortiz</i> "Todas las gentes del mundo son hombres." A propósito de la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda .....	49
--	----

<i>Adriana Arpini</i> Igualdad de las razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Anténor Firmin .....	65
---	----

<i>María Luisa Rubinelli</i> Dignidad del hombre y dignidad de los pueblos .....	89
---	----

### **Tema independiente**

<i>Vittorio Hösle</i> Apología de la posmodernidad.....	103
--	-----

<b>Reseñas</b> .....	118
<b>Colaboradores</b> .....	125

## Prólogo

Los textos que componen el presente número de la revista ERASMUS giran en torno de la problemática de la dignidad humana. Los dos primeros aportes explicitan aspectos de la dignidad humana en Platón y Aristóteles. Mientras que Ulrike Bruchmüller analiza la propuesta platónica para evaluar las diferentes formas de vida, valiéndose de los conceptos de dignidad y virtud, el artículo de Jesús Araiza examina el paralelismo que se da entre los conceptos aristotélicos de dignidad y justicia, y llega a la conclusión de que la dignidad del ser humano es un asunto que depende más de la excelencia ética, que de la participación en la libertad y la riqueza,

Los tres trabajos subsiguientes presentan diversos aspectos de la dignidad humana en América Latina. Gustavo Ortiz destaca que la disputa entre Sepúlveda y Las Casas pone al descubierto una lesión del contrato social moral puede servir de apoyatura histórica para una interpretación de la problemática del reconocimiento, la cual se visibiliza en las luchas de las minorías étnicas, raciales, religiosas y sexuales de la actualidad. Por su parte, Adriana Arpini investiga la refutación que realiza el haitiano Joseph-Anténor Firmin del discurso de Gobineau en defensa de la desigualdad de razas y de la inferioridad de la raza negra. La autora muestra que el aporte de Firmin se conecta con los logros de la gran Revolución haitiana de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, la cual representó un hito novedoso y significativo en la lucha contra la esclavitud racial y colonial.

A continuación, María Luisa Rubinelli expone las razones de por qué los planteos interculturales no deben reducirse a ser una mera expresión de la diversidad cultural en el marco del sistema capitalista vigente, sino que tienen que mostrarse como una propuesta crítica, cuestionadora de la desigualdad en todos los niveles, y tener una

especial consideración por la situación de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la actualidad.

Finalmente, en la sección de artículos sueltos, este volumen cierra con el aporte “Apología de la posmodernidad”, del renombrado filósofo alemán Vittorio Hösle, quien ofrece una interpretación propia del surgimiento y del significado de la posmodernidad en la historia de la filosofía.

## DIGNIDAD Y VIRTUD.

### Una propuesta platónica para evaluar las diferentes formas de vida

Ulrike Bruchmüller

Cuando Macaón, el médico de los Arceos, es herido en la espalda por Paris, los Arceos caen en miedo e Idomemeneo dice a Néstor:

*Néstor Nelida, excelsa gloria de los aqueos!  
De prisa! Monta en tu carro y que a tu lado suba Macaón,  
Y conduce cuanto antes los solípedos caballos a las naves.  
Un hombre que es médico vale por muchos otros.  
Para extraer saetas y espolvorear benignas medicinas  
(Ilíada XI, 2000: 511-515).*

Y como Macaón sólo es médico del cuerpo, mientras que el filósofo es médico del alma, éste según la filosofía de Platón vale aun más (Simp. 214b). El valor diferente de los hombres, en cuanto que muchas veces sirve para la justificación de pretensiones injustas por parte del más fuerte o poderoso, no es cosa indiscutible como en el caso del médico, antes bien constituye un problema tan grande, que muchos lo han negado por completo. Esto sucede a menudo en las democracias<sup>1</sup> donde cada uno tiene los mismos derechos políticos – cosa ciertamente no justa, sino solamente lo mejor posible en una situación fatal. La situación fatal surge porque no admitimos los mismos criterios para una evaluación de nosotros mismos. Estamos en la caverna como en una cárcel y vemos en la dirección falsa. Solamente estamos familiarizados con nuestras sombras y con las

---

<sup>1</sup> Aunque -en contraste con la democracia descrita por Platón en el libro octavo de la *República*- las democracias modernas tienen todavía una jerarquía con una elite ya rica ya educativa, la igualación como expresión de la libertad malentendida (y como nivelación de un orden jerárquico) aparece como carácter típico de la democracia en el libro ocho de la *República*.

sombras de las cosas y no conocemos ni los Bienes verdaderos ni la felicidad verdadera. Y por eso no somos capaces de reconocer quién nos es más útil para obtener nuestro propio Bien. Aquellos a quienes consideramos amigos son falsos. Matamos a nuestros médicos verdaderos para que no nos sometan a una dieta (*Gorgias* 477 e – 479 c, 521 a – 522 c). Todos nosotros tenemos diferentes valores y por eso nos tasamos diferente a nosotros mismos. Para evitar las consecuencias (a saber, la imposición violenta del derecho del más fuerte, como según el libro octavo de la *República* sucede en realidad en la tiranía, la cual allí se sigue de la democracia degenerada), hemos inventado la tolerancia y el respeto. Los sistemas democráticos se caracterizan por la tensión entre libertad absoluta y protección individual. Mientras no se ocasione daño a otros, todo está permitido. De este modo, por un lado, el principio de igualdad nos protege de sufrir grandes injusticias; por el otro, la tolerancia hacia los pequeños vicios impide una educación perfecta, de manera que siempre surgen pretensiones injustas. Una de ellas es la violación de la dignidad. En el momento en que subestimamos las diferencias entre los hombres, dejamos espacio para una diferenciación que no se funda en la virtud, sino en el puro poder. Surgen problemas de dignidad cuando uno piensa que el poder justifica cualquier clase de acción e impone estados o acciones a los más valiosos, de manera que se les devalúa.

Así pues, la dignidad de todos y cada uno no se puede observar más que con la imposición fuerte de valores éticos comunes y de una conciencia reflexionada acerca del distinto valor de las formas de vida por una educación humanista. La educación más bella posible para todos tiene que tomar sus inicios por supuesto en la fundamentación filosófica de estos valores por la ciencia misma.

Poniendo la filosofía platónica como una propuesta para un estado ideal en relación con la dignidad, quisiera recordar primero en qué consiste el valor de los hombres<sup>2</sup> (1), para explicar luego las consecuencias que se siguen de esta evaluación con respecto a las diferentes formas de vida (2).

---

<sup>2</sup> Una explicación más amplia se encuentra en Bruchmüller, 2010: 142-146.

## 1.

Dado que los principios platónicos tienen una función también axiológica<sup>3</sup> -es decir, el Uno supremo al mismo tiempo es el máximo Bien y la díada indefinida el máximo mal<sup>4</sup>-, también el valor de sus productos, es decir, de toda la realidad, de las cosas inanimadas así como de los seres humanos, se define con respecto a los principios.

En el caso de los seres humanos esto significa que valemos lo que somos con respecto a una armonía de dos clases de virtud: aquellas que nos acercan al principio positivo, por ejemplo, la templanza o la afinidad a las Ideas (*syggéneia*), y las virtudes que nos permiten superar el influjo negativo del segundo principio (*dynámeis*), por ejemplo la fuerza corporal e intelectual o la valentía.

Además, esta vida humana está estructurada en tres tipos de Bienes jerárquicamente ordenados: los Bienes externos, es decir, la propiedad, los Bienes del cuerpo como la salud, la fuerza y la belleza, y los Bienes del alma, a saber, la inteligencia. Según las *Leyes* (686 b – 693 c) estos tres tipos de Bienes solamente reciben su valor por su conexión con la razón unificadora, es decir, por su uso de las virtudes del primer principio, mientras que en otro caso llegan a ser perjudiciales. En cuanto que a imagen y semejanza del cosmos de las Ideas el orden sensible está estructurado piramidalmente, en cada clase de Bienes es preciso considerar, por una parte, la unidad horizontal en forma de una compensación de los extremos y, por otra, la conexión con la unidad respectivamente superior que garantiza la compensación de dichos contrarios. En el fondo subyace la teoría aristotélica de *mesótes*, la cual Krämer 1959 ha comprobado como platónica. Según esta teoría, tanto más persistentes y valiosos de hecho son estos Bienes, cuanto más constituyen ellos una unidad, garantizada por la unidad del alma, la cual se reduce a su vez a la unidad de las Ideas y en última instancia a la unidad del Uno absoluto.

Dado que las tres clases de Bienes constituyen una imagen del alma tripartita, la teoría de *mesótes* se aplica también al ámbito de lo anímico: El deseo del alma concupiscible (*epithymētikón*) es

---

<sup>3</sup> Para la relación entre la función ontológica y axiológica, junto a las nuevas e interesantes reflexiones de Lavecchia 2010, me parece fundamental la contribución de Krämer, 1997.

<sup>4</sup> Arist. *Met.* A6, 988 a14-15 (= *Testimonium Platonicum* 22A Gaiser); M8 1084 a34-36 (= *TP* 61 Gaiser); N4, 1091 b14-15 (= *TP* 51 Gaiser); *EE* A8, 1218 a15 ss.; Aristóxeno *Harm. elem.* pp. 39-40 Da Rios (= *TP* 7 Gaiser), Cyrillus, *Adv. libros athei Iuliani* I 31 A/B (= *TP* 52 Gaiser).

responsable de la adquisición de los Bienes externos. Pero es preciso hacer una justa medida de estos deseos, la cual solamente puede garantizar la templanza, la virtud de la tercera parte del alma que se refiere al primer principio. Del mismo modo, el coraje del alma irascible (*thymoeidés*) es responsable de la adquisición de los Bienes corporales. Pero el cuidado adecuado del cuerpo solamente se origina en conexión con la templanza, pues ella convierte el coraje en valentía, ajustando a ésta su justa medida, es decir, garantizando su aplicación en el momento adecuado. En el ámbito del alma racional la virtud que supera lo malo, es decir, la inteligencia, tiene que ser mesurada por la afinidad a las Ideas. En otro caso el alma llega a ser pensadora de cosas vacías, es decir, sofista, o simplemente tonta (*Carta Séptima* 344 ab).

A las tres clases de Bienes y a las tres partes del alma corresponden, según la analogía entre *psyché* y *pólis* también los tres estamentos del Estado ideal: los trabajadores se distinguen por la virtud del alma concupiscible (*epithymētikón*), es decir, por la templanza, de modo que ellos proporcionan los Bienes exteriores a la comunidad; la clase de los guerreros se distingue por las virtudes del alma irascible (*thymoeidés*), es decir, por la templanza y por la valentía, y por eso se preocupan ellos de los Bienes corporales, es decir, de una adecuada fuerza militar; finalmente los filósofos proporcionan al Estado, por la virtud del alma racional (*logistikón*), los Bienes del alma. De ahí que sean responsables de la educación de todos los tres estamentos y, por consiguiente, de la armonía entre todas las partes de la comunidad.

## 2.

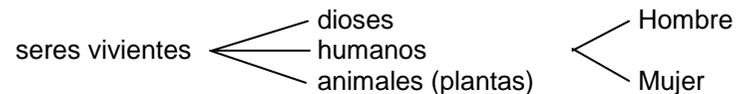
Para evaluar a los distintos seres vivientes es preciso hacer una separación *dihairética*. Primero tenemos que distinguir entre seres animales, seres humanos y seres divinos<sup>5</sup>. Aunque en la *metempsychosis* el intercambio entre animales y humanos en algunos casos es posible, los animales y dioses forman un propio género. Esto, por el contrario, no vale para las mujeres, pues ellas, al igual que los hombres, forman parte también del género humano (*Tim.* 41 e – 42 a). Para las mujeres vale que generalmente son un poco más inferiores respecto de los hombres y de eso se sigue que les es más apta la templanza, es decir, la subordinación bajo la razón

<sup>5</sup> *Político* 271 e5-7, *Leyes* 713 c8-d7. En el *Timeo* se examina la naturaleza de los dioses (29 d – 41 d) y de los humanos separadamente (41 d – 92 c).

representada en mayor grado por los hombres, mientras que los hombres son más valiosos y por eso les corresponden más las virtudes que representan una potencia<sup>6</sup> como por ejemplo la valentía (*Leyes* 802 de). Pero se trata solamente de una distinción en cantidad de virtud. Las virtudes son las mismas y, al final, las mujeres tienen las mismas posibilidades de alcanzar el máximo Bien. Por eso no es necesario una investigación separada, pues lo mismo vale para ambos sexos.

Finalmente vale decir que el esclavo no forma una especie del género humano como la mujer. No existe la idea del esclavo por naturaleza, es decir, el concepto del esclavo perfecto, y por eso no existen esclavos en el Estado ideal (*Rep.* 547 c). Con respecto a la existencia del esclavo en las sociedades degeneradas hay que distinguir entre esclavos por mala naturaleza y esclavos por mala suerte. Los últimos tienen que evaluarse según las categorías de los demás hombres, porque la virtud no tiene conexión con la situación casualmente efectuada de la vida. Los esclavos por mala naturaleza, que no necesariamente han de tener estatus formal de esclavo, forman una propia categoría en las formas de vida de los hombres. La vida más servil es la del tirano (*Rep.* 567 d - 568 b).

De esta *diháiresis* de todos los seres vivos se puede colegir que bastaría con examinar las formas de vida de los hombres para evaluar a todos los seres humanos.



Dadas la analogía del alma y de la polis y la mayor comprensibilidad de la estructura de la polis por su grandeza (*Rep.* 368c – 369a), una discusión de las formas de vida en Platón necesariamente debe partir de las constituciones políticas derivadas del Estado ideal en los libros octavo y noveno de la *República*.

Allí Platón hace derivar una serie de cuatro especies de constitución a partir del Estado ideal (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) aumentando siempre el influjo multiplicador del principio negativo. A cada una de ellas corresponde un tipo de hombre nombrado por la constitución respectiva (hombre timocrático, oligárquico, democrático, tiránico). El mecanismo de la derivación es el siguiente: mientras en el Estado ideal hay tres estamentos que corresponden a las tres partes

<sup>6</sup> Véase supra, p. 55.

del alma, se puede observar primero un debilitamiento del *logistikón* en la timocracia y en el hombre correspondiente y finalmente un adicional debilitamiento del *thymoeidés* en la oligarquía y en el hombre oligárquico, de modo que en la timocracia desaparece el estamento filosófico y en la oligarquía el estamento militar. Dada la debilidad de las dos partes anímicas superiores, las actividades de los hombres oligárquicos son determinadas por el *epithymētikón* y por eso su entrega a los deseos necesarios los caracteriza. En la oligarquía viven los pobres y los ricos, los cuales al final no se diferencian los unos de los otros, pues ambos poseen un carácter perezoso, de modo que surge el crimen. Para caracterizar a los criminales Platón usa la metáfora del zángano con agujón.

Ellos son responsables de que a partir de la oligarquía nazcan nuevos tipos de estamento, esta vez inferiores al tercer estamento del Estado ideal que, aun en forma degenerada todavía prevalece en la oligarquía. En la democracia los zánganos roban a los ricos, cuyas riquezas reparten, y establecen el estamento del pueblo. En los hombres democráticos las fuerzas del *thymoeidés* se recuperan para aumentar los deseos del *epithymētikón*. Por eso el pueblo democrático se distingue por sus deseos despilfarradores, mientras que el oligarca se limita a los deseos necesarios. Del mismo modo surge la tiranía: por mala educación los deseos del pueblo siempre aumentan. Necesitan el dinero de los ricos y para obtenerlo eligen a un líder que se convierte en tirano. Dado que tanto el tirano como sus compañeros buscan satisfacer sus deseos insaciables, es preciso que recurran al *logistikón* para ejercer los más grandes crímenes. A partir del robo de los ricos empieza, por consiguiente, toda una criminalidad abierta en el Estado, por lo cual en la tiranía y en el hombre tiránico, además de los otros dos tipos de deseo -de los deseos necesarios de los hombres oligárquicos y los deseos superflujos de los hombres democráticos-, se dan los deseos contra la ley.

Dado que la felicidad, la cual es definida mediante la participación en las Ideas, disminuye continuamente en la secuencia de estas formas de vida, la sucesión de los tipos de hombres también se caracteriza por una disminución continua de la *syggéneia*. Al mismo tiempo hay que observar que la potencia de las partes del alma ciertamente decrece hasta el oligarca; pero, a partir de aquí, de nueva cuenta crece. (*República* 491 d – 495 b) A partir de un simultáneo decrecimiento de *syggéneia* y potencia, se sigue entonces, primeramente, un abandono gradual de las partes más valiosas del alma, hasta llegar a una estimación unilateral del *epithymētikón*. En

las dos últimas formas de vida las partes superiores efectivamente se esfuerzan, pero ellas están aquí al servicio del mal buscando incrementar los deseos. La potencia, entonces, aumenta otra vez, mientras que la *syggéneia* decrece. (Bruchmüller, 2008: 124-127)

Según el mismo principio, en el mito del *Fedro* Platón introduce una jerarquía de nueve formas de vida, de las cuales cada alma elige una según su valor antes de su incorporación (*Fedro* 248 c-e):

- 1.) un amante del saber, de la belleza o de las Musas y del Eros
- 2.) un rey conforme a las leyes, guerrero o hombre de gobierno
- 3.) un político o un administrador o un hombre de negocios
- 4.) un gimnasta o quien se dedica a curar cuerpos
- 5.) quien se dedica al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación
- 6.) quien se dedica a la poesía o a cualquier otra forma de imitación
- 7.) imitación
- 8.) un campesino o artesano
- 9.) un sofista o demagogo
- 10.) un tirano

Aunque Platón lamentablemente omite decirnos en qué consiste la diferencia del valor entre estas nueve formas de vida, con los fundamentos antes tratados podemos intentar buscar una respuesta. Las nueve formas de vida se clasifican en tres grupos de hombres destinados a una de las tres clases de Bienes: los Bienes del alma, del cuerpo y los Bienes externos. Las primeras tres vidas con el filósofo, el rey y el hombre de negocios, representan una actividad regente como le conviene al alma. Las segundas tres formas de vida consisten en actividades dominadas por el cuerpo. En el caso del hombre de deporte o medicina es evidente, pero también el adivinador dedica su trabajo a la adquisición de bienes corporales y además su método se coloca en el ámbito corporal. En el caso del poeta y del imitador, Platón tenía que haber pensado en una imitación de cosas que conciernen al cuerpo, por ejemplo, la guerra, la boda etc. El campesino, el artesano, el sofista y el tirano, por el contrario, tienen en común que se esfuerzan por los bienes externos.

Dentro de cada grupo definido por las partes del alma las formas de vida se distinguen por su afinidad con la verdad o la apariencia. Por ejemplo, el filósofo, en cuanto dirige a almas, tiene más potencia que el hombre de negocios que solamente es soberano del dinero. De modo semejante el deportista se ocupa de la manera más auténtica del cuerpo, mientras que el poeta exclusivamente parece conocer todo lo corporal. El campesino, por el contrario, produce los bienes

externos, mientras que el tirano parece ser bienhechor para la prosperidad de un país, pero en realidad es su ruina. La distinción entre las almas según su alimento propio o aparente ya aparece en este mito (248 a-b).

Si comparamos las nueve formas de vida del *Fedro* con las cinco formas de vida de la *República*, podemos hacer las siguientes observaciones: Las tres primeras formas de vida de ambas sucesiones son idénticas: el rey-filósofo de la *República* corresponde al amante del saber, de la belleza o de las Musas del *Fedro*. Del mismo modo el rey conforme a las leyes, el guerrero o el hombre de gobierno del *Fedro* refleja el temperamento enérgico del hombre timocrático de la *República*. La tercera forma de vida tanto en la *República* como aquí en el *Fedro* tiene la característica de ser político, administrador y sobre todo hombre de negocios. Por esa correspondencia la sucesión de las clases de Bienes se encuentra aquí aún más marcada que en la estructura tripartida del conjunto de las nueve formas de vida. Además, el hombre democrático de la *República* se identifica con la sexta forma de vida, a saber, con el poeta o imitador del *Fedro*, porque el lugar del pueblo en la Atenas antigua es el teatro. Por último, en ambas jerarquías el tirano representa la peor forma de vida. De este modo “a partir del hombre oligárquico el tirano está situado en tercer término, y el democrático está en el medio de ambos [...] y a su vez éste [el hombre oligárquico] está situado en tercer término a partir del hombre real, si identificamos el real con el aristocrático” (*Rep.* 587 c, 2008). Ya hemos examinado cómo se distingue la relación entre filósofo y hombre oligárquico (decrecimiento sucesivo de la afinidad a las Ideas y de la potencia) y la del hombre oligárquico y el tirano (decrecimiento sucesivo de la afinidad a las Ideas con crecimiento sucesivo de la potencia). Otra característica común de la jerarquía del *Fedro* con la *República* está en el hecho de que las primeras y más auténticas formas de vida dentro de cada uno de los tres grupos corresponden a los tres estamentos del Estado ideal.

Por eso podemos concluir que, en el caso de la exposición sistemática del *Fedro*, no se aplica una perspectiva histórica, como en los libros octavo y noveno de la *República*, sino que ella toma en consideración todas las formas de vida posibles. La *República*, por el contrario, tiene en cuenta que en el presente no existe un Estado ideal en el que, gracias a las nobles mentiras de los filósofos, los dos estamentos inferiores son tan bien educados que solamente se preocupan del cuerpo o de la agricultura por sí mismos y por ningún

otro motivo. De este modo, por falta de un régimen filosófico, en el presente no hay auténticos deportistas, médicos o agricultores. Todos ellos trabajan por dinero o, peor aún, necesitan de dinero para satisfacer sus deseos. Estas formas de vida no son mencionadas en la *República* porque su existencia depende de otros y por eso los que viven de conformidad con ellas no son capaces de formar una propia constitución estatal.

Por consiguiente, cada comunidad política posibilita las distintas formas de vida que son sistemáticamente expuestas en el *Fedro*. Dada la analogía entre polis e individuo, la relación entre los Estados es semejante a la relación entre los estamentos de un Estado. En ambos casos se trata de una relación entre una unidad y sus partes, la unidad étnica con distintos pueblos, la unidad del Estado con distintos grupos sociales. Por eso en el caso del extranjero es especialmente difícil reconocer su forma de vida, su valor y el comportamiento adecuado con respecto a la dignidad.

## Referencias

- Aristotelis Ethica Eudemia* (1991), rec. R. R. Walzer et J. M. Mingay, Oxford
- Aristotelis Metaphysica* (1957), rec. W. Jaeger, Oxford
- Aristoxenos. Harmonische Elemente* (1954), ed. R. Da Rios, Rom 1954.
- Bruchmüller, U. (2008), *Die Lebensperioden von Kosmos, Polis und Individuum. Zur platonischen Seelenlehre in ihren ontologischen Voraussetzungen*, Estocolmo: Stockholms universitet
- Bruchmüller, U. (2010), "La ética del discurso en vista de lo bueno y lo justo en el Estado ideal de Platón", en: ERASMUS, XII, Nro. 2, 141-148
- Homeri opera I* (<sup>3</sup>1920) rec. D. M. Munro et Th.W. Allen, Oxford
- Homero, *Ilíada* (2000), Introducción, traducción y notas de E. Crespo Güemes, Editorial Gredos, Biblioteca Básica Grédos, Madrid
- Krämer, H. J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: C. Winter (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1959, Nr. 6)
- Krämer, H. J. (1997), "Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Platon *Politeia* Buch VI 504a-511e)", en: O. Höffe (Ed.), *Platon. Politeia*, Berlin: Akademie Verlag (Klassiker Auslegen 7), 179-203
- Lavecchia, S. (2010), *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Milano/Udine: Mimesis Edizioni
- Platón, *Diálogos IV República* (2008), Introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid

*Platonis opera I* (1995), rec. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford

*Platonis opera I-V* (1900-1907), rec. J. Burnet, Oxford 1900-1907

*Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, ed. K. Gaiser, en: K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, (1963, <sup>3</sup>1998), Stuttgart, 441-557

#### Resumen

Después de haber explicado la conexión entre la doctrina de los tres Bienes, la doctrina del alma y el orden social en el Estado ideal con la doctrina platónica de *mesótes* como trasfondo, se intenta una definición *dihairética* de hombre, mujer, esclavo y extranjero, para limitar la investigación al caso del hombre. A continuación se busca dar una explicación sistemática tanto a la doctrina de las cinco formas de vida en los libros ocho y nueve de la *República*, como a la teoría de las nueve formas de vida en el mito del *Fedro*.

Palabras clave: Platón - dignidad - virtud - formas de vida

#### Zusammenfassung

Nach einer Erläuterung über den Zusammenhang der Güterlehre, der Seelenlehre und der sozialen Ordnung im Idealstaat vor dem Hintergrund der platonischen Mesoteslehre wird ein Versuch unternommen, Männer, Frauen, Sklaven und Ausländer bei Platon dihairetisch zu bestimmen, um die folgende Untersuchung auf den Mann beschränken zu können. Im Anschluß wird eine systematische Erklärung sowohl für die Lehre der fünf Lebensformen im achten und neunten Buch der *Politeia* als auch für die Lehre der neun Lebensformen im *Phaidros* gesucht.

Stichwörter: Plato - Würde - Tugend - Lebensformen

#### Abstract

The article begins with an explanation of the relationship among the doctrine of the three Goods, the doctrine of the soul and of the social order in the ideal State with the Platonic doctrine of *mesótes* as a background. Then it attempts a *diaeretic* definition of man, woman, slave and foreigner, in order to limit the investigation to the case of man. Then it seeks to provide a systematic explanation of the doctrine of the five ways of life in books eight and nine of the Republic, as well as of the theory of the nine forms of life in the myth of the *Phaedro*.

Keywords: Plato - dignity - virtue - forms of life

**UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO  
DE DIGNIDAD (TÓ KAT' AXÍAM)  
SEGÚN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES**

**Jesús Araiza**

Al intentar una aproximación al concepto de dignidad en Aristóteles, alguien podría oponer la objeción de que la noción de este concepto no se encuentra aún desarrollada en la teoría política del Estagirita, y argüir que el descubrimiento o la invención del mismo, antes que una contribución de la antigüedad clásica, habida cuenta de que se trata de un fenómeno propio de la modernidad, es una contribución de la Época Moderna o, especialmente, de la Época Contemporánea. Según una objeción de esta clase, la ciencia política de nuestros días, sobre todo a partir de la época moderna, contemplaría aspectos de la realidad social que, a Aristóteles, por razones del contexto histórico, socio-político y cultural en que le tocó vivir, no le habría sido posible contemplar. Pese a la plausibilidad de esta tesis, nos proponemos en el presente ensayo un acercamiento inicial a lo que podría constituir una aportación de la filosofía práctica del Estagirita en el estudio de la dignidad humana.

En esta tarea partimos fundamentalmente de la firme convicción de que, en el ámbito de la política, no hay cosas dignas de mención que, descubiertas por el hombre moderno o contemporáneo, no hayan sido advertidas o siquiera esbozadas ya en la antigüedad. De hecho, esta es una de las opiniones habituales de nuestro filósofo, quien, en su crítica al Estado ideal propuesto por Sócrates en la *República* de Platón, afirma que, de las cosas políticas, prácticamente casi nada queda por descubrir: "Pero tampoco conviene ignorar el hecho mismo de que es preciso atender al mucho tiempo y a los muchos años en los que estas cosas no hubiesen pasado inadvertidas si fuesen correctas. Pues [en la esfera de la política] prácticamente todo está ya

descubierto, si bien unas cosas no han sido reunidas, mientras que otras no las ponen en práctica [los hombres] aun cuando las conocen”.<sup>1</sup> Esta misma postura sostiene el Estagirita en el ámbito de su filosofía natural, en cuya exposición afirma, al hablar del éter en su tratado *Acerca del Cielo* y en los *Meteorológicos*, que “no hemos de afirmar que las mismas opiniones que surgen entre los hombres vuelven a circular una sola vez, ni dos, ni pocas veces, sino infinitas veces”<sup>2</sup>.

Si bien la teoría de *mesótēs* en Aristóteles -como ya lo ha mostrado Hans Joachim Krämer (1965)- se remite en su origen a su maestro Platón, puede decirse, en general, que el Estagirita es propiamente el filósofo del término medio. Esto vale de manera muy especial para la descripción de su teoría de la naturaleza humana. Hay que afirmar, así sea de paso, que el pensamiento de Aristóteles en cierto modo es la síntesis del saber y la cultura griegas desde Homero, Hesíodo y los poetas líricos, pasando por los grandes filósofos de la naturaleza y los poetas trágicos, hasta los no menos célebres filósofos Sócrates y Platón. En la tradición griega es claro que el hombre es un ser intermedio entre los dioses y las bestias irracionales. El que no puede vivir en comunidad o por su autosuficiencia no necesita nada, no es parte de la ciudad -dice Aristóteles-, de modo que es o una bestia o un dios<sup>3</sup>.

---

\* El presente ensayo ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación “La teoría del conocimiento según la filosofía de Aristóteles” en apoyo al *Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la FFyL-UNAM*, para ser leído durante el congreso “Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano” realizado en la ciudad de Río Cuarto, Argentina, del 6 al 9 de noviembre 2009”. Quisiera dejar aquí constancia del apoyo recibido de CONACYT y de la Coordinación de Humanidades de la UNAM para la realización de la presente investigación posdoctoral, que comprende el período ene.-dic. de 2009.

<sup>1</sup> Cf. Arist., *Pol.* II, 5, 1264<sup>a</sup> 1-6 deí\ de\ mhde\ tou=to au)to\ a)gnoeí\, oÁti xrh\ prose/xein t%½ poll%½ xro/n% kaii toi\j polloij eÁtesin, e)n oiáj ou)k aÁn eÁlaqen, ei\ tau=ta kalw\zj eiáxen! pa\nta ga\r sxedo\n euÁrhtai me/n, a)lla\ ta\ me\n ou) sunh=ktai, toi\j d' ou) xrw\zntai ginw\ skontej. Cf. VII 10, 1329b 25-27 sxedo\n me\n ouÁn kaii ta\ aÁlla deí\ nomi\zein eu(rh=sqai polla/kij e)n t%½ poll%½ xro/n%, ma=llon d' a)peira/kij. Met. K 8, 1074b 10-13 kaii kata\ to\ ei'ko\j polla/kij eu(rhme/nhj ei'j to\ dunato\n e(ka/sthj kaii te/xnhj kaii filosofij aj kaii pa\lin fqeiriome/nwn kaii tau/taj taj do/caj e)kei\z nwn oiáon lei\zana perisesw\zsqai me/xri tou= nu=n.

<sup>2</sup> *Meteor.* I 3, 339b 27-30 ou) ga\r dh\ fh/somen aÁpac ou)de\ diij ou)d' o)liga/kij taj au)ta\j do/caj a)nakukleí\ n gignome/naj e)n toi\j a)nqrw\ poi\j, a)ll' a)peira/kij. *De caelo* I 3, 270b 19-20 ou) ga\r aÁpac ou)de\ diij a)ll' a)peira/kij deí\ nomi\zein taj au)ta\j a)fikneí\sqai do/caj ei'j h(ma=j).

<sup>3</sup> Cf. *Pol.* I 2, 1253<sup>a</sup> 25-29 oÁti me\n ouÁn h( po\lij kaii fu/sei kaii pro/teron hÁ eÁkastoj, dh=lon! ei' ga\r mh\ au)ta\rkhj eÁkastoj xwrisqei\z, o(moi\z wj toi\j aÁlloij me/resin eÁcei

Su definición ya clásica del hombre como un animal político (*ho ánthropos phúsei politikón zōion*)<sup>4</sup>, constituye una fundamental aportación para la determinación de la naturaleza humana<sup>5</sup>. Al decir que es político se refiere especialmente al hecho de que el hombre alcanza su perfección dentro de la *pólis*, esto es, dentro de la comunidad política por excelencia, en la cual le es posible alcanzar su plena autarquía<sup>6</sup>. Aquel que, por causa de la naturaleza y no por azar,

---

pro|j to\ oÁlon, o( de\ mh\ duna/menoi koinwneín hÄ mhde\n deo/menoi di' au)ta/rkeian ou)qe\n me/roj po/lewj, wÐste hÄ qhri¿on hÄ qeo/j.

<sup>4</sup> Pol. I 2, 1253<sup>a</sup> 2.

<sup>5</sup> Cf. O. Höffe, (1999), p. 246 "Aristoteles argumentiert anthropologisch und sozialtheoretisch, institutionstheoretisch oder mit Verfassungsvergleichen, gelegentlich auch biologiebezogen –wenn er das Ganze dem Wesen (*phusei, ousia*) nach für früher als den Teil erklärt (Pol. I 2, 1253 a 20-22) oder sagt, die Natur mache nichts umsonst (1253<sup>a</sup> 9) –, aber stets metaphysikfrei. Auch mit ihrer Verbindung von Theorie und Empirie und mit dem praktisch-politischen Interesse ist Aristoteles Politik ausgesprochen modern".

<sup>6</sup> Cf. Araiza (1997), p. 27-31: "La noción aristotélica de *pólis* no se reduce a la contemplación exclusiva de las ciudades y de los Estados de la época antigua, aun cuando difieran evidentemente en magnitud los Estados contemporáneos, por la multitud de habitantes y por su extensión territorial. En primer lugar, en efecto, porque así como es posible aprender de Aristóteles cuanto dice acerca de la naturaleza del hombre; no del hombre en particular, no de Sócrates ni de Calias, ni del hombre heleno solamente, sino del hombre en general, así también es posible discurrir, a partir de su teoría, en torno a las comunidades políticas; no acerca de una comunidad en particular, ni de las sociedades griegas solamente, sino de la comunidad política en general, para conocer en particular la comunidad en que vivimos. En segundo lugar, porque el aspecto cuantitativo no define la naturaleza de un Estado; pues, aunque concierne al político o a un estadista procurar cierta proporción en cuanto al número de habitantes de su Estado y en cuanto a la magnitud de su territorio, la grandeza de un Estado, tal como dice Aristóteles, ha de mirarse en todo caso, no en función del número de habitantes, sino en relación con su capacidad para conseguir su propia obra; veamos a continuación cómo lo dice: "Pues hay también cierta obra propia del Estado, de manera que hay que creer que el que es capaz sobre todo de realizarla, ése es el más grande; por ejemplo, uno podría afirmar que Hipócrates es más grande -no como hombre sino como médico- que aquél que difiere en magnitud corporal. Sin embargo, aun cuando convenga juzgar esto mirando la multitud [de habitantes], no hay que hacerlo [juzgando] cualquier multitud al azar (pues es necesario que en el Estado exista quizá un gran número de esclavos, de metecos y de extranjeros) sino tan sólo cuantos son parte del Estado y aquellos por los cuales se constituye el Estado siendo sus partes propias. Pues la superioridad en éstos es señal de la multitud de un gran Estado [...] pues no son lo mismo un Estado grande y uno populoso.

Sin embargo, también esto sin duda resulta manifiesto por obra; porque es difícil y quizá imposible que un Estado muy populoso sea bien legislado; al menos en los que parecen políticamente bien administrados, no vemos ninguno que esté descuidado en relación con [el aspecto de] la multitud. Y esto es evidente también por medio de la persuasión de las palabras. Pues la ley es cierto orden, y es necesario que la buena ley sea buen orden, y el número demasiado excesivo no puede participar de orden, pues esto es obra de una potencia divina, la que contiene también a este Universo; puesto

es un ser *ápolis*, a-político y carece por tanto de ciudad, ese es o bien

---

que al menos lo bello suele producirse en una multitud y magnitud. Por eso, también es necesario que el más bello Estado sea aquél en el que existe con su magnitud, el límite dicho. Pero hay también cierta medida de la magnitud del Estado, tal como también de todas las demás cosas, de los animales, de las plantas, de los órganos; pues ninguno de éstos tendrá su propia potencia si es muy pequeño o si es excesivo en magnitud sino que estará a veces absolutamente privado de su naturaleza, y a veces tendrá mala disposición; por ejemplo, una nave de un palmo no será absolutamente nave, ni una de dos estadios; y, habiendo llegado a cierta magnitud, a veces por su pequeñez, a veces por su exceso, hará mal su navegación. De manera semejante también el Estado [constituido] de muy pocos no será autárquico, pero el de muchos en demasía será autárquico en las cosas necesarias como lo es una etnia, pero no un Estado; pues no es fácil que exista constitución; pues ¿quién será general de una multitud demasiado excesiva o quién un heraldo si no tiene voz de Esténtor? Por eso, es necesario que el primer Estado sea el que se constituye de tanta multitud; la primera multitud que es autárquica para vivir bien de conformidad con la comunidad política. Es admisible también que el que excede a esta en multitud sea un Estado más grande, pero esto no es, tal como dijimos, ilimitado. Cuál es el límite del exceso, es fácil verlo por las obras. Pues las acciones del Estado se dividen entre gobernantes y gobernados; y es obra del gobernante el mandato y la facultad de juicio; ahora bien, para juzgar acerca de los hombres justos y para distribuir las magistraturas según el mérito, es necesario que los ciudadanos sepan entre sí de qué cualidad son, de modo que, donde esto no llega a suceder, es necesario que los asuntos acerca de las magistraturas y de los juicios lleguen a estar mal; pues no es justo improvisar acerca de ambas cosas; lo cual en verdad tiene lugar de manera manifiesta en el Estado populoso en demasía. Además, es fácil que los extranjeros y los metecos tomen parte en la constitución, pues no es difícil que pasen inadvertidos por la excesiva multitud. Es evidente, por tanto, que éste es el límite mejor del Estado, el máximo exceso de la multitud en vista de la autarquía de la vida, fácilmente visible en una mirada de conjunto". (La traducción del texto griego al español es de mi autoría).

He aquí expuesto en un pasaje de la Política el pensamiento de Aristóteles en relación con la grandeza de una ciudad o de un Estado, y el criterio que conviene adoptar, si uno quiere juzgar, desde esta perspectiva, el límite mejor en cuanto a la multitud de habitantes de un Estado y en cuanto a la magnitud de su territorio. De este modo, entonces, la grandeza de un Estado no reside en la magnitud corporal de sus partes, en la cantidad de sus habitantes o en la magnitud de su territorio, sino en su capacidad para realizar la función que le es propia, pues no son lo mismo un Estado grande y un Estado populoso. Y, aunque la grandeza de un Estado se predique en relación con la multitud de sus habitantes, no conviene que sea en relación con cualquier clase de habitantes, sino que es preciso considerar su calidad y su participación frente al cumplimiento del fin político en general, que alcanza a todos los demás miembros de la comunidad. Un gran Estado, en efecto, es el que refleja su grandeza en la calidad de los ciudadanos y de los hombres políticos que lo integran. ¿Cómo no decir, entonces, según la teoría aristotélica, que los Estados populosos de nuestros días no son necesariamente grandes Estados, y que tampoco son más grandes que los Estados de otro tiempo, si ni siquiera son autosuficientes o autárquicos más que en las cosas necesarias como lo es una etnia o una tribu; y, más aún, si la población y la ciudadanía está sometida en su mayor parte a condiciones de esclavitud, por su excesiva ignorancia, carencia de educación o hábitos mal formados, en razón de lo cual habría que considerarlos pequeños Estados?"

un ser éticamente malo o un ser superior al hombre; sería -como dice citando a Homero- “un ser sin familia, sin ley, sin hogar”<sup>7</sup>. Según su filosofía práctica, el hombre alcanza dentro de la llamada comunidad política (*koinōnía politikē*) la plena realización del fin por el cual existe. Un hombre solo y aislado socialmente no se basta a sí mismo, sería como una pieza aislada en el ajedrez<sup>8</sup>, además de que tendría en su deseo una tendencia natural hacia la guerra<sup>9</sup>. Ni la primera unión a que da lugar la naturaleza -el matrimonio-, pero tampoco la familia ni una colonia de familias de la misma estirpe, se bastan a sí mismas. Pues aun cuando la comunidad política llamada *pólis* surge en un principio mediante aquellas con vistas a la preservación de la vida, no obstante ésta se constituye ontológicamente con vistas a la vida buena<sup>10</sup>. El concepto de *koinōnía politikē* -comunidad política- contiene dentro de sí, como ha sido dicho, la noción de autarquía. Y dado que se constituye de varias clases sociales a las que Aristóteles llama partes de la comunidad (*tà mérē*), la *pólis* alcanza su fin cuando todas las partes que la constituyen alcanzan asimismo dentro de ella la autosuficiencia. Autarquía, vida buena, bien perfecto o felicidad son todos ellos conceptos con los que define Aristóteles el fin al que tiende el hombre al organizarse en comunidad y procurarse un orden social: pues -nos dice- el orden es ley. De modo que alcanzar un orden dentro de la comunidad política es alcanzar también en cierto modo lo justo. En efecto, las normas de justicia (*hē díkē*) son el orden de la comunidad política y la justicia (*dikaíosunē*) es el discernimiento de lo justo<sup>11</sup>. El hombre, entre las demás especies animales, es el único al que le es dado alcanzar este discernimiento, gracias a que es el único que participa de palabra (*lógon de mónon ántropos échei tōn zōion*)<sup>12</sup>. Pues la naturaleza, como afirma, no hace nada en vano, de

7 Pol. I 2, 1253a 3-5 kaii o( aĀpolij dial fu/sin kaii ou) dial tu/xhn hĀtoi fau=lo/j e)stin, hĀ kreizttwn hĀ aĀnqrwpoj! wĒsper kaii o( u(f) ,Omh/rou loidorhqeij “a)frh/twr a)qe/mistoj a)ne/stioj”.

8 Pol. I 2, 1253a 6-7 aĀte per aĀzuc wĒn wĒsper e)n pettoijj.

9 Ibid. 1253a 6 aĀma ga\r fu/sei toiou=toj kaii pole/mou e)piqumhth/j.

10 Pol. 1252b 29-1253<sup>a</sup> 3 ginome/nh me\ n tou= zh=n eĀneken, ouĀsa de\ tou= euĀ zh=n. dio\ pa=sa po/lij fu/sei eĀstin, eiāper kaii ai, prw\ztai koinwnizai. te/loj ga\r auĀth e)keiznwn, h( de\ fu/sij te/loj e)stizn! oiāon ga\r eĀkasto/n e)sti th=j gene/sewj telesqeizshj, tau/thn fame\ n th\ n fu/sin eiānai e(ka/stou, wĒsper a)nqrw\ pou iāppou oi'kizaj. eĀti to\ ouĀ eĀneka kaii to\ te/loj be/tiston! h( d' au)ta/rkeia kaii te/loj kaii be/tiston. e)k tou/twn ouĀn fanerol\ n oĀti tw\zn fu/sei h( po/lij e)stiz, kaii oĀti o( aĀnqrwpoj fu/sei politikol\ n z\z\on.

11 Pol. I 2, 1253<sup>a</sup> 37-39 h( ga\r dizkh politikh=j koinwnizaj ta/cij e)stizn, h( de\ dikaios/nh tou= dikai\zou kri\z sij.

12 Ibid. 1253<sup>a</sup> 9-18 ou)qe\ n ga/r, w\j fame/n, ma/thn h( fu/sij poieii! lo/gon de\ mo/non aĀnqrwpoj eĀxei tw\zn z\z\ wn! h( me\ n ouĀn fwnh\ tou= luphrou= kaii h(de/oj e)stii

modo que ha dotado al hombre de la capacidad de articular sonidos significantes<sup>13</sup> con los que<sup>14</sup> le es dado indicar lo conveniente y lo inconveniente, y, por tanto, también lo justo y lo injusto. Esto es propiamente lo peculiar en los hombres frente a los demás animales: ser el único que posee percepción de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y los demás contrarios semejantes, de modo que la facultad de discernir los contrarios mencionados posibilita la existencia de la casa y de la comunidad política por excelencia.

Aristóteles se pronuncia -en su filosofía política en general- por una forma de gobierno en el que se garantice no solo la satisfacción de las necesidades primarias de pobres y ricos, es decir, en donde se encuentren garantizadas libertad y riqueza, sino en donde haya, al mismo tiempo, también educación y justicia. El fin es la felicidad de todas las partes, hombres y mujeres, la cual se consigue mediante la adquisición de la virtud ética, en principio mediante la instalación de la justicia política a cargo de los gobernantes.

El gobierno en el que se alcanza dicho fin es el régimen en el que se reconoce, por un lado, que los pobres y muchos contribuyen en la seguridad del Estado con su libertad y multitud y, por otro, que los ricos y pocos contribuyen con su riqueza en la prosperidad económica de la comunidad política. Para garantizar su existencia, una comunidad política requiere de libertad y riqueza, ya que ninguna comunidad humana puede sobrevivir si se compone enteramente o en su mayor parte de habitantes pobres o esclavos. Por eso se precisa de riqueza y libertad en las clases sociales. Esto significa que si empobrecen los ricos o pierden su libertad los muchos, se pone en riesgo la existencia material del Estado en cuanto tal. La mejor garantía de estabilidad para una comunidad es que se haya erradicado tanto la pobreza como la riqueza extremas, pues a la una le sigue la otra. Y ambas son causa de revolución en todo Estado. No obstante, no es solamente la sobrevivencia lo que explica su existencia, pues, desde la perspectiva aristotélica, para que un

---

shmeíōn, diō kaii toij aĀlloij u(pa/rxei z% oij (me/xri ga'r tou/tou h( fu/sij au)tw½n e)lh/luqe, tou= eĀxein aiāsqsĥsin luphrou= kaii h(de/oj kaii tau=ta shmaiĥnein a)llh/loij), o( de\ lo/goj e)pii t%½ dhlou=n e)sti to\ sumfe/ron kaii to\ blabero/n, wĐste kaii to\ diĥkaion kaii to\ aĀdikon! tou=to ga'r pro\j ta\ aĀlla z%½a toij a)nqrw\ poiĥ iādion, to\ mo/non a)gaqou= kaii kakou= kaii dikaiĥou kaii adiĥkou kaii tw½n aĀllwn aiāsqsĥsin eĀxein! h( de\ tou/twn koinwniĥa poieif oi'kiĥan kaii po/lin.

13 De int. 1, 16b 26-28 Lo/goj de/ e)sti fwnh\ shmantikĥ/, hĀĥj tw½n merw½n ti shmantikō/n e)sti kexwrisme/non, w'j fa/sij a)ll' ou)x w'j kata/fasij.

14 A diferencia de la facultad con la que ha dotado a otras especies animales para expresar mediante la voz (phonē) placer o dolor.

Estado exista como tal, como comunidad autárquica, después de riqueza y libertad se precisa además de justicia y de virtud política<sup>15</sup>.

El concepto griego *axía* significa primariamente *valor, precio* de una cosa<sup>16</sup>; procede del adjetivo *áxios*, que significa *de igual valor, valioso, adecuado*<sup>17</sup>; el concepto *tò kat' axían* quiere decir *lo que <se mide> según la tasa, según el valor o según la dignidad*<sup>18</sup>. Este es el concepto que emplea Aristóteles para designar una clase de justicia: la justicia distributiva (*dianemētikē*) o justicia proporcional (*kat' analogían*). A diferencia de la justicia aritmética (*arithmetikē*), la cual se aplica en las transacciones entre particulares, mediante el criterio de lo numéricamente igual, la justicia distributiva se aplica en la distribución de los bienes públicos, tales como los cargos públicos y las magistraturas, la riqueza o cualquier otra cosa compartida entre los miembros de la comunidad<sup>19</sup>. El sentido primario del concepto de dignidad (*tò kat' axían*) parece estar muy cerca del concepto de justicia política y de ciudadanía<sup>20</sup> y estar determinado -al igual que este último-, por el fin por el que existe el Estado y por la contribución que cada individuo o clase social hace en la consecución de ese fin: “Alguien podría decir quizá que es necesario que las magistraturas sean distribuidas desigualmente *según la superioridad* en cualquier clase de bien, si se diera el caso que, en todos los demás aspectos para nada difiriesen los ciudadanos, sino que fuesen semejantes. Pues para los que son diferentes es distinto lo justo y lo digno (*tò kat' axían*)”<sup>21</sup>.

Según un principio de la filosofía política de Aristóteles, para los que son iguales, lo justo y lo digno es, pues, lo mismo; en cambio, para los desiguales, lo justo y lo digno es diferente, pues como afirma también en la *Política*: “para quienes son semejantes por naturaleza

15 Pol. 1283<sup>a</sup> 19-22 α)λλα μηλιν ει' dei' tou/twn, dh=lon oÁti kaii dikaios/nhj kaii th=j politikh=j a)reth=j. ou)de\ ga'r aÁneu tou/twn oi'kei'sqai po/lin dunato/n! plh'n aÁneu me\n tw'zn prote/rwn a)du/naton eiánai po/lin, aÁneu de\ tou/twn oi'kei'sqai kalw'zj.

16 W. Pape, Griechisch-Deutsch Handwörterbuch, Erster Band, Braunschweig, 1908, S. 269.

17 Ibid., p. 270.

18 Ibid., p. 269. El concepto de dignidad se expresa en griego también mediante el verbo *axióō*, que significa juzgar digno de.

19 EN V 2, 1130b 31 eÁn me/n e)stin eiádoj to\ e)n taiíj dianomaiíj timh=j hÁ xrhma/twn hÁ tw'zn aÁllwn oÁsa merista\ toiíj koinwnou=si th=j politei'zaj.

20 Cf. Pol. VII 1278<sup>a</sup> 4, 27.

21 Pol. 1282b 23-1282b 27. iáswj ga'r aÁn fai'z h tij kata\ pantoj u(peroxh'n a)gaqou=dei'n a)ni'z swj nenemh=sqai taíj a)rxai', ei' pa/nta ta\ loipa\ mhde'n diafe/roien a)ll' oÁmoioi tugxa/noien oÁntej! toiíj ga'r diafe/rousin eÁteron eiánai to\ di'z kaion kaii to\ kat' a)ci'zan.

es necesario que exista, según naturaleza, idéntica justicia e idéntica dignidad (*tò autò díkaion kai tèn autèn axían*)<sup>22</sup>.

El problema que se suscita en relación con la distribución de los bienes públicos es un problema de dignidad y de juicio con respecto a la igualdad y desigualdad. Lo justo es que los que son iguales reciban una parte igual, y los que son desiguales reciban o posean una parte desigual. De ahí que si los hombres se juzgan dignos de participar con igualdad, pero reciben una parte desigual, o si se consideran a sí mismos desiguales, pero reciben una parte igual, es inevitable que surjan disputas y acusaciones. La dignidad es una especie de criterio del que parten, de hecho, todos los hombres, al reclamar para sí su derecho sobre los bienes comunes. El problema, como está dicho, surge del hecho de que, si bien están todos de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con cierta dignidad o mérito (*kat' axían tiná*), no todos sin embargo llaman dignidad a una y la misma cosa, pues los demócratas le llaman libertad, los oligarcas riqueza o bien nobleza, los aristócratas virtud<sup>23</sup>. En suma, el concepto de dignidad es paralelo al concepto de justicia. En una democracia y en una oligarquía, encontramos una concepción parcial acerca de la dignidad, en la medida en que su fundamentación se apoya en solo un aspecto, ya en la naturaleza igualmente humana para todos y cada uno desde el momento de su nacimiento (llámesele a esto libertad), ya en el aspecto externo de la riqueza. Desde la perspectiva de la ética aristotélica, no obstante, la dignidad humana consiste no solamente en el carácter igualmente humano para todos, ni en el hecho de haber nacido todos igualmente libres ni exclusivamente en la posesión de riqueza, sino sobre todo en el carácter ético de cada uno, en la calidad de su modo de ser y de su capacidad de relacionarse con los demás dentro de la comunidad política precisamente por la posesión de la justicia, la valentía, la templanza y las demás virtudes éticas y términos medios.

22 Pol. 1287<sup>a</sup> 12-14 *toiíj gaír o(moiçoiç fu/sei to\ au)to\ diçkaion a)nagkaílon kaií th\ n au)th\ n a)ciçan kata\ fu/sin eiânai.*

23 EN V 3, 1131<sup>a</sup> 22-29 *ei' gaír mh\ iâsoi, ou)k iâsa eÂcousin, a)ll' e)nteu=qen ai, ma/xai kaií ta\ e)gklh/mata, oÂtan hÃ mh\ iâsa iâsoi hÃ mh\ iâsoi iâsa eÃxwsi kaií ne/mwntai. eÂti e)k tou= kat' a)ciçan tou=to dh=lon! to\ gaír diçkaion e)n taiíj nomaiíj o(mologou=si pa/ntej kat' a)ciçan tina\ deiín eiânai, th\ n me/ntoi a)ciçan ou) th\ n au)th\ n le/gousi pa/ntej [u(pa/rxein), a)ll' oi, me\ n dhmokratikoii e)leuqeríçan, oi, d' o)ligarxikoii plou=ton, oiá d' eu)ge/neian, oi, d' a)ristokratikoii a)reth/n. eÂstin aÃra to\ diçkaion a)na/logo/n ti.*

**Bibliografía**

- Araiza, J. (2009), *Die Aristotelischen Ethica Megala: Eine philosophische Interpretation*, Münster: Lit-Verlag
- Araiza, J. (1997), *La Ética Magna de Aristóteles: Análisis, interpretación y traducción de una obra política*, Tesis de Licenciatura, México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
- Araiza, J. (2007), "La relación entre *Phrónēsis* y *Sophía*, entre *Bíos Politikós* y *Bíos Theōrētikós* en Aristóteles", México: Unam, Nova Tellvs, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 25-2, Instituto de Investigaciones Filológicas, 183-207
- Aristóteles (1991), *De Caelo, De Interpretatione, Ethica Eudemia*, R. R. Walzer Et J. M. Mingay, Oxford
- Aristóteles (1894), *Ethica Nicomachea*, Bywater, I., Oxford
- Aristóteles (1958), *Magna Moralia*, Loeb Classical Library, Armstrong, G., Cyril, London
- Aristóteles, *Meteorologica, Política*
- Höffe, O. (1999), *Aristoteles*, München: Beck'sche Reihe, Denker
- Höffe, O. (1995), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag
- Höffe, O. (2001), *Aristoteles, Politik*, Berlin: Akademie Verlag
- Pape, W. (1908), *Griechisch-Deutsch Handwörterbuch*, Erster Band, Braunschweig

#### Resumen

El concepto de dignidad en Aristóteles, parece paralelo al concepto de justicia. Hay algunos que, por ser igualmente seres libres y humanos, se juzgan a sí mismos igualmente dignos de todos los demás bienes; hay otros que, por ser desiguales y muy superiores en riqueza, se consideran a sí mismos dignos de una superioridad en todo lo demás; en ambos casos, no conseguir aquello que corresponde a sus pretensiones respectivas de justicia y dignidad, suele conducir a sediciones y revueltas políticas. La dignidad del hombre y su merecimiento en la participación de los bienes públicos, no obstante, no depende tanto de su participación en libertad ni en riqueza, como en su participación de la excelencia ética.

Palabras clave: Aristóteles, dignidad, justicia, libertad, riqueza, excelencia ética

#### Zusammenfassung

Die Begriffe von Würde und Gerechtigkeit bei Aristoteles gelten als parallel. Von den Menschen sind die einen der Meinung, sie seien gleich von allen anderen Gütern wertig, da sie gleich frei und menschlich sind, wie alle anderen; die anderen sind der Meinung, sie seien in jeder Hinsicht eines Übermaßes wertig, da sie den anderen ungleich und übergeordnet sind. Beides führt zum demselben Ergebnis: wenn sie ihre Ansprüche auf Gerechtigkeit und Würde nicht verwirklichen können, führen sie Bürgerkrieg und Revolutionen. Die Würde des Menschen und sein Verdienst an der Teilhabe an öffentlichen Gütern hängt jedoch nicht ab von seiner Teilnahme an Freiheit und Reichtum, sondern eher an seiner Teilnahme an der ethischen Trefflichkeit.

Stichwörter: Aristoteles, Würde, Gerechtigkeit, Freiheit, Reichtum, ethische Trefflichkeit

#### Abstract

The concept of dignity in Aristotle seems to be similar to the concept of justice. As equal free human beings, there are some who consider themselves equally worthy of all other goods; on the other hand, there are some who consider themselves worthy of superiority in everything else, since they are not equal and they are far superior in wealth. Whatever the case, not to achieve their respective claims of justice and dignity may result in sedition and political uprising; however, man's dignity and its right of recognition to be part of public goods has less to do with participation in freedom or wealth, than participation in ethical excellence.

Keywords: Aristotle, dignity, justice, freedom, wealth, ethical excellence

## **PERSONA HUMANA Y DIGNIDAD.**

### **Una perspectiva ético-discursiva**

**Dorando J. Michelini, Eduardo O. Romero**

#### **Introducción**

El debate sobre los términos que conforman el título del presente trabajo (“persona”, “persona humana” y “dignidad”) atraviesa buena parte del pensamiento político, jurídico, filosófico y teológico de la Antigüedad, pero adquiere una relevancia propia en la Modernidad, con el surgimiento y la consolidación de la Ilustración. En la actualidad, estas nociones siguen siendo ampliamente discutidas, por ejemplo, en distintos foros internacionales (jurídicos, políticos, educativos, de género, etcétera), en discusiones teológicas y en diversos ámbitos científicos y ético-filosóficos, entre otros.

Al tratar la problemática de la persona humana, uno de los tópicos más debatidos es aquel que se refiere a la determinación del punto desde el cual un individuo de la especie humana puede ser denominado *persona*. Así, por ejemplo, mientras que los utilitaristas diferencian expresamente entre el inicio de la vida humana y el momento de la constitución de la persona, los personalistas sostienen la tesis de la coincidencia entre vida humana y ser personal.

La definición de los conceptos de *persona* y de *dignidad humana* ha girado tradicionalmente en torno de problemáticas tales como: la dualidad cuerpo-alma, la naturaleza del *nasciturus*, la delimitación entre vida humana y no humana, el comienzo de la persona humana y la persona humana como fuente de una dignidad propia. En consecuencia, las características fundamentales de la persona humana fueron aprehendidas mediante conceptos más o menos sustancialistas, ontológicos, jurídicos y morales. En tal sentido, para caracterizar el concepto de *persona humana*, las teorías tradicionales (jurídicas, filosóficas y teológicas) remitieron a conceptos tales como

libertad, conciencia de sí, conciencia del tiempo, etcétera) y establecieron algunas diferenciaciones conceptuales que perduraron en el tiempo (por ejemplo, entre persona humana y persona divina); del mismo modo, las teorizaciones actuales destacan aspectos relevantes (sicológicos y culturales) en relación con la aprehensión de lo que significa ser *persona humana*, e intentan acuñar nuevas distinciones, como la denominación de *persona no humana*, la cual podría ser aplicada a determinados animales. Sin embargo, por distintas razones, y más allá de los méritos de la reflexión jurídica, filosófica y teológica precedente, el concepto de *persona humana* sigue siendo ambiguo y carece de una fundamentación que pueda ser reconocida como intersubjetivamente vinculante.

En este trabajo se busca precisar, a partir de presupuestos pragmático-comunicativos, un concepto ético-discursivo de persona humana que permita superar algunas limitaciones de las comprensiones tradicionales y mostrar a la vez en qué consiste y qué significa la dignidad que se asigna a las personas humanas en sentido moral. Después de presentar brevemente algunas concepciones tradicionales (1) y modernas (2) de persona humana, se analiza la idea de persona humana desarrollada por Peter Singer (3); posteriormente se esboza un concepto ético-discursivo de persona humana (4); finalmente se precisa en qué sentido puede hablarse de “dignidad” en el marco de una comprensión ético-discursiva de “persona humana”.(5)

## 1. El concepto de *persona*

El concepto de *persona* tiene una larga historia en el pensamiento jurídico, político, filosófico y teológico occidental y una relevancia singular tanto a nivel teórico como práctico. Si bien los griegos conocieron el concepto (Kitto, 1997), su uso actual proviene de la acepción que el término adquirió con el cristianismo. (Gilson, 1959; Mounier, 1970) De ahí que convenga hacer una breve referencia al origen y a la utilización del concepto en el pensamiento cristiano, antes de realizar una aproximación a sus acepciones moderna y actual.

### 1.1 El concepto de *persona* en el pensamiento cristiano medieval

La Revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento presenta un mensaje religioso de salvación para el hombre *concreto* de parte

de un Dios personal que ha creado todo de la nada por un acto libre de su voluntad (*ex nihilo fit ens creatum*). En consecuencia, para el cristianismo, el mundo no procede de una materia eterna increada, sino que el ser humano ha sido creado a “imagen y semejanza de Dios” (*Imago Dei*). El *mal* tampoco tiene su origen, según las creencias cristianas en general, en un *principio* malo en sí, sino en el desorden que implica el pecado del hombre en el mito adámico, a saber: la rebelión del hombre libre contra lo mandado por Dios. (Ricoeur, 2003: 247-260)

En este contexto se acentúa la noción de *dignidad de la persona*, la cual fue ampliamente debatida en las disputas cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V. El alma del hombre ya no se concebirá como preexistente, al modo pitagórico o platónico, sino que se la entenderá como creada inmediatamente por Dios. (Casas, 2008: 52)

En este sentido resulta posible sostener, con Ladrière, lo siguiente: “Cada ser humano es portador por sí mismo de un destino que le es propio, destino (‘destinée’) que no significa de ningún modo Destino (‘destin’). No se trata de una especie de necesidad que sería como la ley interna de un ser. Se trata, por el contrario, de un llamado que no toma todo su sentido sino en relación con una libertad” (Ladrière, 1987: 514). En tal sentido, cada ser humano está llamado a responder libremente a su vocación con su decisión personal.

Ahora bien, dentro del cristianismo católico se dieron fundamentalmente dos corrientes de interpretación en torno al problema del alma y de la interacción de esta con el cuerpo. Nos referimos a las amplias corrientes de pensamiento que surgen de San Agustín y de Santo Tomás, o sea, el agustinismo y el tomismo.

San Agustín, quien recibió las influencias del neoplatonismo tardío, ve en el alma y en el cuerpo dos substancias separadas que no constituyen una unidad sustancial, sino que simplemente están unidas por una misteriosa acción recíproca. Esta concepción dualista llega hasta la temprana Edad Media y es defendida por San Buenaventura, franciscano contemporáneo de Santo Tomás (siglo XIII). (Gilson, 1952)

Por el contrario, Santo Tomás, influido por las interpretaciones árabes de Aristóteles (Averroes y Avicena, entre otros), critica el dualismo y concibe la unión de los dos principios de ser, materia y forma, como una unión sustancial. En tal sentido Gilson, al comentar a Santo Tomás, observa: “El principio intelectual es la forma del hombre” (Gilson, 1952: 191); y más adelante concluye: “El hombre es

una unidad de un alma que sustancializa a su cuerpo, y del cuerpo que en esta alma subsiste” (Gilson, 1952: 194).

Pese a tales diferencias, en el marco del pensamiento cristiano medieval se mantiene la idea del hombre como centro del universo. En el hombre se reúnen todos los grados del ser. Esto es, él es un microcosmos en el que está presente todo el universo. Por último, y lo que es más importante, el hombre, por su espíritu, está abierto a un orden que se fundamenta en Dios, el Ser absoluto e infinito. (Casas, 2008: 55; Galeotti, 2004: 90-95)

## 1.2 La noción de *persona* en el personalismo contemporáneo

El concepto “personalismo” comenzó a ser usado con cierta relevancia pública por Renouvier, para calificar su propia filosofía en el año 1903. Sin embargo fue recién en 1930, en Francia, cuando este concepto reaparece con fuerza para caracterizar tanto las primeras indagaciones de la revista *Esprit* como el pensamiento de algunos grupos próximos a ella (*Ordre Nouveau*, etcétera). “Personalismo” es toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa y a lo impersonal. El personalismo se opone, por lo tanto, al individualismo y al impersonalismo. Aplicado a Dios (“persona divina”), el personalismo es la doctrina contraria al panteísmo y al pampsiquismo, los cuales son, según Renouvier, las manifestaciones más típicas del impersonalismo. (Ferrater Mora, 2004, T. III: 2764)

En el personalismo contemporáneo se mantienen algunos elementos de la idea clásica de persona, los cuales han sido desarrollados por la teología patristica según se ha visto brevemente en el punto anterior. La filosofía griega, en líneas generales, se inclinó hacia lo universal y necesario, de ahí que lo particular y concreto de la vida personal, al menos como lo entiende el personalismo, no entrase de lleno en sus perspectivas. Sócrates sería, al menos en algún aspecto, una excepción a esta regla.

Aún así, fue recién en el pensamiento cristiano que *lo personal* se “densifica”. Por “densificación” se entiende aquí el proceso por el cual un concepto adquiere mayor carga ontológica, centralidad teórica y relevancia práctica. En efecto, según el cristianismo, Dios concede al individuo libertad y responsabilidad, lo cual supone que el hombre es persona en sentido pleno, esto es, que es un ser dotado de voluntad, inteligencia, libertad y conciencia de sí mismo. Mientras que para los filósofos griegos antiguos “la multiplicidad era un mal inadmisibles para

el espíritu, el cristianismo hace de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada persona [...] Durante mucho tiempo, el escándalo de la multiplicidad de las almas estará en pugna con las supervivencias de la sensibilidad antigua, y Averroes sentirá todavía la necesidad de imaginar un alma común a la especie humana” (Mounier, 1970: 8).

Una de las primeras definiciones de “persona” en sentido filosófico-teológico pertenece a Boecio (480-525); según este autor, *persona* es una “sustancia individual de naturaleza racional” (*Naturae rationalis individua substantia*). En algunos casos, esta definición es retomada por Santo Tomás de Aquino, especialmente cuando intenta explicitar el concepto de persona mediante otras fórmulas, por ejemplo: *Subsistens in natura rationali* (“Lo subsistente en la naturaleza racional”) (Santo Tomás de Aquino, 1959: 1 q. 29 a. 3). Ahora bien, ¿qué significa entonces que el *hombre es persona*? Esta pregunta puede responderse de la siguiente forma: significa que cada ser humano es un individuo dotado de naturaleza corporal-espiritual. En otras palabras, que es un ser subsistente, incomunicable en tanto que ser dotado de naturaleza racional o espiritual y es un ser corporal-encarnado. En este contexto Mounier observa: “Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos [...] No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento” (Mounier, 1970: 16).

Para definir qué entiende Mounier por persona es necesario llevar adelante una división analítica que el propio autor realiza. Esto no significa necesariamente incurrir en algún tipo de dualismo, sino que pretende ser la descripción total del *único universo personal*. En este sentido es posible distinguir un *fuero externo* de un *fuero interno*, los cuales están unificados en la propia personalidad de todo ser humano. En lo que respecta al primer fuero, Mounier lo llama, entre otras formas, *la existencia incorporada*; esto significa que la persona es concebida como *inmersa en la naturaleza*<sup>1</sup> y *trascendente a esta*<sup>2</sup>, *como ya siempre encarnada*<sup>3</sup> e interactuando *en comunidad y*

---

<sup>1</sup> “No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y con sangre” (Mounier, 1970: 12)

<sup>2</sup> “El surgimiento del universo personal no detiene la historia de la naturaleza; la une a la historia del hombre, sin someterla enteramente a ella” (Mounier, 1970: 14)

<sup>3</sup> “No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo” (Mounier, 1970: 16).

*colectividad*<sup>4</sup>. En relación al segundo fuero, desagrega las siguientes notas: *el recogimiento -el sobre sí*<sup>5</sup>, *la intimidad -lo privado*<sup>6</sup>, *la vocación*<sup>7</sup> y *la dialéctica interioridad-objetividad*<sup>8</sup>.

Ahora bien, con estas notas constitutivas de la noción de *persona* desagregadas es posible realizar, según Mounier, la integración de las mismas en la *unidad de un único mundo*, a saber: “Esta unidad no puede ser una unidad de identidad: por definición, la persona es lo que no puede ser repetido dos veces. Sin embargo hay un *mundo* de las personas. [...] Así, el personalismo coloca entre sus ideas clave la afirmación de la *unidad de la humanidad* en el espacio y en el tiempo” (Mounier, 1970: 63). En síntesis, la integración de las notas precedentes en este entramado ya siempre constitutivo de las relaciones humanas es lo que el autor francés entiende por *persona* y por *universo personal*.

Según el personalismo, la persona, en tanto que ser subsistente de naturaleza corporal y espiritual-razional, se relaciona por esta doble vía. En tal sentido, “es el ser-para-la-relación la finalidad última de la autoposición subsistente. En el hombre, la realidad personal abarca a la naturaleza, pero no se especifica por ella, sino -como ocurre en el ser personal divino- por la relación. El hombre dispone de sí (subsiste), para hacerse disponible (para relacionarse). Pero sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste) [...] Subsistencia y relación, pues, lejos de oponerse y excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. La persona es justamente el resultado de la confluencia de ambos momentos” (Ruiz de la Peña, 1988: 165-166). A raíz de este carácter relacional de la persona es que el personalismo, según Mounier, no puede ser jamás *individualista*, puesto que “el individualismo es un sistema de

---

<sup>4</sup> “El personalismo se niega, pues, a afectar con un coeficiente peyorativo la existencia social o las estructuras colectivas. Distinguirá solamente una jerarquía de colectividades, según su mayor o menos potencial comunitario, es decir, según su más o menos intensa personalización” (Mounier, 1970: 23)

<sup>5</sup> “Se comprende, pues, que la vida personal está ligada por naturaleza a un cierto *secreto*. Las gentes totalmente volcadas al exterior, totalmente expuestas, no tienen secreto, ni densidad, ni fondo” (Mounier, 1970: 27).

<sup>6</sup> “La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, como la luz, una presencia secreta y que sin embargo irradia hacia el universo entero” (Mounier, 1970: 29).

<sup>7</sup> “Es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada” (Mounier, 1970: 30).

<sup>8</sup> “La existencia personal se ve siempre disputada, entonces, por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden ya enquistarla, ya disiparla” (Mounier, 1970: 31).

costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo” (Mounier, 1970: 20) sobre actitudes básicas de aislamiento y de defensa. En tal sentido el individualismo “es la antítesis misma del personalismo, y su adversario más próximo [...] la persona solo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella” (Mounier, 1970: 21).

En síntesis, Mounier define a la persona como un ser que es consciente de sí mismo, único e irreplicable, y que posee voluntad, inteligencia y libertad; además, podríamos agregar, posee un carácter eminentemente relacional, en el cual se ve involucrada su corporalidad y su racionalidad-espiritualidad. Solo resta agregar entonces la última nota que define a la persona humana para el personalismo: este elemento es la *dignidad*.

El personalismo, al ser decididamente cristiano, considera que la persona humana es la más elevada de las realidades mundanas y la mejor creación que ha realizado la persona divina.<sup>9</sup> Por esto exige una estima y una valoración tal que prohíbe su destrucción como si fuera un mero medio para algo. En cambio, “las cosas” son siempre condicionadas y relativas, y dependen de las distintas valoraciones libres que las personas humanas hagan de ellas.

### 1.3 El concepto kantiano de *persona*

A partir de los tiempos modernos, el concepto tradicional sustancialista de persona (griego y medieval) fue criticado por ser ajeno a la historia y a las relaciones intersubjetivas. La noción de persona se fue enriqueciendo con aportes provenientes de la psicología, la ética y las ciencias de la comunicación. La idea de *persona* -en tanto que ser libre, individual e inteligente- fue contrapuesta a la de *individuo*, en tanto que ser determinado en su naturaleza.

Con Kant, el concepto de persona tuvo una significación ética fundamental. Kant denomina *persona* a los seres racionales, “porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio” (Kant, 1996: 44). La idea del ser racional como fin en sí mismo es recogida

---

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, Casas define el concepto de “dignidad” como “la determinada categoría objetiva de un ser que exige estima, custodia y realización” (Casas, 2008: 363). La dignidad del ser humano y su valor insustituible provienen de ser una criatura creada por Dios. En esta relación con Dios se fundamenta también el resguardo absoluto que merece la persona humana. (Ruiz de la Peña, 1988: 178-179)

en el imperativo práctico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1996: 44s.) El concepto tradicional de persona pierde así su carácter sustancialista y también psicologista. La personalidad moral implica, según Kant, libertad interior: “no es sino la libertad de un ser racional bajo leyes morales” (Kant, 1994: 30).

Kant vinculó así de forma estrecha la idea de persona moral con la libertad, la autonomía y la independencia frente al mecanicismo de la naturaleza entera. La personalidad representa lo humano sin más que hay en la persona. En tal sentido, personalidad significa imputabilidad moral. Es persona quien ya siempre es responsable y, por lo tanto, imputable de sus acciones y decisiones.

#### **1.4 Persona *humana* y persona *no humana*, según Peter Singer**

El filósofo australiano Peter Singer aborda diferentes problemas relacionados con la fundamentación y la aplicación de las normas morales, el rol de la ética filosófica y distintos problemas actuales de la bioética. (Singer, 1995, 1997) Dentro de este contexto, lleva adelante un intento de ampliación de la noción de “persona humana” para poder sostener la tesis de la existencia de “personas no humanas”.

Singer no desconoce algunos puntos clave que, como ya se ha expuesto, la tradición filosófica de Occidente ha sostenido en torno a la noción de “persona humana”; es por ello que sigue utilizando el concepto de persona “en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo” (Singer, 1995: 109). Hasta aquí la definición de Singer no difiere demasiado de las taxonomías clásicas e, incluso, de la comprensión personalista, en la medida en que las notas distintivas de la noción de persona son: “conciencia de sí” y “racionalidad”.

En cuanto al problema de la valoración especial o no de la vida de la persona, Singer enumera cuatro posibles razones para sostener que la vida de una persona tiene cierto valor distintivo que la sitúa por encima de la vida de *un ser que simplemente siente*; estas razones son: a) la preocupación del utilitarismo clásico por los efectos que matar tiene sobre otras personas; b) el argumento del utilitarismo de preferencia que considera moralmente inadmisibles que se frustren los deseos y planes futuros de una víctima “x”, que posea conciencia de sí y raciocinio; c) el razonamiento que concluye que la capacidad para concebirse a uno mismo como existente en el tiempo es una

condición necesaria del derecho a la vida y d) el respeto por la autonomía<sup>10</sup>. En este orden, concluye de la siguiente forma: “En cualquier caso, ninguna de las cuatro razones para dar especial protección a la vida de las personas puede ser rechazada de forma inmediata. Por tanto, tendremos a las cuatro en mente cuando tratemos temas prácticos en los que esté en juego matar” (Singer, 1995: 125-126).

Ahora bien, con estas definiciones explicitadas y con los respectivos criterios que fundamentarían, al menos de modo provisorio, la obligación moral de respetar la vida de las personas, Singer considera que está en condiciones de introducir un problema central en su obra, esto es: “Lo que realmente nos preguntamos es si los animales no humanos son seres racionales con conciencia propia, conscientes de ser entidades diferenciadas con pasado y futuro [...] ¿Son los animales conscientes de sí mismos? En la actualidad existen pruebas sólidas de que algunos lo son” (Singer, 1995: 137). En este sentido unas páginas más adelante sostiene: “En conjunto, no es en absoluto inconcebible que un ser posea la capacidad de pensamiento conceptual sin tener lenguaje, y existen ejemplos de conducta animal muy difícilmente explicables, si no imposibles, a no ser que sea mediante la suposición de que los animales piensan conceptualmente” (Singer, 1995: 141).

Como prueba de las tesis precedentes, Singer propone, entre otras, las descripciones de Jane Goodall, las cuales demostrarían una planificación previa por parte de un joven chimpancé llamado Figan. Para atraer a los animales a su puesto de observación, Goodall había ocultado algunos plátanos en un árbol. Un día, comenta Singer, poco después que el grupo se hubiera alimentado, Figan ve un plátano que había pasado desapercibido por el grupo. Pero había un problema, Goliat -un macho adulto que se encontraba por encima de Figan en la jerarquía del grupo- estaba descansando justo debajo. Tras una rápida mirada desde la fruta hacia Goliat, Figan se marchó y se sentó al otro lado de la tienda para no ver la fruta. Quince minutos más tarde, cuando Goliat se marchó, Figan se acercó y recogió el plátano.

En síntesis, y tras una larga lista de observaciones etológicas del tipo del de la doctora Goodall, Singer concluye lo siguiente: “A pesar de todo, no se puede decir que estas atribuciones parezcan ‘carecer de sentido’, aunque Figan no pueda poner sus intenciones o expectativas en palabras. Si un animal puede diseñar un plan

---

<sup>10</sup> “Por ‘autonomía’ se entiende la capacidad de elegir, de hacer y de actuar según las propias decisiones” (Singer, 1995: 124).

detallado para conseguir un plátano, no en este momento sino en algún tiempo futuro, y puede tener precaución contra su propia propensión a descubrir el objetivo del plan, ese animal debe ser consciente de sí mismo como entidad distinta, que existe a lo largo del tiempo” (Singer, 1995: 144). De aquí Singer deduce que “algunos animales no humanos son personas” (Singer, 1995: 145), esto es: tienen conciencia de sí mismos, conciencia de un tiempo pasado y futuro y poseen cierto tipo de pensamiento conceptual.

En otros textos, Singer es igualmente explícito; sostiene que “hay otras personas en este planeta. La prueba de que son personas es hoy en día más concluyente para los monos superiores, pero con el tiempo se podrá demostrar que las ballenas, los delfines, los elefantes, los perros, los cerdos y otros animales también son conscientes de su propia existencia en el tiempo y pueden razonar. Por tanto también se les tendrá que considerar personas” (Singer, 1997: 181).

En este contexto no es nuestro interés apoyar o cuestionar los argumentos de Singer; tanto la introducción de la noción de *persona no humana* como la mención anterior de *persona divina* tienen aquí relevancia sólo en vistas a esclarecer el concepto de persona humana. En tal sentido, en la expresión “persona humana”, el término “humana” especifica, aunque no agota, el concepto de persona.

### **1.5 Hacia un concepto ético-discursivo de persona humana**

Tanto las consideraciones tradicionales, antiguas y modernas, como las reflexiones contemporáneas de Peter Singer en torno de la idea de *persona* permiten esclarecer distintos aspectos semánticos importantes del uso del concepto, tales como racionalidad, conciencia de sí, libertad, autonomía, etcétera. Ahora bien, en todas estas teorías, consideradas desde un punto de vista estrictamente filosófico, es posible detectar no sólo aspectos particulares más o menos débiles y poco convincentes, sino también una deficiencia común.

Por un lado, es posible señalar las siguientes debilidades específicas: las teorías tradicionales arraigan aún en concepciones metafísicas y religiosas, que no pueden ser sostenidas de forma intersubjetivamente válida desde el punto de vista moral. Algunas teorías modernas de la persona, como la kantiana, ignoran o desconocen aspectos clave del ser personal, como son los rasgos comunicativos propios de la urdimbre lenguaje-formas de vida. En el caso de la teoría de Singer, llama la atención la postulación de *un*

*pensamiento conceptual sin lenguaje*, que resulta ser una *contradictio in terminis*. Relacionado con ello, es necesario constatar que, aunque los animales logren realizar algunos procedimientos determinados, esto no los hace aptos para intervenir en comunidades de comunicación como sujetos de derecho y personas morales. En tal sentido, los animales no están en condiciones de plantear sus aspiraciones ni de dirimir cuestiones referidas a sus propias necesidades y a sus propios derechos. Es por ello que, por otro lado, la deficiencia común a todas las teorías arriba mencionadas es la falta de una fundamentación filosófica racional convincente, de modo que pueda ser considerada como intersubjetivamente vinculante.

El giro lingüístico, pragmático y comunicativo de la filosofía actual permitió, entre otras cosas, reformular la comprensión de la noción de *sujeto* y redefinir también el uso del concepto de *persona*. En la versión clásica de la ética discursiva, el concepto de persona está estrechamente relacionado con el lenguaje y la comunicación. En tal sentido, *todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.* (Apel, 1985)

Entre las características distintivas del pensamiento ético-discursivo se encuentran el rechazo del individualismo y del solipsismo, y la afirmación del papel originario y fundante de la interacción comunicativa en la comunidad de comunicación.

En lo que sigue, se busca precisar el concepto ético-discursivo de *persona humana* y el uso de la noción de *dignidad* con respecto a ella.

## **2. Persona humana en sentido moral**

Al abordar el problema de la fundamentación de las normas morales, la ética discursiva distingue, al menos en el caso de Karl-Otto Apel, entre una comunidad *real* de comunicación y una comunidad *ideal* de comunicación. Toda reflexión filosófica y ético-filosófica presupone un punto de partida tanto real como ideal. El punto de partida *real* refiere al lugar fáctico (histórico-contextual, social, económico, cultural, etcétera) desde el cual el sujeto realiza enunciaciones (por ejemplo, afirmaciones, negaciones, correcciones y críticas). El punto de partida *ideal* consiste en la *anticipación contrafáctica* de una comunidad *ideal* de comunicación, constituida

por las condiciones de validez de los enunciados teóricos y prácticos, ya siempre presupuestas en todo acto de habla. En tal sentido, la comunidad ideal de comunicación remite a las condiciones de resolución definitiva de las pretensiones de validez, y constituye la instancia ideal contrafáctica que sirve de criterio para evaluar, por ejemplo, la validez de las normas morales.

En el planteo ético-discursivo, la dignidad moral es una cuestión que atañe exclusivamente a las personas humanas: éstas, en tanto que miembros de la comunidad moral, son merecedoras de respeto y de una dignidad inviolable, a la vez que todos y cada uno de los participantes de dicha comunidad se ven “recíprocamente como miembros de una comunidad *inclusiva* que no excluye a ninguna persona” (Habermas, 2004: 78). En esta comunidad moral inclusiva (Michellini, 2000, 2008) todos los interlocutores discursivos deben ser considerados como seres iguales y con la misma dignidad.

## 2.1 Interlocutores dialógicos e interlocutores discursivos

El concepto ético-discursivo de *persona humana* refiere a seres lingüística y comunicativamente competentes. Los seres lingüística y comunicativamente competentes son capaces de entenderse, porque presuponen ya siempre la comunidad ideal de comunicación. En tal sentido, desde un punto de vista ideal, los seres lingüístico-comunicativamente competentes son ya siempre seres morales dado que la comunidad ideal de comunicación es constitutiva del funcionamiento lógico-pragmático de la razón y, por consiguiente, es irrebasable e ineludible. Esto equivale a afirmar que el principio del discurso está ya siempre reconocido y autocumplido.

Desde un punto de vista real, los actores sociales -todos los seres lingüística y comunicativamente competentes- pueden desempeñarse como *interlocutores dialógicos* y como *interlocutores discursivos*.<sup>11</sup> Por un lado se consideran interlocutores dialógicos a quienes actúan en el mundo de la vida sin seguir las reglas de la comunidad ideal de comunicación; en tal sentido pueden interactuar de forma *amoral* (cuando intervienen en ámbitos ajenos a la moralidad) o bien de forma *inmoral* (cuando pretenden resolver pretensiones de validez sin tener en cuenta las normas de la comunidad ideal de comunicación). Quienes interactúan de forma meramente dialógica, presuponen ya

---

<sup>11</sup> El término *dialógico* en la noción de “interlocutor *dialógico*” es utilizado en este contexto para denominar a toda instancia lingüístico-comunicativa no-discursiva de interacción en el mundo de la vida.

siempre las instancias constitutivas de la comunidad ideal de comunicación, pero no cumplen con la obligación moral que de ella se deduce.

Por otro lado, los agentes sociales que para resolver disensos teóricos o conflictos prácticos interactúan siguiendo las reglas de la comunidad ideal de comunicación deben ser considerados *interlocutores discursivos*, es decir, personas morales que respetan las reglas de la comunidad ideal de comunicación y que por ende dan, reciben y exigen razones. (Michelini, 2000, 2008)<sup>12</sup>

## 2.2 Los conceptos de primigeneidad y primordialidad

El concepto ético-discursivo de *persona humana*<sup>13</sup> puede ser explicitado desde dos puntos de vista, que pueden ser caracterizados como *primigeneidad* y *primordialidad*. Esta distinción es meramente analítico-conceptual y no supone ningún dualismo metafísico, puesto que, de hecho, las personas humanas constituyen un todo unitario en el cual los elementos primigenios y primordiales están intrínsecamente vinculados.

Por *primigeneidad* se entiende tanto la base genómica bio-síquica de un individuo de la especie humana como también todos los condicionamientos culturales que inciden en el proceso histórico de socialización (por ejemplo, la afectividad, la memoria, la cultura y la historia). Los contenidos inherentes a la primigeneidad están sujetos a un devenir que implica transformaciones y distintas etapas de desarrollo. Los elementos constitutivos de la primigeneidad pueden desarrollarse de forma diferente e incluso sufrir severas restricciones e inhibiciones durante las distintas etapas de desarrollo del individuo.

---

<sup>12</sup> El concepto *interlocutor* remite ya siempre a un ser lingüística y comunicativamente competente. Ahora bien, en el mundo de la vida, los interlocutores pueden comportarse en forma *dialógica* o *discursiva*. *Interlocutores dialógicos* son aquellos que hacen circular el lenguaje entre ellos e interactúan de forma egoísta o estratégica, y que para la solución de sus conflictos, disensos y pretensiones de validez cuestionadas no recurren a las exigencias del discurso primordial. En tal sentido, hasta la violencia debe ser comprendida como una posibilidad de acción de los interlocutores dialógicos. *Interlocutores discursivos* son aquellos interlocutores que para la resolución de las pretensiones de validez cuestionadas y de los disensos teóricos y conflictos prácticos se rigen por las reglas del discurso primordial de la comunidad ideal de comunicación.

<sup>13</sup> El concepto de persona suele utilizarse para hacer referencia tanto a personas humanas como no-humanas. En tal sentido, por ejemplo, la teología católica concibe a la primera y tercera persona de la Trinidad como personas divinas, comunicativas pero no corporales. (Bro, 1967: 45-46) Además, como ya se ha mencionado, Singer sostiene que es posible considerar a determinados animales como personas no humanas.

En definitiva, por primigeneidad se entiende el conjunto de instancias constitutivas que ya siempre necesitamos suponer para ordenar la serie del desarrollo de un ser humano finito que implica origen, devenir y fin.

Por *primordialidad* se entiende las condiciones de posibilidad de la construcción de sentido válido ya siempre anticipadas contrafácticamente en la comunidad ideal de comunicación. Sólo puede haber primordialidad (condiciones de posibilidad de sentido válido) allí donde se da un desarrollo primigenio de la competencia comunicativa, el cual es siempre un proceso contingente. Los elementos constitutivos de la primordialidad pueden explicitarse solamente de forma reflexiva y no pueden desarrollarse, dado que no están sujetos a la contingencia. Sin embargo, la actividad primordial de las personas humanas en el mundo de la vida está siempre intrínsecamente articulada con lo primigenio; por ejemplo, toda norma, aunque se encuentre fundamentada según las reglas del discurso primordial, está ya siempre inscrita también en algún campo semántico particular, a saber: el trabajo, el Estado, la familia, etcétera. En consecuencia, si bien la primordialidad no está sujeta a la contingencia, sí lo están los distintos grados de su adquisición.

El proceso de adquisición de la primordialidad depende de la primigeneidad y, a su vez, la primigeneidad depende lógicamente, epistemológicamente y trascendentalmente de la primordialidad. Las instancias de primordialidad y primigeneidad, referidas al concepto de persona humana, constituyen un todo indivisible: cada una de ellas es, por sí misma, fundamental y necesaria, aunque no exclusiva ni suficiente para comprender el concepto de *persona humana*.

En síntesis: Desde un punto de vista ético-discursivo, el concepto de *persona humana* remite a instancias inescindibles de primordialidad y primigeneidad. Se trata de un *proceso único*, el cual, visto desde una perspectiva *sincrónica* típico-ideal, refiere ya siempre a la articulación entre la "plenitud"<sup>14</sup> de primordialidad y el desarrollo necesario y suficiente de la primigeneidad (por ejemplo, de la adquisición de la competencia lingüístico-comunicativa); y visto desde una perspectiva *diacrónica* implica un proceso histórico de adquisición de la primordialidad y un desarrollo integral progresivo de los elementos constitutivos de la primigeneidad.

---

<sup>14</sup> En este contexto, el concepto de "plenitud" está relacionado con el resultado de una reflexión pragmático-trascendental estricta y no remite a ningún tipo de perfección o plenitud ontológica, sino que funciona como idea regulativa de lo que se comprende típico-idealmente por *persona humana*.

El desarrollo de la adquisición de la primordialidad (por ejemplo, la aparición de la competencia comunicativa) depende genéticamente de los diversos elementos que constituyen la primigeneidad. A diferencia de ello, las instancias que constituyen la primordialidad no están sujetas al devenir contingente y, por ende, su validez no depende de lo primigenio. Sin las instancias constitutivas de primordialidad no seríamos “*personas humanas*”; si fuéramos sólo primordialidad, sin elementos de primigeneidad, no seríamos “*personas humanas*”. En tal sentido, el pleno típico-ideal del concepto de *persona humana* refiere a todo individuo que reúne constitutivamente los elementos de primordialidad y primigeneidad, y que, en consecuencia, real o virtualmente puede convertirse en un interlocutor discursivo en sentido típico-ideal.

El desarrollo de los elementos constitutivos de la primigeneidad y del desarrollo de la adquisición de la primordialidad pueden estar desfasados uno de otro en distintas etapas del proceso de devenir humano, pero se trata siempre de un proceso único e integral que no puede ser interrumpido arbitrariamente en ninguna de sus fases sin que esta interrupción afecte tanto las instancias inherentes a la primigeneidad como el desarrollo de la adquisición de la primordialidad.

Desde una perspectiva diacrónica no es posible saber si la primigeneidad será capaz de desarrollarse hasta posibilitar la adquisición de la primordialidad en sentido pleno; desde una perspectiva sincrónica típico-ideal es posible saber que ninguna adquisición de primordialidad sería posible si se interrumpe el proceso de primigeneidad en cualquiera de sus etapas de desarrollo.

### **3. Persona *humana* y dignidad: una perspectiva ético-discursiva**

Este apartado presenta, desde una perspectiva ético-discursiva, el fundamento de la dignidad propia de las *personas humanas* en tanto que seres morales. En tal sentido, se muestra que la dignidad moral de las personas humanas puede ser comprendida como *dignidad primigenia* y como *dignidad primordial*.

#### **3.1 Comunidad real y comunidad ideal de comunicación según la ética discursiva**

La ética discursiva sostiene que todo enunciado es un acto de habla que consta de una parte *proposicional* y de otra *performativa*. En la

dimensión performativa de un acto de habla se elevan distintas pretensiones de validez, a saber: las pretensiones de comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección. (Habermas, 1971: 110; 2000; Apel, 2002)

A la doble estructura performativo-proposicional de cada acto de habla le es inherente la anticipación contrafáctica de una comunidad *ideal* de comunicación (abierta e irrestricta) que necesariamente está presupuesta en todo discurso teórico o práctico (y en toda argumentación en serio) como idea regulativa de toda validez teórica y de toda corrección práctica. A nivel del discurso primordial de los interlocutores discursivos, la comunidad *ideal* de comunicación constituye la condición de resolubilidad de las pretensiones performativas.

En tanto que idea regulativa para la resolubilidad de las pretensiones de validez, la comunidad ideal de comunicación supone ya siempre el fundamento de una ética, esto es, la *reciprocidad generalizada* de todos los miembros de la comunidad de comunicación. Esto significa que en toda argumentación fáctica y en los discursos que se realizan de hecho en la comunidad real de comunicación se presupone *contrafácticamente* la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación como condición de posibilidad de resolución consensual de toda pretensión de validez teórica y práctica. (Apel, 1985)

En base a esta diferenciación entre comunidad ideal y comunidad real de comunicación es posible distinguir analíticamente dos formas de dignidad, a saber: la *dignidad primigenia* y la *dignidad primordial*.

### **3.2 Dignidad *primigenia* y dignidad *primordial***

En lo que sigue y para cerrar este trabajo, se presentan algunas reflexiones sobre el concepto ético-discursivo de persona humana y las nociones de dignidad primigenia y dignidad primordial que le son inherentes.

Desde un punto de vista ético-discursivo, se consideran personas *morales*, en sentido *típico-ideal*, a todos y cada uno de los actores sociales que -real o virtualmente- pueden desempeñarse como interlocutores discursivos (es decir, que pueden dar, recibir y exigir razones) o que al menos pueden ser representados como tales, con buenas razones, en el contexto de la comunidad ilimitada de comunicación. Desde la teoría ético-discursiva puede fundamentarse así un concepto intersubjetivo no metafísico de persona humana. En

tal sentido, el concepto de persona *moral* está estrechamente articulado con la competencia comunicativo-discursiva de seres que pueden argumentar, esto es, que pueden discurrir en relaciones de igualdad y reciprocidad sobre lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, lo justo e injusto.

Sólo las *personas humanas* son, en sentido estricto, sujetos de *imputación moral*. Ser sujeto de imputación moral significa que cada argumentante, en virtud de la reciprocidad generalizada en la que está inserto en tanto que miembro de la comunidad ideal de comunicación, está obligado a responder por sus acciones y sus decisiones ante todos y cada uno de los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación; está obligado moralmente, so pena de incurrir en autocontradicción performativa, a resolver *argumentativamente* (dando, recibiendo y exigiendo razones para todas las afirmaciones, máximas de acción, aspiraciones, etcétera que expresen intereses generalizables) los conflictos relevantes y las pretensiones de validez cuestionadas.

La dignidad moral inherente a la persona humana comprendida como interlocutor discursivo puede ser explicitada, desde la teoría ético-discursiva, como *dignidad primordial* y como *dignidad primigenia*. La dignidad moral *primordial* de la persona humana reside en ser miembro -real o virtual- de la comunidad ideal de comunicación, ya siempre anticipada contrafácticamente en todo discurso fáctico (Michelini, 1998), y en poder desempeñarse en el marco de la comunidad real de comunicación como *interlocutor discursivo*. Según la ética del discurso, todos los miembros de la comunidad ideal de comunicación poseen una dignidad especial e irrebasable, a saber: la *dignidad moral primordial* propia de aquellos seres que merecen ser tratados como *interlocutores discursivos* en una comunidad ilimitada de comunicación.

Los seres lingüística y comunicativamente competentes, que en principio pueden desempeñarse en todos aquellos asuntos que atañen a lo correcto, lo bueno y lo justo como *interlocutores discursivos*, son dignos de respeto *moral*, porque todos y cada uno de ellos son presupuestos ya siempre en la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación como condición de resolución de las pretensiones de validez en pugna. En virtud de su pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, esta dignidad de los interlocutores discursivos está fuera del ámbito de lo contingente y no *puede* ser lesionada o disminuida por ninguna circunstancia azarosa o fortuita.

A diferencia de esta dignidad primordial que posee toda persona humana en tanto que interlocutor discursivo, la *dignidad primigenia* es propia de los interlocutores dialógicos de la comunidad real de comunicación. Los interlocutores dialógicos, si bien se comportan lingüística y comunicativamente en el mundo de la vida, no siempre interactúan según los criterios normativos de la comunidad ideal de comunicación. En su interacción social, ellos pueden intervenir dando prioridad a formas egoístas, instrumentales o estratégicas de acción; además, como se verá más abajo, su capacidad de diálogo puede ser afectada por distintos fenómenos -como las injusticias sociales, las insuficiencias materiales, etc.- que lesionan su dignidad primigenia,

En el ámbito de la comunidad real de comunicación, la dignidad primigenia remite siempre al reconocimiento  *fáctico* (por ejemplo, legal, político o institucional) de los demás interlocutores. En tal sentido, la dignidad histórica y contingente, que denominamos *dignidad primigenia* y que es propia de los miembros de la comunidad real de comunicación, puede ser lesionada o negada por otros actores en el mundo de la vida. El analfabetismo, la pobreza, la lesión de los derechos humanos, etcétera son fenómenos que afectan de diversas formas y en diversos grados la dignidad  *primigenia* de la persona humana. Una de las mayores afecciones -sino la mayor- a la dignidad primigenia de la persona humana lo constituye el fenómeno de la exclusión, puesto que este impide, por principio, todo desempeño de los interlocutores dialógicos como interlocutores discursivos.

Se considera miembros de la comunidad  *fáctica* de comunicación a los interlocutores que pueden desempeñarse -real o virtualmente- de forma dialógica y discursiva en el mundo de la vida. Ahora bien, la comunidad  *fáctica* de comunicación no agota, sin embargo, la comunidad  *real* de comunicación. A esta última pertenecen no sólo las necesidades y los intereses de los interlocutores dialógico-discursivos que  *de hecho* desarrollan sus argumentaciones en distintos discursos prácticos actuales, sino también las necesidades y los intereses de los miembros  *virtuales* que no pueden desarrollar argumentaciones  *de facto*, pero que en principio podrían hacerlo. En tal sentido, por ejemplo, deben ser tenidos en cuenta -ya sea  *advocatoriamente* o bien mediante un experimento mental- los intereses de las  *generaciones futuras*, noción que ha sido expuesta y desarrollada de forma pionera por Hans Jonas. (Jonas, 1995) En consecuencia, de acuerdo con la normatividad primordial de la comunidad ideal de comunicación, la comunidad  *fáctica* de

comunicación debe estar abierta -de modo simétrico e irrestricto- a todos los posibles miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

En resumen podría destacarse lo siguiente: la dignidad humana *primordial* -interpretada como la dignidad del interlocutor discursivo, y comprendida en sentido “típico-ideal”- tiene su fundamento en la comunidad ideal de comunicación, y no puede ser lesionada ni admite ningún tipo de gradación. Es en este sentido que puede hablarse de la dignidad humana como un valor único e intransferible de las personas, el cual no puede ser lesionado ni limitado o desafectado por ninguna razón, sea ésta de índole social, económica, sexual, étnica, cultural, religiosa, etcétera. De acuerdo con esta interpretación, la dignidad humana se constituye en el fundamento último de los derechos humanos y de cualquier otro derecho, tal como se pone de manifiesto en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), en cuyo *Preámbulo* (Art. 1) se deja constancia de la “dignidad intrínseca” que le es inherente a todos los seres humanos, los cuales “nacen libres e iguales en dignidad y derechos”.

A diferencia de la dignidad *primordial*, la dignidad *primigenia* -que es condición genética de la adquisición de primordialidad y que moralmente hablando no debería ser vulnerada- puede ser lesionada y admite, *de facto*, grados de desarrollo y de realización.

En primer lugar, la *dignidad primigenia* admite grados de adquisición y desarrollo, porque su consecución y aseguramiento legal e institucional, tanto a nivel individual como colectivo, remite a un proceso histórico que implica siempre nuevos conocimientos, sucesivas toma de conciencia y, en general, cierta lucha constante por el reconocimiento. A este respecto puede pensarse en algunos derechos relacionados, por ejemplo, con los medios de comunicación (como el derecho a la libre expresión o también a la propia intimidad); con el reconocimiento del tratamiento justo e igualitario que merecen los miembros de culturas distintas y de diversas etnias; con las reivindicaciones de género, etcétera. Todos estos derechos han implicado e implican para su reconocimiento e implementación no sólo esfuerzos reflexivos y dilucidaciones teóricas, sino también luchas sociales, compromiso político y responsabilidad jurídica e institucional.

En segundo lugar, hay diversas formas de interacción que atentan contra la dignidad *primigenia*, la cual puede ser lesionada por situaciones de miseria y de pobreza extrema; por fenómenos de injusticia e inequidad social, política, educativa, jurídica, institucional,

etcétera. La instrumentalización del otro es uno de los fenómenos más antiguos de lesión de la dignidad primigenia, el cual tiene su expresión más radical en las diversas formas de esclavitud.

En tercer y último lugar, en el presente trabajo -y en conexión con los resultados de otros estudios (Michellini, 2008, 2000; Romero, 2007)- se menciona a la *exclusión*, en sus diversas manifestaciones en el ámbito público, como el fenómeno más radical de lesión de la dignidad humana de las personas. Quien es excluido del ámbito público no tiene posibilidades de ser reconocido  *fácticamente*  con los mismos derechos que todos los demás ciudadanos: se le impide luchar con cierta perspectiva de éxito para cambiar su situación de injusticia y desigualdad, y, en definitiva, para intervenir activamente como *interlocutor discursivo* en todos aquellos asuntos que le afectan.

En síntesis, desde la perspectiva ético-discursiva es posible sostener las dos tesis siguientes:

La *dignidad primordial* es el fundamento último de todo derecho humano y el parámetro de crítica de toda *dignidad primigenia*, esto es, de toda forma histórica y concreta de realización de la dignidad en la comunidad ilimitada de comunicación; su adquisición depende del respeto y de la no interrupción de los procesos de primigeneidad.

La dignidad primigenia está ligada al desarrollo de las condiciones histórico-biológicas contextuales que posibilitan la adquisición de primordialidad y es la condición genética de toda crítica con pretensión de validez. El status lógico y epistemológico de la primigeneidad depende de los resultados de los discursos prácticos ya siempre normativamente reglados por el discurso primordial de la comunidad ideal de comunicación.

## Referencias

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis
- Bro, B. (1967), *El hombre y los sacramentos*, Salamanca: Sígueme
- Casas, G. (2008), *Antropología filosófica*, Argentina: EDUCC
- Ferrater Mora, J. (2004), *Diccionario de Filosofía*, 4 Ts., Barcelona: Ariel
- Galeotti, G. (2004), *Historia del aborto*, Buenos Aires: Nueva Visión
- Gilson, E. (1952), *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires: EMECÉ
- Habermas, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der*

- Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt: Suhrkamp, 101-141
- Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2004), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Buenos Aires: Paidós
- Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder
- Kant, I. (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa
- Kant, I. (1994), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos
- Kitto, H. D. F. (1997), *Los griegos*, Buenos Aires: EUDEBA
- Ladriere, J. (1987), *La concepción cristiana del hombre*, Buenos Aires: Criterio
- Michelini, D. J. (2000), *La razón en juego*, Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto
- Michelini, D. J. (2002), *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*, río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Michelini, D. J. (2008), *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*, Buenos Aires: Bonum
- Mounier, E. (1970), *El personalismo*, Buenos Aires: EUDEBA
- Ricoeur, P. (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: FCE
- Romero, E. (2007), "Solidaridad como parcialidad en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel", en: Maximiliano Figueroa y Dorando Michelini (comps.), *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty, Van Parijs*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado
- Ruiz de la Peña, J. (1988), *Imagen de Dios*, Santander: Sal Terrae
- Santo Tomás (1959), *Suma Teológica*, Madrid: BAC
- Singer, P. (1995), *Ética práctica*, Gran Bretaña: Cambridge University Press
- Singer, P. (1997), *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona: Paidós

## Resumen

En este trabajo se busca precisar, a partir de presupuestos pragmático-comunicativos, un concepto ético-discursivo de persona humana que permita superar algunas limitaciones de las comprensiones tradicionales y mostrar a la vez en qué consiste y qué significa la dignidad que se asigna a la persona humana en sentido moral. Después de presentar brevemente algunas concepciones tradicionales y modernas de persona humana, se analiza la idea de persona humana desarrollada por Peter Singer; posteriormente se esboza un concepto ético-discursivo de persona humana, para, finalmente, precisar en qué sentido puede hablarse de "dignidad" en el marco de una comprensión ético-discursiva de "persona humana".

Palabras clave: ética de discurso, persona humana, dignidad, primordialidad, primigeneidad

## Zusammenfassung

Ausgehend von pragmatisch-kommunikativen Grundannahmen versucht dieser Artikel einen diskursethischen Begriff der menschlichen Würde zu verdeutlichen, der imstande ist, einige traditionelle Beschränkungen zu überwinden und gleichzeitig zu zeigen, worin die Würde besteht, die man einem Menschen in einem moralischen Sinne zuerkennen kann, und was man darunter verstehen kann. Es werden einige traditionelle und moderne Konzeptionen der menschlichen Person vorgestellt und die Idee Peter Singers entwickelt. Daraufhin stellt der Artikel den Entwurf einer diskursethischen Konzeption der menschlichen Person vor, um abschließend zu präzisieren, in welchem Sinne es im Rahmen eines diskursethischen Verständnisses der "menschlichen Person" möglich ist, von "Würde" zu sprechen.

Stichwörter: Diskursethik, menschliche Person, Würde, Primordialität, Primigenität

## Abstract

The current article is based on communicative-pragmatic assumptions and attempts to state more precisely a discourse-ethical concept of human person which permits to overcome some limitations of traditional comprehensions. It also intends both to show the meaning of dignity assigned to a human person in a moral sense and what it consists in. After briefly presenting some traditional and modern concepts of human person we analyze Peter Singer's idea of human person. Finally, we outline a discourse-ethical concept of human person in order to define precisely in which sense it is possible to speak about "dignity" within the framework of a discourse-ethical comprehension of "human person".

Key words: Discourse ethics, human person, dignity, primordiality, primigeniuness





## “TODAS LAS GENTES DEL MUNDO SON HOMBRES”

### A propósito de la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda

Gustavo Ortiz

En un texto publicado inicialmente en 1967, Habermas llamaba la atención acerca de las lecciones que Hegel dictara en 1804-1806 en Jena, y en las cuales argumentara que el espíritu se manifiesta en el lenguaje, en el trabajo y en la relación ética. (Braun/Riedel, 1986: 132-155). Radicalizando la posición hegeliana, Habermas reformula la mencionada tesis: no es solo que el espíritu se manifieste de esta triple manera, dice, sino que es la relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción la que determina el concepto de espíritu. Además, ve las lecciones de Jena como un importante anticipo de la lucha por el reconocimiento, concepto que Hegel trabajaría más detenidamente en la *Fenomenología del Espíritu*. Años después, Habermas retoma la misma perspectiva, insistiendo en las instancias mencionadas, como “los medios por los cuales el espíritu humano adquiere sus determinaciones esenciales y también, mediante los cuales se transforma”; de nuevo, en ese contexto, aparece el tema del reconocimiento. (Habermas, 2002: 181)

No sería aventurado suponer que desde la consideración habermasiana, los textos de Hegel pueden ser vistos como un anticipo de su propuesta de una racionalidad comunicativa. E incluso se podría inferir que para Habermas, en las reflexiones hegelianas, se encuentra *in nuce* el esbozo de una diferencia entre la racionalidad instrumental, operante en las relaciones de trabajo, y la racionalidad comunicativa, presente en las interrelaciones éticas. (Habermas, 2008: 43) En esa dirección apunta, todavía lejanamente, la manera decidida en que Habermas visualiza el punto de partida de los

escritos de Jena: el sujeto de conocimiento es concebido por Hegel de forma esencialmente práctica; más todavía, se trata de un sujeto que se individualiza por la misma praxis. (Habermas, 2008: 189). Además, las actividades de este sujeto son constitutivamente históricas, y sus producciones, eminentemente simbólicas; pero, sobre todo, se trata de un sujeto abierto a los otros.

Este alineamiento del sujeto hegeliano como sujeto de la acción, se inscribe en la rehabilitación de la filosofía práctica, aquella cuya tarea es enseñar a actuar. Y se vincula, más lejana y genéricamente, con la prioridad que pareciera haber tenido el conocimiento práctico, ya en Aristóteles, respecto al conocimiento teórico y al técnico.<sup>15</sup> Conocimiento práctico al que pertenecían, antes que nada, la moral, pero también la política, la educación, la religión y la economía. Por otro lado, si bien es cierto que en un formato todavía fuertemente metafísico, el sujeto del conocimiento práctico aristotélico no es un solitario, sino un ser constitutivamente social, una característica que se mantiene en Hegel -aunque con una impostación distinta a la de Aristóteles- y que Habermas se encarga de recordar.

Se sabe cómo esta idea de praxis sufre un eclipse en el pensamiento occidental y es redescubierta por Vico, antes de ser asumida firmemente por Hegel y transformada en éste por las notas de historicidad, lingüisticidad e intersubjetividad, al menos, en los textos de Jena a los que hice referencia. También la noción de praxis es decisiva en Marx, heredada de Hegel, y liberada del idealismo que en éste absorbiera después de Jena. De todas maneras, en Marx, la noción de praxis pareciera enhorquetada entre la racionalidad técnica, orientada a la producción y la racionalidad práctica, encaminada a la acción. Si se entiende por racionalidad técnica o instrumental la operante en el trabajo, tal como se configura en el modo de producción capitalista, hay textos de Marx en donde la praxis aparece encapsulada en esta dimensión, en desmedro de la acción intersubjetiva, de la que se predica la racionalidad práctica. Cuando Habermas proponga una reconstrucción del materialismo histórico, desplazará la centralidad de la racionalidad técnica hacia las relaciones sociales de producción, recuperando de esta manera la incidencia de la dimensión normativa en la configuración de los

---

<sup>15</sup> Fue decisiva, al respecto, la relectura que hace Heidegger de los textos de la filosofía práctica de Aristóteles, en el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (Informe Natorp 1922). Diltthey-Jahrbuch 6: 237-274

procesos históricos. Habermas no deja de reconocer la causalidad sistémica y funcional de los procesos productivos, pero ubica en el mundo de la vida, históricamente situado y en las relaciones intersubjetivas normadas, el factor determinante de los procesos históricos. (Habermas, 1976: 11)

1.

Honneth recrea la trayectoria habermasiana; recupera la naturaleza social del sujeto práctico aristotélico, que se transmite a la edad media, pero remarca el aporte hegeliano de los textos de Jena. Es que estos últimos responden a una nueva situación, en la que las prácticas y discursos provenientes de la antigüedad griega y medieval acerca de la naturaleza social del hombre se han resentido. En efecto, Hegel escribe cuando ya Maquiavelo y Hobbes habían afirmado y reafirmado al individuo solitario e impulsado por intereses anclados en su naturaleza, como lo primero y supremo. (Honneth, 2009a: 124)

Lo que Honneth valora en el Hegel de Jena es su impresionante *olfato sociológico*: antes que Marx, que Weber y que Durkheim, propuso un principio teórico decisivo para la comprensión de los procesos históricos, presentando los vínculos morales como las formas elementales de la convivencia intersubjetiva. También en Honneth los procesos intersubjetivos de reconocimiento mutuo vehiculan ordenamientos normativos; en ese marco se desarrolla la lucha por el reconocimiento y la pretensión recíproca de los individuos para que se les reconozca su dignidad e identidad. Esas orientaciones normativas, con modalidades distintas, operan en las relaciones intersubjetivas que se dan en los procesos sociales, históricos y políticos; la fuerza que los impulsa es, siempre, de tipo moral.

Siguiendo a Hegel, las relaciones recíprocas de reconocimiento, según Honneth, pasan por etapas: la primera es el amor, especialmente el que se muestra en la vida de familia; la segunda se concreta en las relaciones jurídicas, que encauzan con poder vinculante las interacciones sociales; la tercera es la de la valoración social, en las que cada individuo exige ser reconocido por sus valores y por lo que lo constituye. (Honneth, 1997: 118) Al mismo tiempo, y como un correlato a este trabajoso y lento proceso de reconocimiento, se da el proceso de desconocimiento, ignorancia y desprecio del otro. Es aquí donde la filosofía, para Honneth, debe exhibir su potencial

crítico y desenmascarar esos agravios morales, resultados de las patologías sociales. Y es aquí, también, en donde Honneth muestra un entroncamiento con la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt, distanciándose, sin embargo, del talante negativo y del divorcio con la investigación empírica de Horkheimer y de Adorno. (Honneth, 2009b: 25) Suscribe la reconstrucción habermasiana de la racionalidad comunicativa, a la que ve como un soporte del reconocimiento recíproco, alimentada, como lo está, en el mundo de la vida. Acuerda con Habermas en que es en el mundo de la vida en donde las relaciones de reconocimiento se nutren de exigencias morales, y no prioritariamente en las relaciones sistémicas, a las que, de todas maneras, estamos integrados. Sin embargo, echa de menos el que Habermas no aprecie la medida en la cual el plexo social e institucional de una sociedad está invadido de conflictos, luchas y negociaciones constantes entre grupos y actores sociales. (Honneth, 2009b: 444) En Honneth se encuentra, efectivamente, una sensibilidad especial para descubrir en los procesos históricos y sociales, manifestaciones de una siempre inacabada lucha por el reconocimiento. En este sentido, la teoría de Honneth permitiría descubrir en la historia humana, atisbos y preanuncios de prácticas y discursos francamente orientados al reconocimiento del otro.

Honneth no es el único en reivindicar la potencia moral y práctica de la categoría de *reconocimiento*; también lo hace Taylor, en el contexto del problema del multiculturalismo y como soporte de una política en favor de las minorías étnicas y culturales. Las referencias de Taylor, sin embargo, son Rousseau y Herder y sus argumentos apuntan a los procesos de subjetivación que se habrían producido en la modernidad, desembocando en el ideal de la autenticidad. (Taylor, 1996, 1994, 1992)

Ambas perspectivas resultan sintomáticas en el contexto de la disputa por el multiculturalismo, que es claro, tiene variantes políticas, jurídicas y por cierto, filosóficas. Y que ha conocido antecedentes; cuando se indaga la historia, efectivamente, pueden encontrarse, casi de manera impensada, situaciones en las que sorprende la certeza, la fuerza de convicción y la transparencia con las que se reconocen los derechos y la dignidad de pueblos marginados. Tal el caso de Bartolomé de Las Casas, que bien podría respaldar la intuición hegeliana, traducida contemporáneamente por Honneth, acerca de la potencia de la dimensión moral como categoría decisiva para la comprensión de los procesos históricos.

Quisiera acceder al tema introducido por medio de la reconstrucción de la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en la que se encuentran ya, de una manera llamativamente identificable, los motivos y razones centrales que habrían de argüirse respecto al problema de la dignidad de los pueblos latinoamericanos. Antes, voy a hacer algunas aclaraciones procedimentales y metodológicas para delimitar los alcances de este texto.

## 2.

En primer lugar, mi preocupación no es historiográfica, si por tal se entiende una descripción o explicación del hecho histórico apelando a lo que se denomina evidencia empírica; es claro que no puedo ignorar este aspecto, pero no es el enfoque que privilegio. Tampoco encaro el problema desde la perspectiva de la historia de las ideas, una denominación extremadamente compleja, de la que, en todo caso, excluyo aquella que trabaja con la suposición de que las ideas están en la cabeza de los sujetos, o para decirlo de otra manera, que se maneja con la representación del conocimiento como un proceso que ocurre en la conciencia, y no en las prácticas sociales y en el lenguaje.

Es cierto, suministraré alguna información básica para recordar el contexto de la polémica y para tipificar el género literario de la misma. A este propósito, se trata de una disputa en la que se da un entrecruzamiento de aspectos teológicos, filosóficos, jurídicos y políticos; en donde hay sobreentendidos, malos entendidos o comprensiones diferentes, en principio, pareciera que inconmensurables. Y en donde, con frecuencia, surge la perplejidad, sobre todo, cuando se intenta comprender cada una de las posiciones en pugna desde dentro, procurando aislar las razones de fondo que las asisten, y en las que se juegan ideas de verdad, de bien moral y de progreso a las que se asigna un valor universal.

Si tuviera que adelantar características del recurso metodológico al que echaré mano, diría que éstas provienen de una articulación de lo que hoy la literatura al uso entiende por método constructivo, reconstructivo y genealógico. (Honneth, 2009c: 56s.) Según lo dice Honneth, esta opción supone una idea de racionalidad que establezca una conexión sistemática entre racionalidad social y validez moral. Se revisará reconstructivamente si este potencial de racionalidad determina la realidad social en forma de ideales morales, respecto a los cuales, a su vez, se hará la salvedad genealógica de

que es posible que su significado original se haya desplazado hasta hacerse irreconocible.

### 3.

Entre 1553 y 1559, después de su polémica con Sepúlveda y mientras se hospedaba en el Convento de San Gregorio, en Valladolid, Bartolomé de Las Casas escribió su *Historia de las Indias*, una obra impresionante para la época, compuesta de tres libros, más de cuatrocientos capítulos y unas dos mil páginas. (Bartolomé de las Casas, 1957)<sup>16</sup> Se inicia con un relato sobre Colón, el descubrimiento, la conquista y la colonización de las islas y de la región caribeña. Tiene un marcado tono autobiográfico, aunque disfrazado por estilos literarios orientados a hacerlo aparecer como impersonal, apoyado en descripciones detalladas y en general, exactas y creíbles.

Se complementa con su *Apologética historia*, un texto de unos doscientos sesenta capítulos francamente polémicos, destinados a refutar las falsas representaciones acerca de los nativos del Nuevo Mundo y a mostrar que eran seres dotados de “sotiles ingenios y muy buenos entendimientos”, capacidades que en nada disminuían el clima cálido y las regiones templadas. Por el contrario, estas circunstancias habrían favorecido la aparición de hombres bellos e inteligentes y hasta superiores a los más brillantes de Europa, como se puede apreciar en sus monumentos, en los conocimientos adquiridos en astronomía, en la organización social que habían alcanzado y en la complejidad de sus expresiones religiosas. No se trataba, pues, de sociedades bárbaras y mucho menos, de sociedades *barbarísimas*, como pretendían presentarlos sus enemigos, ni de *hombrecillos* u *homúnculos*, como los había llamado Sepúlveda, (Bartolomé de las Casas, 1958; 1957) expresión a la que hace alusión la respuesta de Las Casas que sirve como título de este trabajo: “Todas las gentes del mundo son hombres”.

Hay una cita (una de las tantas) de Bartolomé de Las Casas en las que hace un reconocimiento explícito, desde el amor cristiano, de la dignidad de los aborígenes, y al mismo tiempo, pone al descubierto las políticas racistas basadas en el etnocentrismo europeo: “Parece no haber naciones en el mundo, por rudas e incultas, silvestres y bárbaras, groseras, fieras o bravas y cuasi brutales que sean, que no puedan ser persuadidas... por amor y mansedumbre, suavidad y alegría” (Cit. por Lavallé, 2009: 215). De paso aprovecha para

<sup>16</sup> La bibliografía sobre Bartolomé de Las Casas es voluminosa. (Lavallé, 2009: 9ss.)

recordarles a los españoles que los propios antepasados habían manifestado peor barbarie y depravación que los indígenas americanos.

#### 4.

La polémica entre de Las Casas y Sepúlveda se enmarca en la atmósfera enrarecida de la leyenda negra, con una sobrecarga de ideología y de pasiones; también, en el descubrimiento tardío de documentos claves, entre los que se destaca el del humanista Hernán Pérez de Oliva (1494?-1531) cuya obra *Historia de la invención de las Indias*, de principios del siglo XVI, permaneció inédita hasta 1965; en el contexto de las disputas escolásticas, con distinciones sutiles, pero que a veces enmarañan las posiciones en pugna; en las lecturas cargadas de anacronismos, en las que se aplican categorías y conceptos que nos resultan familiares en la actualidad, a autores que vivieron 500 años antes que nosotros. Con estas advertencias, voy a reconstruir sintéticamente los argumentos centrales de ambos contendores, que tocan temas comunes a lo que hoy se entiende como eurocentrismo.

En principio, la polémica está centrada en la legitimidad de la guerra y el dominio de la corona española de los pueblos aborígenes de América, en nombre de una presunta superioridad cultural. La disputa se desarrolló en Valladolid, en 1550, con el auspicio de la monarquía, conformándose una situación inédita, en la que los detentores del poder convocan a una discusión acerca del modo de ejercerlo. Se constituye, así, en uno de los episodios más extraños y sorprendentes en la historia de la política, en la que un imperio, por primera vez, organiza oficialmente una investigación sobre la justicia de los métodos empleados para ampliar sus dominios. (Lewis, 1946: 185-201; 1968)

En 1530, Sepúlveda había escrito su primer *Demócrates*, un texto que llevaba por subtítulo *Sobre la compatibilidad del arte de la guerra y la religión cristiana*, problemática que vuelve a ocuparlo en la segunda versión del *Demócrates*, en 1540. (Ginés de Sepúlveda, (1995-2005) Refiriéndose específicamente al tema de la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas de América, Sepúlveda invoca cuatro causas: 1) la inferioridad natural de los indígenas; 2) el deber de extirpar los cultos satánicos, y particularmente los sacrificios humanos; 3) el deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios; 4) el deber de propagar el Evangelio.

Las causas primera y tercera serían de derecho natural, y tendrían su fundamento en una razón común de orden antropológico. La segunda y la cuarta serían de orden religioso y fundarían su legitimidad en el derecho divino. La justificación antropológica de la guerra, a su vez, le viene a Sepúlveda de la afirmación de la inferioridad cultural de los indígenas, cosa que se considera como una verdad científica, rigurosamente racional. He aquí su argumentación: al ser por naturaleza siervos, los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos, cuando, no obstante, esta dominación les sería muy ventajosa, habiéndose establecido que, por derecho natural, es justo que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el instinto a la razón, las bestias al hombre, la esposa al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para el bien universal de todas las cosas.

A su vez, el texto propiamente dicho de la *Apología* de Las Casas se divide en cinco partes. La primera es una respuesta al primer argumento de Sepúlveda sobre la barbarie de los indios; la segunda es una respuesta al argumento sobre la idolatría y los sacrificios humanos; en la tercera, contesta al argumento sobre la liberación de los inocentes de una injusta opresión, es decir, el sacrificio de víctimas humanas y la antropofagia; la cuarta es una respuesta al argumento justificando la guerra contra los indios porque facilita la predicación cristiana; la quinta es una respuesta a los argumentos de autoridad aducidos por Sepúlveda. La *Apología* de Las Casas termina con una imprecación contra el adversario y con un llamamiento en pro de una evangelización pacífica de los indios.<sup>17</sup>

El tratamiento de cada una de las respuestas de Las Casas insumiría un espacio desmesurado para las limitaciones de este texto. Voy a concentrarme, en función de lo ya dicho, en solo una parte de una de la respuesta, a saber, en un argumento fuerte (en aquel momento, especialmente) que sostenía Sepúlveda: el de la superioridad cultural de los españoles y el de la justificación de la guerra para liberar a los indios de su presunta condición de barbarie.

La pregunta interesante e interesada que Las Casas traslada a su contrincante ideológico, es ésta: ¿Acaso considera justa la guerra de los romanos contra los españoles para librarlos de la barbarie? O a su vez: ¿Acaso los españoles hacían una guerra injusta al defenderse tan valientemente contra los romanos? Es precisamente esta

---

<sup>17</sup> La controversia está expuesta por el mismo (Bartolomé de Las Casas, *Opúsculos*, 293-348).

argumentación *a contrario* (que empieza por implicar a los propios mitos, a las propias tradiciones, a las propias leyendas heroicas) la que, en asuntos de choque cultural, puede hacer pensar más allá de los prejuicios establecidos por las culturas y tradiciones de las que uno mismo forma parte, más allá de la superioridad cultural afirmada y de la inferioridad cultural atribuida al otro, inferioridad que siempre se da por supuesta.

Tan interesante como este desplazamiento progresivo, o aún más interesante desde el punto de vista de la filosofía moral y política, es, para la época en que se expresa, la perspectiva lascasiana según la cual, aunque hubiera que admitir la inferioridad de un pueblo en ingenio e industria, no por ello está aquel pueblo obligado a someterse a otro más civilizado que él y a adoptar su modo de vida, de tal manera que, si lo rehusara, hubiera que someterle a esclavitud por la fuerza de las armas, que es lo que en realidad estaba ocurriendo por aquella época en América. Si se justificara el argumento de la superioridad cultural como causa de dominación, cada persona que se creyera superior a otra, encontraría motivos para dominarla, reflexiona de Las Casas.

Entre los razonamientos elaborados por Las Casas para probar la ilegalidad de castigar a los indios por sus prácticas idolátricas, vale la pena mencionar el siguiente, relacionado con la ignorancia de los afectados respecto de la religión católica. Como los llamados "bárbaros" tienen sus propios sacerdotes y teólogos, profetas y adivinos, y éstos les enseñan cosas distintas o contrarias a la fe cristiana; y como tienen, además, reyes, señores y magistrados que les ordenan que se enseñen aquellos cultos idolátricos, es natural y lógico que los indios, al actuar, confíen en la autoridad pública. Y el error del pueblo, argumenta Las Casas, si es confirmado por la autoridad del príncipe, hace derecho y sirve de excusa.

¿Es justa la guerra contra los indios para salvar a los inocentes de ser inmolados en sacrificios? La contestación a esa pregunta constituye la parte central y la más larga de la *Apología* de Las Casas. También es la parte más delicada de argumentar, puesto que existía un consenso muy amplio en la península ibérica y en toda Europa contra el canibalismo y el sacrificio ritual de niños inocentes. Se entra así en la contestación lascasiana del tercer argumento de Sepúlveda.

Las Casas admite la justeza de la intervención de la iglesia para salvar víctimas inocentes, pero en seguida añade condiciones. Primero, que se haga de tal manera que no se cause un mal mayor

que el que se quiere evitar. Segundo, que se sepa distinguir las circunstancias, para que no se siga de la intervención un escándalo, lo que equivale a decir que hace falta “muy prudente deliberación” para acudir a las armas en unos casos, o para “disimular” el mal hecho a las personas inocentes en otros. En el desarrollo de su argumentación, Las Casas concreta y amplía la casuística en lo que respecta al supuesto del sacrificio de niños inocentes por motivos rituales y religiosos, práctica, como se sabe, habitual entre los aztecas o mexicas. Pero su línea general de razonamiento es que hay que abstenerse, *también en esos casos*, de hacer la guerra a los indios y buscar soluciones alternativas para convencerlos de que abandonen aquellas prácticas crueles.

Seguramente se alcanza en estas páginas uno de los puntos más sugestivos, por su libertad ya enteramente moderna, del pensamiento de Las Casas. En una discusión, a la que no es ajena la referencia a las autoridades, Las Casas va distanciándose, en la práctica, de todas ellas: de las Antiguas Escrituras, porque son antiguas, porque la intolerancia militarista de algunos de sus pasos es inmantenible en los nuevos tiempos; de los hombres que parecen querer obrar como Dios, creyéndose justos, porque no son Dios; de los argumentos de los padres de la iglesia, porque a veces no se corresponden con un asunto que no era el suyo, que es por completo nuevo; de los argumentos de los teólogos, porque no siempre están en consonancia con el mensaje principal, ecuménico, igualitario, favorable a los débiles, de la doctrina de Cristo; de los textos de los juriconsultos, porque hay que valorarlos y someterlos a claras distinciones para comprenderlos bien. En definitiva, una exposición impresionante acerca de lo que hoy denominaríamos la historicidad constitutiva del conocimiento y la necesidad de buscar en otro nivel, el argumentativo, sus instancias de legitimación.

Paso a paso, en su polémica con Sepúlveda, Las Casas va acumulando razones en favor de los indios y ampliando la propia comprensión de sus costumbres y de sus hábitos. Al final, en la parte que todavía resulta la más impresionante de la *Apología* de 1550-1551, se da la primera *conformación moderna de la conciencia del pluralismo cultural*. Lo que en ella fructifica ya no es sólo la defensa de la inocencia de los indios, ni sólo la exigencia de tiempo para que puedan ser cambiados, pacíficamente, los hábitos de aquellas gentes, ni tampoco sólo la vida ejemplar, alternativa, distinta, de los predicadores de la propia tribu, de los europeos; es algo más que esto: es la posibilidad de comprensión de lo más difícil de entender,

de aquellas prácticas que nunca adoptaría uno como propias. En este sentido Las Casas ha escrito que los *indios tienen razones naturales probables para la antropofagia y para hacer sacrificios humanos*, y que inmolar hombres inocentes para la salvación de toda la república no se opone a la razón natural, como si se tratase de algo abominable, inmediatamente contrario al dictamen de la naturaleza, pues el hacerlo, siendo un error humano, puede tener su origen en una razón natural probable.

Por “error probable” entiende Las Casas, citando a Aristóteles, aquel [error] que es aprobado por todos los hombres, o por la mayor parte de los sabios o de aquellos cuya sabiduría es más estimada. Los principios de conducta o comportamiento así aprobados han de ser considerados “moralmente ciertos”. Este es el caso de la opinión que los indios tienen sobre sus dioses y sobre los sacrificios que han de ofrecérseles. Por eso, en la medida en que tales prácticas estén sancionadas por sus leyes y no sean ocultas sino públicas, hay que aceptar que se trata de un error “probable”; y de un error probable que la otra cultura, en este caso la de los españoles colonizadores, puede llegar a comprender también por razones históricas, puesto que ella misma sabe de sacrificios semejantes. Las Casas cita a este respecto el ejemplo del sacrificio de Isaac por Abraham, así como otros textos del Antiguo Testamento.

## 6.

He reconstruido solo un fragmento de una controversia sobre la que existe una bibliografía importante; el riesgo claro es el de un reduccionismo indebido. La conciencia del riesgo no lo elimina, pero al menos advierte sobre su existencia. En realidad, el propósito que tuve fue aislar y extraer el núcleo de un problema teórico, con componentes filosóficos, religiosos, políticos y culturales, que se da en un acontecimiento histórico y que preludia un futuro conflictivo, inicialmente entre el imperio español y los pueblos aborígenes, y con posterioridad, entre América latina y los países desarrollados. En este marco hay rasgos notables en el acontecimiento; voy a comentar solo un par de ellos.

En primer lugar, en la disputa se adivina la irrupción de un nuevo tiempo histórico, el de modernidad, que conlleva una reformulación del problema de la legitimidad del poder, central en el ámbito de la filosofía política. Y este nuevo tiempo histórico eclosiona en un espacio peculiar, el imperio español, en el que el maridaje entre

religión y política aparecía como inextricable. El planteo de Las Casas infiltra una dosis inicial de relativismo en la sólida creencia acerca de que el poder del Emperador venía de Dios. Toda guerra orientada a dominar culturalmente a pueblos indefensos, es indebida, más si se hace para predicar el evangelio, sostiene Las Casas.

El reconocimiento de los derechos a los aborígenes, también en materia religiosa, significa, por otro lado, una limitación a la misma Iglesia, que es la que, en última instancia, autoriza la empresa colonizadora. El carácter innovador de las tesis de Las Casas es más notable, si se tiene en cuenta que el derecho romano y el derecho medieval autorizaban guerras de dominio y ocupación. Aunque también hay que remarcar que la posición de Las Casas se asentaba en un grupo de activistas y pensadores políticos realmente notable para la época, con nombres como Montesinos, Vitoria, Soto y Cano. Tímidamente, emerge una reformulación del derecho natural en el derecho de gentes o derecho público, tomando forma lentamente una intuición que hace ver el carácter de invención de lo político, su distinción con la naturaleza, y la idea de que se asienta en decisiones que pertenecen al ámbito de una racionalidad práctica, en donde juegan los valores y la cultura. No hay que olvidar, a pesar de algunos amagos de distanciamiento de la metafísica, el enraizamiento de Las Casas con la filosofía política de Aristóteles.

El segundo rasgo está dado por la impresionante contemporaneidad de la controversia de Las Casas-Sepúlveda, que pone al descubierto, con una notable nitidez, la dimensión moral de los conflictos, adelantándose a una problemática que hoy aparece muy trabajada, radicada, entre otras manifestaciones, en los derechos lesionados de las minorías étnicas, religiosas o sexuales. Mi apuesta es que la situación recogida en la controversia Las Casas-Sepúlveda, que habla de la conciencia de un contrato social moral lesionado, puede servir como apoyatura histórica a la teoría del reconocimiento formulada por Honneth. Sin violentar la situación, se podría encontrar una traducción, al menos, del primer estadio de reconocimiento, el del amor, que aparece claramente en aquella expresión de Bartolomé en la que manda de paseo de Aristóteles y recuerda el mandato evangélico de amor al prójimo. Y un atisbo del segundo, por el cual luchó denodadamente; el jurídico, pareciera que dejando el último, el reconocimiento moral, para las generaciones posteriores.

La imputación que se le suele hacer a Las Casas, en el sentido de haber luchado por el reconocimiento de los indios pero de haber ignorado el de los esclavos negros, no tiene asidero, al menos, si se

le da el carácter de una acusación moral y de una contradicción performativa. Si bien es correcto que apoyó la iniciativa de unos colonos españoles que planeaban importar a “unos doce esclavos negros” a la isla, a cambio de liberar a los esclavos indios, unos años después Las Casas escribió con su puño y letra: “Yo no estaba consciente de la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos [a los negros]”. Progresivamente fue reconociendo que “la misma razón es de [los esclavos africanos] que de los indios y admite su error: “Un poco después me hallé arrepentido, juzgándome culpado por inadvertente. Me di cuenta que la esclavitud de los negros fuera tan injusta como la esclavitud de los indios...y no estaba seguro si la ignorancia que en esto tuve y la buena voluntad me excusase delante del juicio divino” (Bartolomé de Las Casas, 1957b: 102, 129). En realidad, este comportamiento (la capacidad de reconocer su error), lo enaltece y realza su mérito.

Hay otros problemas que quedan planteados y que invitan a la discusión. Por ejemplo, la noción de progreso, que viene alineada con una filosofía de la historia coimplicada en la idea de modernidad, y presente en el relato que cuenta la confrontación entre Bartolomé y Sepúlveda. Quizá ésta sea una discusión de fondo, históricamente situada en América latina, a saber, si es posible una articulación entre racionalidad social y validez moral, o en otras palabras, si es posible un desarrollo social en el que se articulen los logros de un modo racional de vida, con un pacto social y moral, que implique el reconocimiento efectivo de la identidad y de los derechos de todos los integrantes de la comunidad.

## Referencias

- Bartolomé de Las Casas (1957a), *Historia de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo, México: FCE
- Bartolomé de Las Casas (1957b), *Historia de las Indias*, edición de Juan Pérez de Tudela, Madrid: BAE
- Bartolomé de Las Casas (1958), *Apologética historia sumaria*, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid: BAE
- Bartolomé de Las Casas (s/f), *Opúsculos, cartas y memoriales. Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, edición Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid: Atlas, Bae
- Braun, H., M. Riedel (eds.) (s/f), *Natur und Geschichte. Kart Löwith zum 70 Geburtstag*, Stuttgart (También publicado en J. Habermas, 1986)

- Ginés de Sepúlveda, J. (1995-2005), *Obras completas*, Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 11 vols.
- Habermas, J. (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1986), *Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena, en Ciencia y Técnica como Ideología*, Madrid: Tecnos
- Habermas, J. (2002), *Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás*, en *Verdad y Justificación*, 181, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz
- Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica
- Honneth, A. (2009a), *Crítica del agravio moral*, México: FCE
- Honneth, A. (2009b), *Crítica al poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: Mínimo tránsito
- Honneth, A. (2009c), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz
- Lavallé, B. (2009), *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*, Barcelona: Ariel
- Lewis, H. (1946), *La libertad de palabra en Hispanoamérica durante el siglo XVI*, en *Cuadernos americanos*, V
- Lewis, H. (1968), *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas: UCV
- Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press (*Multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México: FCE, 1993).
- Taylor, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós
- Taylor, Ch. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós

#### Resumen

En el texto se intenta la reconstrucción de la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en la que se encontraría ya, de una manera llamativamente identificable, los motivos y razones centrales que habrían de argüirse respecto al problema de la dignidad de los pueblos latinoamericanos. La polémica pone al descubierto, con una notable nitidez, la dimensión moral de los conflictos, adelantándose a una problemática que hoy aparece con fuerza, radicada, entre otras manifestaciones, en los derechos lesionados de las minorías étnicas, religiosas o sexuales. Mi apuesta es que la situación recogida en la controversia Las Casas-Sepúlveda, que habla de la conciencia de un contrato social moral lesionado, puede servir como apoyatura histórica a la teoría del reconocimiento formulada por Honneth.

Palabras clave: Barolomé de las Casas, Sepúlveda, dignidad de los pueblos latinoamericanos, reconocimiento

#### Zusammenfassung

Der Text rekonstruiert die Diskussion zwischen Bartolomé de las Casas und Ginés de Sepúlveda, in der man angeblich die Motive und zentralen Gründe bereits leicht identifizieren kann, die hinsichtlich des Problems der Würde der lateinamerikanischen Völker vorgebracht werden müssen. Die Polemik enthüllt die moralische Dimension der Konflikte und umreißt eine Problematik, die in der Gegenwart in den verletzten Rechten der ethnischen, religiösen oder sexuellen Minderheiten mit Macht wieder neu erscheinen. Ich gehe davon aus, dass die Situation, die sich in der in der Kontroverse Las Casas-Sepúlveda widerspiegelt und dem Bewusstseins eines verletzten moralischen Gesellschaftsvertrags Ausdruck gibt, als geschichtliches Beispiel der Theorie der Anerkennung in Sinne Honneths dienen kann.

Stichwörter: Bartolomé de Las Casas, Sepúlveda, Würde der lateinamerikanischen Völker, Anerkennung

#### Abstract

The article aims at re-constructing the debate between Bartolomé de Las Casas and Ginés de Sepúlveda since the motives and main reasons about the dignity of Latinamerican peoples would be clearly identifiable in this dispute. The discussion clearly uncovers the moral dimension of conflicts and puts forward the problems that strongly emerge nowadays which, among other manifestations, are deeply rooted in the damaged rights of ethnic, sexual or religious minorities. My objective lies in the fact that the Las Casas-Sepúlveda controversial argument about the consciousness of a damaged moral social contract, may be of help as a historical background for Hunneth's theory of recognition.

Keywords: Palabras clave: Barolomé de las Casas, Sepúlveda, dignity of latinamerican peoples, recognition



**IGUALDAD DE LAS RAZAS  
E INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA EN UN  
DISCURSO DEL HAITIANO JOSEPH-ANTÉNOR FIRMIN**

**Adriana Arpini**

**Introducción**

Las ideas entreveradas con el desarrollo de los acontecimientos que tuvieron lugar en el Caribe durante el siglo XIX presentan características singulares. Desde un punto de vista político-cultural, la extensión del siglo XIX no coincide con sus límites cronológicos. Se inicia con las primeras manifestaciones de la Ilustración, anteriores al 1800, que incidieron en el proceso independentista haitiano, y se prolonga hasta la finalización del dominio español en la región, en 1898. La reflexión filosófica, estrechamente vinculada al acontecer cotidiano, forma parte de un programa vasto de transformación de los hombres y de la sociedad en sentido emancipatorio, apelando para ello a diversas formas de escritura, especialmente al ensayo. A través de la producción ensayística de autores como Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, Federico y Francisco Henríquez y Carbajal, Joseph-Anténor Firmin, entre otros, es posible acceder a los temas más significativos del siglo XIX en el Caribe, tales como: la preocupación puesta en la búsqueda de la identidad socio-cultural, los esfuerzos por lograr la constitución y/o consolidación de los Estados nacionales mediante la instauración de prácticas republicanas, la temprana conciencia de los peligros del expansionismo estadounidense y la propuesta de un ideal utópico expresado como programa de integración antillana y continental.

Gérard Pierre-Charles sostiene que la secular balcanización del Caribe no ha favorecido el conocimiento mutuo entre los pueblos de

la región. Sin embargo los hombres que vivieron, lucharon y crearon en esa parte del continente hicieron, durante el siglo XIX, “aportaciones connotadas sin las cuales la historia del Continente no sería lo que es ... Basta recordar que en estas tierras, tan alejadas de Dios, empezaron a darse fenómenos significativos para la historia de América como fueron la conquista, la colonización, la encomienda, el racismo, la esclavitud, el dominio imperialista, la ocupación de los marines, y otros como la independencia, la república y el socialismo”. (Pierre-Charles, 1985: 7 - 8).

Por nuestra parte deseamos contribuir, desde la perspectiva de la Historia de las Ideas, al conocimiento del complejo entramado del pensamiento filosófico en la región. Abordamos en esta oportunidad un texto del haitiano Joseph-Anténor Firmin a través del cual es posible apreciar críticamente una parte importante de nuestro legado, tanto material como simbólico, en relación con asuntos de importancia vital como son el sentido histórico –para nuestro subcontinente y para el mundo– de la revolución haitiana, es decir, de las acciones llevadas adelante por un grupo de hombres de piel negra transportados como esclavos a las islas del Caribe. Estos hechos llevan a Firmin a discutir con las ideas imperantes en su época acerca de la diversidad de las razas, sostenida principalmente por el Conde de Gobineau. Al hacerlo desarrolla una concepción filosófica acerca de la igualdad de las razas, una visión política continental en consonancia con otros pensadores del Caribe, como José Martí, y una original interpretación de la historia a partir de los “pequeños hechos”.

### **Esclavitud: Metáfora y realidad**

“Y supo el joven con horror que esos esclavos, convictos de un intento de fuga y cimarronada, habían sido condenados por la Corte de Justicia de Surinam a la amputación de la pierna izquierda. Y como la sentencia debía ejecutarse limpiamente, de modo científico, sin usarse de procedimientos arcaicos, propios de épocas bárbaras, que provocaban excesivo sufrimiento o ponían en peligro la vida del culpable, los nueve esclavos eran traídos al mejor cirujano de Paramaribo para que procediera, sierra en mano, a lo dispuesto por el Tribunal. «También se amputaban brazos –dijo el doctor Greuber– cuando el esclavo ha levantado la mano sobre su amo.» Y volviéndose el cirujano sobre los que esperaban: «¡Que pase el primero!»” (Carpentier, 1979: 234-235).

En el *Contrato Social*, escrito en 1762, Rousseau afirma “El hombre nace libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado”. La sentencia pone en evidencia un hecho que se acentuaría con el desarrollo de la modernidad y la consolidación del capitalismo. No obstante, una parte de la realidad quedaba velada: en ese mismo

momento, en ciertas partes del mundo -como en Saint Domingue- ciertos hombres -mayoritariamente de piel negra- eran considerados como mercancías desde el vientre materno, esclavos de nacimiento. En efecto, el color de la piel constituyó en el Caribe, en el siglo XIX una frontera mucho más impenetrable que aquellas que separaban a las potencias coloniales que por entonces se disputaban la posesión de las islas. Para Rousseau, como para otros ilustrados, la igualdad de los hombres es sostenida como un principio, mientras que el origen de todas las desigualdades se encuentra en la propiedad privada. Sin embargo ese principio no considera a los hombres africanos reales llevados a las colonias como esclavos, ni cuestiona los beneficios económicos que la esclavitud aportaba a Francia, ni menciona la vigencia de *Le Code Noir*, redactado en 1685, firmado por Luis XIV, que se aplicó a los esclavos negros en las colonias hasta 1848. (Salas-Molins, 1987). Dicho código, no sólo legalizaba la esclavitud, el tratamiento de seres humanos como propiedad mudable (como bienes muebles), sino la marcación, la tortura, la mutilación física y el asesinato de esclavos por intentar rebelarse contra su status inhumano.

En un reciente y perspicaz libro donde se pone en relación la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel con los acontecimientos que se sucedieron en Haití a principios del siglo XIX, Susan Buck-Morss<sup>1</sup> sostiene que: “En el siglo XVIII, la esclavitud se había convertido en la metáfora principal de la filosofía política de Occidente para connotar todo lo negativo de las relaciones de poder. La libertad, su antítesis conceptual, era para los pensadores del Iluminismo el más alto y universal de los valores políticos. Sin embargo esta metáfora política comenzó a arraigarse en una época en que la práctica económica de la esclavitud –la sistemática y altamente sofisticada esclavitud capitalista de pueblos *no* europeos como fuerza de trabajo en las colonias– se iba incrementando cuantitativamente e intensificando cualitativamente, hasta el punto que a mediados del siglo todo el sistema económico de Occidente estaba basado en ella, facilitando paradójicamente la difusión global de los ideales iluministas con los que se hallaba en franca oposición”. (Buck-Morss, 2005: 9-10).

---

<sup>1</sup> Susan Buck-Morss sugiere que la famosa teoría hegeliana de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo está vinculada al conocimiento que Hegel tenía, a través de la lectura de periódicos, especialmente del *Minerva*, de los acontecimientos que se sucedían a principios del siglo XIX en la colonia más rica de su tiempo, Haití, donde esclavos reales se rebelaban exitosamente contra amos reales, tomando en sus propias manos su liberación. (Buck-Morss, 2005)

A finales del siglo XVIII, la colonia francesa de Saint-Domingue –el tercio occidental de La Española– era la colonia más productiva de las Antillas. La base de su economía era el azúcar y llegó a convertirse, a partir de 1783, en la principal productora de azúcar del mundo. Para cubrir la necesidad de mano de obra, los dueños de las plantaciones incorporaban un promedio de 30.000 esclavos africanos anuales en los años que precedieron a la Revolución Francesa. “Toda la historia futura del Caribe quedó marcada por esta ignominiosa práctica de explotación del hombre por el hombre... las explosiones anticolonialistas que empezaron a producirse desde el siglo XVIII bajo la forma de insurrecciones, movimientos mesiánicos y cimarronaje de larga tradición, tuvieron desde siempre un doble carácter de confrontación racial (negros contra blancos) y de enfrentamiento económico (esclavos contra amos). La gran Revolución haitiana (1791-1804), que estalló en la más próspera colonia azucarera antillana, además de dar lugar a la primera república en América Latina, representó la culminación de esta resistencia contra la esclavitud racial y colonial”. (Pierre-Charles, 1985: 13)

El aprovisionamiento de esclavos estuvo, al principio a cargo de las compañías monopolistas creadas por el gobierno francés en la segunda mitad del siglo XVII; pero luego pasó a manos de los comerciantes radicados en los más importantes puertos de Francia. Las relaciones entre los comerciantes y financistas franceses con los plantadores de Saint-Domingue nunca fueron del todo buenas, de modo que en vísperas de la Revolución existía un clima de desafección de los grandes plantadores blancos –los *grands blancs*– respecto del sistema colonial francés. Pero nada se objetaba respecto del sistema esclavista de la plantación. Otro sector de la población, los *affranchis*, gente de color libre, muchos de ellos propietarios de tierras y de esclavos, eran todavía menos afectos al sistema colonial francés, padecían los celos de los *petit blancs*, que no podían tolerar que los descendientes de esclavos alcanzaran una posición económica y social preeminente. Un conjunto de leyes discriminatorias se dictaron para detener su ascenso social. El resultado fue una larga serie de enemistades entre los dos grupos. Por otra parte, los mulatos que vivían en París, con el propósito de defender sus derechos y ser reconocidos como ciudadanos, organizaron la *Société des Amis des Noirs*, que alcanzó prestigio entre los grupos burgueses más liberales de Francia. Sin embargo estos vacilaron mucho antes de hacer cualquier concesión a los *affranchis*, pues ello podría desencadenar un proceso de abolición de

casi medio millón de esclavos negros (entre el 85 y el 90% de la población), lo que significaría la ruina de la colonia y de la burguesía comercial e industrial francesa, cuyo poder derivaba de la dominación colonial. (Moya Pons, 1991: 124-153)

Un miembro de la *Société*, Vincent Ogé, desembarcó en Saint-Domingue en 1790 y junto con su hermano y otro mulato llamado Jean-Baptiste Chavanes, organizaron un movimiento armado. Si bien la revuelta fue reprimida y Ogé y Chavanes fueron capturados y ahorcados por las autoridades francesas, la efervescencia revolucionaria se instaló en la isla. Los *grands blancs* buscaban la autonomía, los mulatos buscaban la igualdad con los blancos y, aunque ninguno de estos grupos lo mencionaba, los esclavos negros comenzaban a tomar conciencia de su condición y de la posibilidad de escapar de ella como lo había preconizado el legendario rebelde François Macandal en 1758. En agosto de 1791 estalló una revuelta en las plantaciones del norte de Saint-Domingue, que no se detendría en los años siguientes.

### **Efervescencia revolucionaria y abolición de la esclavitud en Saint Domingue**

“—Y bajando la voz—: «Todo lo que hizo la Revolución Francesa en América fue legalizar la Gran Cimarronada que no cesa desde el siglo XVI. Los negros no los esperaron a ustedes para proclamarse libres un número incalculable de veces.» Y con un conocimiento de crónicas americanas, insólito para un francés (pero recordó Esteban, al punto, que era suizo), el cultivador se dio a hacer un recuento de las sublevaciones negras que, con tremebunda continuidad, se habían sucedido en el Continente... Con un trueno de tambores habíase abierto el ciclo en Venezuela, cuando el negro Miguel, alzándose con los mineros de Buría, fundara un reino en tierras tan blancas y deslumbradoras que parecía de cristal molido ...” (Carpentier, 1979: 224-225).

La paradoja en torno a la esclavitud se hizo patente cuando se hubo de enfrentar la contradicción entre el desarrollo de la revolución en Francia y fuera de ella, en las colonias francesas. No fueron las ideas de la revolución las que impulsaron la abolición de la esclavitud, sino los propios esclavos de Saint Domingue, que tomaron en sus manos la lucha por la libertad, mediante revueltas violentas, aunque organizadas. (Buck-Morss, 2005: 34).

En efecto, las revueltas de esclavos ocurrían en Saint Domingue con gran regularidad (1697, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782, 1787). En 1791 tuvo lugar una conspiración masiva de esclavos liderada por Boukman, un sacerdote Vudú que reunió a los hombres de diversas culturas africanas y exhortó a dejar de lado el dios de los

blancos, que tantas penas causaba, y escuchar la voz de la libertad que hablaba en el corazón de cada uno. Unos años después, en 1794, el ejército negro forzó a la República Francesa a reconocer el *fair accompli* de la abolición de la esclavitud (declarada por los comisionados franceses Sonthonax y Polverel, en agosto de 1793, actuando por cuenta propia, sin órdenes de París) y a universalizar la abolición en todas las colonias francesas. (Buck-Morss, 2005: Notas 38 y 39)

Desde 1794 hasta 1800, como hombres libres, los ex-esclavos lucharon contra la invasión británica, en la que muchos blancos y mulatos de Saint Domingue habían puesto las esperanzas. Bajo la dirección de Toussaint-Louverture,<sup>2</sup> el ejército negro derrotó a los ingleses y fortaleció el movimiento abolicionista dentro de Inglaterra, situación que se definiría en 1807 con la supresión británica del tráfico de esclavos. En 1801, como gobernador de Saint Domingue, Toussaint redactó una Constitución que se adelantó a las de su época, no tanto por sus premisas democráticas cuanto por la inclusión de la raza en la definición de ciudadanía. Pero, en 1802, Napoleón restableció la esclavitud y el *Code Noir*, arrestó y deportó a Toussaint a Francia donde murió en prisión en 1803.

A pesar de esto, el proceso revolucionario no se detuvo. Los campesinos libres de las montañas inician la nueva etapa de la liberación del dominio francés mediante una guerra de guerrillas. Jean Jacques Dessalines (1758-1806), Henry Christophe (1767-1820) y Alexandre Pétion (1770-1818) continúan la lucha y en noviembre de 1803 los franceses capitularon. El 1 de enero de 1804 Dessalines proclama la independencia y la ex colonia es llamada con el nombre amerindio Haití. Francia perdió su colonia más rica. Los propietarios de esclavos de Estados Unidos, en Caribe, América española y Brasil se sintieron mucho menos seguros: Los esclavos de otras regiones se sintieron más esperanzados. Haití fue el primer territorio independiente de América Latina y la primera República negra del mundo.

No obstante, desde el principio de su vida independiente, estuvo tensionada por profundas divisiones sociales y políticas. Si bien la derrota de los colonizadores franceses fue vista como una vindicación

---

<sup>2</sup> Toussaint Louverture (1746-1803), esclavo doméstico y uno de los principales líderes de la revolución haitiana conocía la obra de los enciclopedistas franceses, en particular la obra del abate Raynal, teórico antiesclavista de ideas liberales y humanistas, titulado *Histoire philosophique et historique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. (Pierre-Charles, 1985)

de la raza africana, las tensiones entre negros y mulatos fueron frecuentes en la nueva nación. La mayoría de los negros descendían de los 450.000 hombres africanos, hechos esclavos y traídos en contra de su voluntad durante el período colonial. Las familias mulatas se remontan a un pequeño pero significativo grupo de *affranchis*. Con la independencia algunos de los antiguos esclavos devinieron propietarios de pequeñas parcelas, pero el efecto principal de las reformas agrarias fortaleció la posición de los mulatos como principales terratenientes del país. La producción de azúcar y de otros productos de exportación decayó con posterioridad a la independencia. Los agricultores haitianos cultivaban principalmente para la autosubsistencia y para el intercambio en los mercados locales. El comercio de importación y exportación estaba en gran parte controlado por extranjeros (británicos y alemanes).

En 1870 Haití tenía alrededor de un millón de habitantes. Las luchas políticas de la época revelaban coincidencia entre la división de clase y el color más claro o más oscuro de la piel. En ese decenio se desarrollaron dos partidos políticos bien diferenciados y coherentes: el Liberal y el Nacional. En el primero predominaban los mulatos, aunque dos de sus más destacados miembros, Edmond Paul y Joseph Anténor Firmin, eran negros. Entre los líderes del partido Nacional predominaban los negros, así como un grupo significativo de ideólogos *noiristes* encabezados por Louis Joseph Janvier. (Nicholls, 1992: 275-289)

### **Joseph Anténor Firmin y los vaivenes de la política haitiana**

"Un Árbol de la Libertad, plantado frente al feo y desconchado edificio que servía de Casa de Gobierno, se había secado por falta de riego" (Carpentier, 1979: 206)

Joseph-Anténor Firmin (1850-1911) proviene de una humilde familia de Cap-Haïtien, trabajó como profesor y periodista. Formó parte de una vigorosa vida intelectual que, a través de periódicos y publicaciones, movilizaba la vida cultural de la capital y de poblaciones provinciales. Firmin fundó el periódico *Le messenger du Nord* desde donde se opuso a la "cuestión de color". Este tema promovía los principales debates con el propósito de refutar la propaganda racista de publicistas europeos y norteamericanos. Además de Firmin, se destacan los nombres de Hannibal Price, L. J. Janvier, J. Justin, J. Dévot, J. Auguste, J. N. Léger y Beniro Sylvain. Todos ellos proclamaban la igualdad de las razas humanas y veían

en Haití el símbolo y la prueba de esa igualdad. Este es el universo de discursos más inmediato en que se inserta el texto de Firmin del que nos ocuparemos. Sin embargo es necesario tomar en cuenta otros elementos de ese universo discursivo.

En 1883, Firmin es enviado a Caracas como representante del presidente Salomón para los festejos del centenario de Bolívar, ocasión que le permite profundizar pormenores de la gesta bolivariana, en particular la relación del libertador con Haití y el compromiso adquirido con Petión de proceder a la liberación de los esclavos en los territorios independizados. Firmin se negó, de momento, a aceptar cargos políticos y se retiró a Saint Thomas y luego a París, donde por intermedio de L-J. Janvier ingresa como miembro de la Sociedad de Antropología.

Por otra parte, para la misma época, entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885, representantes de 14 países europeos y de Estados Unidos se reunieron en la Conferencia de Berlín para tratar asuntos relacionados con reclamaciones comerciales y territoriales sobre el reparto de África y asegurar el equilibrio del poder colonial. También en 1884, y no por casualidad, se reeditó en París el libro del Conde de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, cuya primera edición databa de 1853-1855. El texto de Gobineau venía a convalidar con una ideología racista biologicista las decisiones y consensos alcanzados en Berlín. También por entonces, el racismo “científico”, como sustrato ideológico de las elites dirigentes de América Latina, habilitaba la transposición del impulso “regeneracionista” en términos raciales. El factor negro –se afirmaba– debía reducirse para que las virtudes blancas fomentaran el progreso y favorecieran el desarrollo.

En 1885, desde Haití, Firmin publica, en respuesta a Gobineau, su tratado *De la igualdad de las razas humanas*. En sus páginas, a través de una peculiar interpretación de la historia y de la civilización, muestra hasta qué punto Haití, “este pequeño pueblo formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo”. Antes de entrar de lleno en el texto, reparemos en otros hechos que tuvieron a su autor como protagonista, a fin de poder apreciar la coherencia y singularidad de su posición.

Durante la presidencia de Florvil Hyppolite (1889-1896), caracterizada por una relativa prosperidad y un intenso programa de obras públicas, Firmin fue nombrado Secretario de Finanzas y Relaciones Exteriores. Se distinguió por su competencia, sentido práctico y honorabilidad. Reorganizó las finanzas del Estado,

especialmente de la Aduana y del Banco Nacional, regularizó el pago de los empleados estatales. Se generó un clima de confianza que permitió importantes resultados financieros como el aumento de la calificación de los bonos en la Bolsa de París. Supo desviar hábilmente las exigencias de los Estados Unidos que pretendía la sesión del Môle Saint Nicolas para instalar una base naval.

Firmin deja la función pública en 1891 y se dirige a París. Allí publica *Haïti au point de vue politique, administratif et économique*, y un año después *Une défense*, texto en el que replica las críticas de su sucesor en finanzas. De regreso en Haití, en 1893, se encuentra con José Martí, con quien traba conversación sobre el proyecto de “Confederation Antilléenne”. Ambos comparten ideas semejantes en torno a las razas y a la necesidad de integración de las Antillas, a fin de completar la independencia y consolidarla frente a los peligros amenazantes. En el emblemático texto “Nuestra América” (*El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891), el cubano afirma que “el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas” (Martí, 1975, VI: 22). Y con respecto a la unidad de las Antillas, en el texto “Las Antillas y Baldorioty Castro” (*Patria*, 14 de marzo de 1892) afirma “...las tres islas que, en lo esencial de su independencia y en la aspiración del porvenir, se tienden los brazos por sobre los mares, y se estrechan ante el mundo, como tres tajos de un mismo corazón sangriento, como tres guardianes de la América cordial y verdadera, que sobrepujará al fin a la América codiciosa ...” (Martí, 1975, IV: 405).

En el mismo sentido, en un texto de 1894, sostiene: “En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder...; y si libres, ...serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio ... hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo. No a mano ligera, sino como con conciencia de siglos, se ha de componer la vida nueva de las Antillas redimidas. Con augusto temor se ha de entrar en esa grande responsabilidad humana. Se llegará muy alto por la nobleza del fin; o se caerá muy bajo, por no haber sabido

comprenderlo. Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar” (Martí, 1975, III: 142).

Sin duda, estas ideas están presentes en el diálogo que mantuvieron el cubano y el haitiano en 1893. De ahí que estando en París, poco después, Firmin busca multiplicar sus contactos con los medios latinoamericanos y desarrolla una visión continental a partir de los problemas que tienen lugar en Haití. Ello se pone de manifiesto en el texto sobre “El papel de la raza negra en la historia de la civilización” en los párrafos que dedica a la explicación del accionar de Simón Bolívar y del compromiso que éste contrajo con el pueblo haitiano.

También se interesa en la cuestión del panafricanismo. Colaboró en la organización de la primera conferencia panafricana de 1900, organizada por W. E. B. Dubois y fue elegido vicepresidente de la que debió tener lugar en 1902. Fue nombrado responsable de la asociación panafricana de Haití en 1904.

En los primeros años del siglo XX tuvo lugar en Haití un debate en torno a si la mentalidad general del pueblo respondía a pautas culturales latinas o anglosajonas, y a cual debía darse preferencia. Junto a otros intelectuales, Firmin estuvo a la cabeza de los defensores de la tradición francófila, que sostenía la necesidad de reforzar los vínculos culturales y políticos con Francia y defendía los estudios clásicos como base de la educación nacional. Sus rivales pedían que se diera prioridad a los estudios técnicos y que se estrecharan los vínculos con Estados Unidos y Alemania. Estas discusiones estaban relacionadas a una creciente intervención extranjera en los asuntos internos del país. (Control de gran parte del comercio por parte de alemanes, el paso del control de la banca nacional, hasta entonces en manos de los franceses, a manos del National City Bank de Nueva York, la presencia creciente de compañías extranjeras en el abastecimiento de agua, la extracción de mineral de hierro y la construcción del ferrocarril). (Nicholls, 1992: 275-289).

La participación de Firmin en la agitada vida política de Haití de la primera década del siglo XX, le valió reiterados exilios. A pesar de ello, desarrolló intensa actividad intelectual, sus principales escritos están orientados al análisis de la vitalidad de la república en Haití. En 1905 publica un programa político con el título *Monsieur Roosevelt, président des Etats-Unis et la République d'Haïti*, donde se pronuncia a favor de una democracia liberal, pero observa que: “Dans tous les pays, dans toutes les races, le progrès ne s'effectue, ne devient

tangible que lorsque les couches sociales inférieures, qui forment toujours la majorité, tendent à monter en intelligence, en puissance, en dignité et en bien-être. Là où la politique, dite éclairée, ne consiste qu'à perpétuer l'infériorité de ces couches, formant l'assise même de la nation, en exploitant leur ignorance, il n'y a point de progrès possible..." (Firmin, 1905 / *Carteles Críticos para América Latina*, 2007)

"En todos los países, en todas las razas, el progreso se concretiza sólo cuando las capas sociales inferiores, que constituyen siempre la mayoría, tienden a crecer en inteligencia, en poder, en dignidad y bienestar. Allí donde la política considerada iluminada, consiste únicamente en perpetuar la inferioridad de dichas capas, formando la base misma de la nación, explotando su ignorancia, no hay progreso posible..."

Desde Saint Thomas, da a conocer sus *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, en las que pone en perspectiva la construcción de la democracia haitiana en el marco más amplio de una confederación de Las Antillas. El año de su muerte (1911) escribió un texto que fue considerado su testamento político *L'effort Dans le mal*, allí puede leerse: "Homme, je puis disparaître, sans voir poindre à l'horizon national l'aurore d'un jour meilleur. Cependant, même après ma mort, il faudra de deux choses l'une: ou Haïti passe sous une domination étrangère, ou elle adopte résolument les principes au nom desquels j'ai toujours lutté et combattu. Car, au XXe siècle, et dans l'hémisphère occidental, aucun peuple ne peut vivre indéfiniment sous la tyrannie, dans l'injustice, l'ignorance et la misère". (Firmin, 1911 / *Carteles Críticos para América Latina*, 2007) "Como hombre, yo puedo desaparecer, sin ver asomar en el horizonte nacional la aurora de un día mejor. Sin embargo, inclusive después de mi muerte, se necesitará sólo una de estas dos cosas: o Haití cae bajo una dominación extranjera, o bien decide adoptar los principios por los que siempre luché y combatí. Pues, en el siglo XX y en el hemisferio occidental ningún pueblo puede vivir indefinidamente bajo la tiranía, en la injusticia, la ignorancia y la miseria"<sup>3</sup>.

El 28 de julio de 1915, Haití es invadida y ocupada por los norteamericanos, como parte de su plan de control estratégico del Caribe, frente a la creciente presencia alemana en la isla, por un lado, y a la construcción del Canal de Panamá, por otro, llevando como

---

<sup>3</sup> Agradezco a María A. Páez por la supervisión de las traducciones de textos de Firmin no vertidos al español.

excusa el argumento del altruismo. Ese “altruismo equivocado”, que consiste en asumir el gobierno de un país cuyos nativos son declarados “incapaces de gobernarse a sí mismos”, y que caracterizó la política exterior del partido demócrata, desde Wilson hasta Carter (Nicholls, 1992: 275-289).

### Gobineau: razas y civilización

*“«Pero... ¿es un negro!», cuchicheó Sofía, con percutiente aliento, al oído de Víctor. «Todos los hombres nacieron iguales», respondió el otro, apartándola con leve empujón. El concepto acreció su resistencia. Si bien ella aceptaba la idea como especulación humanitaria, no se resolvía a aceptar que un negro pudiese ser médico de confianza, ni que se le entregara la carne de un pariente a un individuo de color quebrado. Nadie encomendaría a un negro la edificación de un palacio, la defensa de un reo, la dirección de una controversia teológica o el gobierno de un país”. (Carpentier, 1979: 40-41)*

El racismo de Gobineau (1816-1882) se inscribe en la línea de pensamiento sobre las razas que va de Bufón y Voltaire hasta Renan y Le Bon. Al igual que Bufón ve una diferencia cualitativa entre hombre y animales, la que consiste en la presencia o ausencia de razón. No son menos radicales las diferencias que observa entre los diversos grupos de seres humanos. En contraste con el pensamiento ilustrado, no encuentra en la idea de “hombre” otro sentido que no sea biológico. Sostiene, además, que hay razas que son perfectibles y otras que no. En consecuencia no hay una verdadera unidad del género humano. Esta afirmación entra en colisión con el dogma cristiano de la monogénesis, respecto del cual, sin embargo, quiere mostrarse respetuoso.

Las razas diferentes se identifican por el color de la piel, las características del cabello, la forma de la cabeza (cráneo y cara) y se ordenan jerárquicamente: en el estrato inferior la raza negra (melanoderma), por encima de ella, la amarilla (finesa), y en el vértice superior, la blanca (caucásica). Son evaluadas según tres criterios: belleza, fuerza física y capacidades intelectuales. La *belleza* entendida como idea absoluta y necesaria, le cabe sólo a la raza blanca. En cuanto a la *fuerza física*, no es atributo de la raza amarilla y los negros tienen menos vigor muscular que los blancos. En cuanto a las *capacidades intelectuales*, son mediocres o nulas en amarillos y negros, sólo los blancos poseen el dominio entero de la inteligencia. En su descripción de las razas afirma que: “La variedad Melania es la más humilde y yace en lo más bajo de la escala. El carácter de animalidad impreso en la forma de su pelvis le impone su destino... Nunca saldrá del círculo intelectual más restringido... La raza amarilla

resulta ser la antítesis de ese tipo. ...Escaso vigor físico, propensión a la apatía... Deseos débiles... en todo tendencia a la mediocridad... Se ve que son superiores a los negros...; no es, sin embargo, el elemento adecuado para crear una sociedad ni darle nervio, belleza y espíritu de acción.”

Los pueblos blancos, en cambio, se destacan por su “[e]nergía reflexiva..., conocimiento de lo útil, pero en un sentido de la palabra muchísimo más amplio, más animoso y más ideal que en las naciones amarillas...; junto con una mayor energía física, un instinto extraordinario de orden... como medio indispensable de conservación, y, al mismo tiempo un gusto pronunciado por la libertad... [y] un amor singular de la vida... [aunque] no vacilan en sacrificarla... en aras de un ideal o de un principio. El principio de esos móviles es el honor. ... El vocablo *honor* y la noción civilizadora que encierra son igualmente desconocidos de los amarillos y de los negros” (Gobineau, 1937: 150-151).

El interés de las especulaciones de Gobineau se encuentra no tanto en la descripción y clasificación de las razas, que por lo demás no difiere demasiado del pensamiento racista frecuente en su época, sino en la relación que establece entre éstas y lo que denomina “civilización”, que conlleva la posibilidad de devenir pueblos con historia. Al establecer esta relación su discurso resulta axiológicamente sesgado, ya no puede mantener la pretendida objetividad. A pesar de su disgusto con la ilustración, su particular concepción de la civilización se basa en la idea de progreso en los planos científico, técnico y artístico; aunque contradictoriamente esa idea de progreso viene a justificar una jerarquía de las formas de las sociedades humanas. Por una parte, las sociedades conocen tres grados: tribu, pueblo primitivo, nación. Lo que permite diferenciar a la nación de las otras formas es la relación o interacción con los otros, pues en los dos primeros prevalece la ignorancia e incomunicación con grupos vecinos; mientras que la nación implica la fusión de tribus, la reunión de sus territorios y la mezcla de su población.

“...Empiezo a comparar una nación, toda una nación, al cuerpo humano -dice Gobineau- respecto del cual los fisiólogos profesan la opinión de que se renueva constantemente en todas sus partes constitutivas... Tomo a un pueblo, o hablando mejor, a una tribu, en el momento en que cediendo a un instinto de acentuada vitalidad, se da leyes y empieza a desempeñar un papel en este mundo. Por lo mismo que sus fuerzas y sus necesidades se acrecientan, pónese

inevitablemente en contacto con otras familias, y, por la guerra o por la paz, logra incorporárselas” (Gobineau, 1937: 40).

Según el autor, este hecho permite a un pueblo dejar una marca en la historia, tener historia. En otras palabras, la historia se teje siguiendo el hilo de los pueblos que han tenido el poder de absorber o dominar a otros. Lo cual ha sido privativo de la raza blanca, o de grupos humanos que han recibido, por la mezcla de sangres, la impronta de los arios.

“Las tendencias esencialmente civilizadoras de esta raza selecta [blanca] la llevan constantemente a mezclarse con otros pueblos. En cuanto a los dos tipos amarillo y negro, allí donde los encontramos en estado terciario [o sea mezclados], carecen de historia, puesto que son salvajes” (Gobineau, 1937: 116).

Por otra parte, sólo los hombres de piel blanca son capaces de proponer un ideal en la vida de una sociedad. En el grado más bajo - de la raza negra- el ideal no se separa de la realidad inmediata, por lo que la formación social queda condenada a la inmovilidad. Sólo cuando el ideal se eleva sobre inmensas regiones y las une - mediante vínculos asimétricos y de subordinación-, se llega a constituir una *civilización*. “...aquellas cuyo principio constitutivo posee una vitalidad tan intensa que retiene y abraza todo cuanto penetra en su centro de acción, hasta incorporárselo, para elevar luego sobre inmensas regiones la dominación indiscutida de un conjunto de ideas y de hechos más o menos bien coordinados; [son] en una palabra, lo que puede llamarse una *civilización*.” (Gobineau, 1937: 77)

Otro par de categorías analíticas es “masculino – femenino”, el primero indica predominio de lo material, utilitario, objetivo: “las naciones masculinas tienden sobre todo al bienestar”. El segundo alude a lo mental, contemplativo, subjetivo: “las naciones femeninas atenderán de preferencia a los gustos de la imaginación”. Lo mejor es el dominio de uno de ellos sin que el otro esté totalmente ausente, ya que ambos son necesarios para la fertilidad de la *civilización*. Ésta es definida como “un estado de estabilidad relativa, en que las multitudes se esfuerzan en lograr pacíficamente la satisfacción de sus necesidades, y afirman su inteligencia y sus costumbres” (Gobineau, 1937: 80).

La mezcla es preferible al estado simple. La civilización no es pues más que una feliz mezcla. Mezcla, pero no en cualquier condición: es verdaderamente civilizadora el régimen que logra “hacerse aceptar” por los otros y que impone su “dominación indiscutible”, Cesar y

Carlomagno tienen en común el haber sabido someter a los otros en cuerpo y espíritu. También en esto ha consistido la “obra agresiva” de los germanos. “Donde quiera que se extienda nuestra cultura, ofrece dos caracteres comunes: es uno el haber sufrido por lo menos el roce del contacto germánico; el otro, el ser cristiano. Pero... este segundo rasgo... no es absolutamente esencial... El primer carácter es, por el contrario, positivo y decisivo. Allí donde el elemento germánico no ha penetrado nunca, no existe civilización del tipo de la nuestra”. (Gobineau, 1937: 81)

Pero no se detiene aquí la explicación de Gobineau. Permítasenos citar *in extenso* sus opiniones sobre Haití: “Allí nos encontramos frente a una sociedad cuyas instituciones no sólo son parecidas a las nuestras, sino que derivan también de las máximas más recientes de nuestra sabiduría política. ... todo lo que los pensadores más amigos de la independencia y de la dignidad del hombre han podido escribir, todas las declaraciones de derechos y de principios, han hallado eco en las riberas del Artibonita. Nada de africano ha sobrevivido en las leyes escritas; los recuerdos de la tierra camítica han desaparecido oficialmente de los espíritus, ...el lenguaje oficial ...las instituciones ... son completamente europeas...”

¡Qué contraste! ¿Las costumbres? Vémoslas tan depravadas, tan brutales, tan feroces... El mismo gusto bárbaro de adornarse se junta a la misma indiferencia por el gusto de la forma; ...y en cuanto a la limpieza, ni qué hablar; ...descubris la inteligencia más inculta unida al orgullo más salvaje... Y si este hombre abre la boca, os larga todos los lugares comunes con que todos los diarios nos han fastidiado por espacio de medio siglo... Habla como el Barón d’Holbach, razona como M. de Grima, y, en el fondo, no tiene mayor preocupación que mascar tabaco, beber alcohol, despanzurrar a sus enemigos y bienquistarse con los hechiceros. El resto del tiempo lo pasa durmiendo.

El estado está dividido en dos facciones, que no separan incompatibilidades de doctrina, sino de pieles: los mulatos a un lado, los negros al otro. Poseen los mulatos mayor inteligencia, un espíritu más despierto... Por desgracia, la supremacía del número y de la fuerza corresponde, de momento, a los negros. Estos, pese que fuesen a lo sumo sus abuelos quienes conocieran el suelo africano, se hallan todavía bajo su total influencia; su goce supremo es la pereza; su razón suprema, la matanza” (Gobineau, 1937: 54-55).

Gobineau renuncia a buscar un cuadro común que permita situar los progresos logrados por los distintos pueblos. Propone una teoría

de la historia según un criterio por el cual se juzga la calidad de un pueblo por la capacidad de absorber y someter a otro. Además, la civilización es un efecto de la raza y correlativamente la jerarquía de las civilizaciones es paralela a la de las razas. El axioma es, pues, que “la desigualdad de las razas... basta para explicar todo el encadenamiento de los destinos de los pueblos”. La debilidad de su planteo se encuentra en la naturaleza de las pruebas, como ya lo señalaba Tocqueville. Pues, para demostrar sus tesis está obligado a construir “hechos” y a declarar sospechoso todo lo que parece contradecirlas. Así, ante la evidencia histórica de que otras razas han logrado imponerse, sostiene que eso sólo es posible como resultado de un antiguo contacto con la raza blanca. Lo cual se aplicaría al caso de los egipcios. “...puede admitirse que la población egipcia tenía que combinar los elementos siguiente: negros de cabellos lisos, negros de cabeza lanosa, y después una inmigración blanca que prestaba vida a toda esa mezcla. ...Si, pues, la fisiología basta a demostrarnos que la sangre de los blancos corría por las venas de los egipcios, no puede decirnos a qué rama se había tomado esa sangre, si era camita o aria.”

Gobineau recurre, entonces a otro elemento, la lengua: “La antigua lengua egipcia se compone de tres partes. Una pertenece a las lenguas negras. Otra procede del contacto... con el idioma de los Camitas y Semitas. ...una tercera parte, muy misteriosa, muy original sin duda, pero que, en varios puntos, parece revelar afinidades arias y cierto parentesco con el sánscrito” (Gobineau, 1937: 200-201).

Con lo anterior queda salvada la civilización egipcia, que, de lo contrario, habría que declarar sin historia y en salvaje estado de naturaleza. Pues como enuncia en el título y lo desarrolla en el Capítulo Primero del Libro Cuarto: “La Historia no existe más que entre las naciones blancas”. Allí abunda en consideraciones como la siguiente: “...donde las razas negras no combatieron sino contra ellas mismas o donde las razas amarillas giraron igualmente en su propio círculo, o bien allí donde las mezclas negras o amarillas luchan hoy entre sí, no hay Historia posible. Como los resultados de esos conflictos son esencialmente infecundos lo mismo que los agentes étnicos que los determinan, nada ha traslucido ni subsistido de ellos. Es el caso de América, de la mayor parte de África y de una fracción muy considerable de Asia. La Historia no brota sino sólo del contacto con las razas blancas” (Gobineau, 1937: 322).

Acerca del texto de Gobineau sostiene Tvetan Todorov que “está más cerca del mito y la ficción que de la ciencia”. Sus conceptos son

lo suficientemente vagos y sus ambiciones lo suficientemente poderosas como para dar lugar a ciertas ideas sobre la historia y el destino de la humanidad que alimentaron la interpretación alemana del siglo XIX y la nazi del siglo XX. (Todorov, 1991: 167)

Antenor Firmin parte del ejemplo de los egipcios para invertir el argumento y postular otro criterio en relación con la consideración de la historia y la civilización. Ya no la historia del más fuerte, de la guerra y el sometimiento, sino la que presta atención a los pequeños hechos, a los acontecimientos capaces de torcer lo que parecía discurrir naturalmente.

### El sentido de los “pequeños gestos” en la historia universal

“En medio de acontecimientos de una tal magnitud, que rebasaba los poderes de la información, medida y valoración del hombre corriente, era prodigiosamente divertido, de pronto, observar las transformaciones de un insecto mimético, los manejos nupciales de un escarabajo, una súbita multiplicación de mariposas. Nunca percibió tanto Esteban el interés de lo muy pequeño... como en esos tiempos llevados a lo universal y desmedido” (Carpentier, 1979: 156).

“... se hizo entregar por los tipógrafos varios centenares de carteles impresos durante la travesía, en espesos caracteres entintados, donde se ostentaba el texto del decreto del 16 Pluvioso que proclamaba la abolición de la esclavitud y la igualdad de derechos otorgados a todos los habitantes de la isla, sin distinción de raza ni de estado. Luego cruzó el combés con paso firme, y, acercándose a la guillotina, hizo volar la funda alquitranada que la cubría, haciéndola aparecer, por vez primera, desnuda y bien filosa la cuchilla, a la luz del sol. ... Con la Libertad, llegaba la primera guillotina al nuevo mundo” (Carpentier, 1979: 127).

En oposición a los partidarios de la desigualdad de las razas, y en respuesta a la visión de la historia y la civilización desarrollada por Gobineau, Firmin afirma que la crítica histórica ha hecho posible conocer que los antiguos ribereños del Nilo, etíopes y egipcios, eran de piel negra -tesis que anticipa las demostraciones realizadas por Cheikh Anta Diop en el siglo XX<sup>4</sup>- y que la raza etíope ha tenido una participación activa en el desarrollo histórico y en la concreción de una gran civilización. Sus conquistas materiales han sido de la mayor utilidad para el desarrollo de las sociedades humanas; ya que siendo

---

<sup>4</sup> Cheikh Anta Diop (Senegal, 1923-1986) publica en 1954 *Nations nègres et culture* (*Naciones negras y cultura*), obra en la que intenta demostrar el origen negro de la civilización del Antiguo Egipto. Utilizó técnicas que permitían comprobar el contenido de melanina de las momias egipcias.

un pueblo industrioso, sus integrantes desarrollaron todos los oficios y profesiones.<sup>5</sup>

“Sus monumentos desafían el tiempo para inmortalizar el recuerdo de esas poblaciones negras, dotadas de ideas artísticas excelentes. Allí la imaginación, surcando un océano de luz, ha engendrado lo más espléndido, lo más grandioso que se ha visto en el mundo. Es bien sabido que ninguna escuela escultórica o arquitectónica igualará jamás la audacia del antiguo canan egipcio” (Firmin, 2000: 349).<sup>6</sup>

En cuanto al desarrollo intelectual, sostiene que todos los rudimentos de la ciencia moderna se los debemos a Egipto y, si bien la filosofía, como sustento de la moral, ha tenido su cuna entre los griegos, a medida que se devela el significado de los manuscritos cubiertos de jeroglíficos “salta a la vista el alto desarrollo moral que habían alcanzado las poblaciones nilóticas de la época de los faraones. Esa misma moral bondadosa, humana, muy parca en metafísica e ideas sobrenaturales, libre de toda superstición religiosa, que hallamos en estado rudimentario en todas las poblaciones negras de África sudanesa” (Firmin, 2000: 394-395). Los mismos griegos, desde Tales a Platón, habrían tomado de Egipto los principios más prácticos de su filosofía y de su ciencia.

Sentado este precedente de la historia universal, Firmin se hace una pregunta que desencadena el núcleo de su principal argumento: “aparte de la antigua raza etiópica-egipcia, ¿se puede mencionar alguna nación negra, grande o pequeña, que con sus hazañas haya influido directamente en la evolución social de los pueblos civilizados de Europa y América?”, Su respuesta traslada la atención sobre Haití: “Es interesante observar hasta qué punto este pequeño pueblo, formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo. Apenas una docena de años después de 1804, Haití estuvo llamado a desempeñar uno de los cometidos más notables en la historia moderna” (Firmin, 2000: 395).

---

<sup>5</sup> Según la filosofía de la historia universal desarrollada por Hegel, Egipto es el país del enigma. La figura de la esfinge, “figura bifronte, mitad animal, mitad ser humano, con frecuencia mujer”, representa “lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y tender más lejos su mirada; pero aún no está libre de todo, sino que permanece preso de la contradicción... La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema de la historia universal y el fracaso en su resolución” (Hegel, 1986: 357-358).

<sup>6</sup> Para esta cita y las que siguen, salvo indicación contraria, se ha seguido la traducción de Juan Vivanco, con introducción de María Pournier (miembros de los colectivos Rebelión y Tlaxcala, la red de traductores por la diversidad lingüística). <http://www.tlaxcala.es> (12/03/2008); <http://ENcontrARTE.aporrea.org> (22/07/2007).

Reparemos en esto: Firmin está hablando de Haití, un “pequeño pueblo”, de una “pequeña república”, la primera que se gestó en América latina, situada en medio de las tensiones entre todas las potencias coloniales de la época: Inglaterra, Holanda, España y Francia. Ésta última en particular, que no se resignaba a la pérdida de su colonia más próspera. Formada “por hijos de africanos”: sus habitantes descendían de los hombres que habían sido capturados como animales en su propia tierra africana, para ser vendidos como mercancías y explotados en las condiciones impuestas por un sistema de producción que no conocían y no podían entender. O tal vez sí lo entendieron, pero no lo querían aceptar, en su lugar prefirieron, siempre que fue posible, correr el riesgo de la “gran cimarronada”.

Pues bien, ¿cuáles son los acontecimientos a los que se refiere Firmin? ¿Cuáles son los criterios epistémicos que le permiten afirmar que ciertos acontecimientos son determinantes para la historia moderna? El haitiano sostiene que causas pequeñas, o que lo parecen -una palabra elocuente, un acto generoso y noble-, desatan grandes efectos en la sucesión de hechos políticos e internacionales que deciden el destino de las naciones y de las instituciones. Esos pequeños actos pueden ser verdaderos *acontecimientos*, más importante para la existencia de los pueblos y de la civilización que el perder o ganar una batalla y absorber la fuerza de los vencidos. Ello exige un punto de vista que permita calibrar el peso moral del acontecimiento, no según los códigos de la “ética del poder”, sino según las potencialidades de una “moral de la emergencia” (Roig, 2002). Desde tal perspectiva es posible apreciar la importancia que el pueblo haitiano tuvo en la empresa bolivariana.

Después de 1811, al quedarse sin recursos, Bolívar se refugia en Jamaica donde fracasa en su intento de obtener ayuda de Inglaterra, representada por el gobernador de la isla. Entonces se traslada a Haití para apelar a la generosidad de la joven República negra. “¡Nunca un momento había sido tan solemne para un hombre -dice Firmin-, y ese hombre representaba el destino de toda América del Sur! ¿Podía esperar algún resultado? Si el inglés, que tanto interés tenía en socavar el poderío colonial de España, se había mostrado indiferente, ¿podía contar con que una nación naciente, débil, con un territorio microscópico, que aún tenía que bregar por el reconocimiento de su independencia, se embarcase en semejante aventura?” (Firmin, 2000: 396).

Pétion, que gobernaba desde Port-au-Prince la parte occidental de Haití, puso a disposición de Bolívar hombres, armas, dinero y algunos consejos que se desprendían de la experiencia haitiana. “¡[Le prodigó] Todo, pues Bolívar no tenía nada!” -subraya Firmin para destacar que de no haber sido por ese gesto, la epopeya bolivariana hubiera tenido otro curso y, tal vez otra significación en la historia de occidente. Así Bolívar pudo desembarcar en tierra firme venezolana y marchar de triunfo en triunfo, logrando la independencia de Venezuela, Nueva Granada, Bolivia y Perú, hasta acabar con el poderío colonial de España y consolidar la independencia. La importancia del gesto de Pétion para la historia de América Latina es, pues, indiscutible. Más aún, según Firmin, su influencia en el régimen político de la península Ibérica es decisiva para Europa, pues de no ser por la emancipación de las colonias de América del Sur, la monarquía habría tenido fuerza suficiente para sofocar todas las protestas liberales. Por el contrario, las hazañas heroicas de Bolívar repercutían en las instituciones seculares de Europa y favorecían la propagación de ideas revolucionarias que, como una avalancha, quebrantaban los engranajes gastados del antiguo régimen. “Pues bien, si tomamos en consideración la influencia que Bolívar ha ejercido directamente sobre la historia de una parte considerable del Nuevo Mundo e indirectamente sobre el movimiento de la política europea, ¿no habrá que admitir al mismo tiempo que la acción de la república haitiana determinó moral y materialmente una serie de hechos destacados, al favorecer la empresa que debía realizar el genio del gran venezolano?” (Firmin, 2000: 398).

La independencia de Haití trascendió de diferentes maneras en la civilización moderna. Por una parte, modificó positivamente el destino de toda la raza etíopica que vivía fuera de África; por otra parte, cambió el régimen económico y moral de todas las potencias europeas que tenían colonias; asimismo afectó la economía interna de todas las naciones americanas que mantenían el sistema esclavista. En efecto, los que habían sido esclavos en *Saint Domingue* tomaron en sus propias manos la conducción de sus vidas con procedimientos violentos, por cierto, pero no más violentos que los que antes se utilizaron para sojuzgarlos, o los que la misma Revolución implementaba para imponer su autoridad, tanto en Francia como en las colonias -recordemos que la guillotina desembarcó en el Nuevo Mundo junto con el Decreto del 16 Pluvioso del año II, que proclamaba la abolición de la esclavitud-. Cuando los ex-esclavos se resolvieron a decidir por sí mismos, sobre sí mismos,

la cosa dio que pensar. El peligro no estaba en la violencia, sino en lo que posibilitaba aquella decisión. Entonces, “la alarma o la esperanza cundía en unos y fortalecía a los otros, según sus inclinaciones” (Firmin, 2000: 399).

Los acontecimientos de Haití desmentían la creencia, mal fundamentada por Gobineau, de que los hombres de piel negra son incapaces de actos nobles o de resistirse a la imposición de los blancos.

“No, no hubo nadie que no se burlara de la idea de Dessalines y sus compañeros, que querían crear una patria y gobernarse por sí mismos, libres del control extranjero. No se vaya a pensar que son simples suposiciones: son pensamientos expresados en sesudos escritos que encontraron amplio eco en Europa durante los primeros años de la independencia de Haití. Los hombres de estado franceses, confiando en absurdas teorías cuya única fuente era la creencia en la desigualdad de las razas humanas, no perdían la esperanza de recuperar la antigua colonia que tantos beneficios reportaba a Francia” (Firmin, 2000: 399).

Sin embargo, quienes fueron capaces de despojarse del prejuicio de la incapacidad natural del hombre etiópico para obrar como una persona libre, comprendieron la aberración de la esclavitud y la falsedad de su fundamento ideológico. Se constituyeron ligas antiesclavistas y en 1848 la abolición de la esclavitud se incluyó en la propia constitución de Francia.

Firmin anticipa que los acontecimientos de Haití tendrían también su impacto en la Unión americana, donde los hombres de raíces africanas habían comenzado a desarrollar un papel cada vez más activo en la política. “¿No es posible, entonces, -se pregunta- que antes de cien años un hombre de origen etiópico presida el gobierno de Washington y dirija los asuntos del país más progresista de la tierra?” (Firmin, 2000: 401).

En fin, para refutar a Gobineau, Firmin no sólo pone en evidencia la falsedad de la interpretación racialista de la civilización egipcia, y de la concepción de civilización en general, sino que introduce otro criterio de interpretación histórica. Frente a una interpretación que coloca como fundamento un principio extrahistórico -que en el caso de Gobineau es la raza, pero podría ser el Espíritu o la Razón universales-, Firmin llama la atención sobre el encadenamiento de los hechos singulares, sobre los pequeños gestos como el que tuvo Petión con Bolívar; es decir, atiende al acontecimiento que arruina la superficie lisa de la historia y desvía su curso en un sentido diferente,

no previsto. Frente a una interpretación de la civilización como el orden resultante de un violento proceso de conquista, por el que un grupo absorbe o asimila la fuerza de otro y perpetúa su dominio mediante la imposición de leyes e instituciones que legitiman la asimetría de las relaciones sociales, políticas y culturales; Firmin, sin desconocer que los conflictos y las tensiones son propios de la historia, observa la necesidad de “no quedarse en la superficie de las cosas” y apreciar el encadenamiento de los hechos, para ver a donde conducen, pues estos están articulados por una racionalidad frágil, más ligada a la posibilidad que a la necesidad. En síntesis, el intento por comprender la historia implica preguntarse por el acontecimiento y por lo que este posibilita. En este sentido Firmin reclama un punto de vista moral para apreciar lo que la acción del pueblo haitiano posibilitó.

## Bibliografía

Obras de Joseph-Anténor Firmin

- (1885): *De l'égalité des races humaines* (anthropologie positive). Paris: F. Pichon; Paris: L'Harmattan, 2003; (Existe otra edición en francés: Montréal, Mémoire d'encrier, 2005).
- (2000): *The Equality of the Human Races*. Translated by Asselin Charles. Introduction by Carolyn Fluehr-Lobban. New York: Garland. (Existe otra edición en inglés: Urbana, University of Illinois Press, 2002).
- (1891): *Haïti au point de vue politique, administratif et économique: conférence faite au Grand cercle de Paris, le 8 décembre 1891*. Paris: F. Pichon.
- (1899): *Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos*. Cap-Haïtien: Imprimerie du Progrès.
- (1905): *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*. New York: Hamilton Bank Note Engraving and Printing Company / Paris, F. Pichon et Durand-Auzias.
- (1910): *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*. Paris: V. Girard & E. Brière.
- (1911): *L'effort dans le mal*. Port-au-Prince: Imprimerie H. Chauvet.

Sobre Joseph-Anénor Firmin

- Fluehr-Lobban, Carolyn (2000). “Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology”. *American Anthropologist* 102.3 (September 2000): 449-466
- Hoffmann, Léon-François. (1998). “Anténor Firmin et les États-Unis”. *Journal of Haitian Studies* 3/4 (1997-1998)

Pompilus, Pradel (1990): *Anténor Firmin par lui-même: le champion de la négritude et de la démocratie haïtienne*. Port-au-Prince: Éd. Pegasus, 115p.  
Price-Mars, Jean (1978): *Joseph Anténor Firmin*. Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste

### Bibliografía general

Buck-Morss, Susan (2005): *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Traducción de Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Grupo Editorial Norma

Carpentier, Alejo (1979): *El siglo de las luces*, Barcelona: Bruguera

Gobineau, Conde de (1937): *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, traducción de Francisco Susanna, Barcelona: Apolo

Halperin Donghi, Tulio (1985): *Reforma y disolución de los imperios ibéricos. 1750-1850*, Madrid: Alianza América

Hegel, G. W. F. (1986): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos, Prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid: Alianza, tercera reimpresión

Hoffmann, León-François, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (dir) (2008): *Haiti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*. Madrid, Iberoamericana – Vervuert

Moreno Fragnals, Manuel (1977): *África en América*, México: Siglo XXI-UNESCO

Moreno Fragnals, Manuel (1983): *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona: Crítica

Moya Pons, Frank (1991): "La independencia de Haití y Santo Domingo", en: Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina*, vol. 5: *La independencia*. Traducción castellana de Ángeles Solá, Barcelona: Crítica, 124-153

Nicholls, David (1992): "Haití, c. 1870-1930", en: Leslie Bethell, ed. *Historia de América Latina*, vol. 9: *México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930*, Traducción castellana de Jordi Beltrán y María Escudero, Barcelona: Editorial Crítica, 275-289

Pierre-Charles, Gérard (1985): *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México: FCE

Roig, Arturo Andrés (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC

Sala-Molins, Louis (1987): *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, París

Todorov, Tzvetan (1991): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Traducción Martí Mur Ubasart, México: Siglo XXI

### Sitios WEB

<http://cartelescriticos.blogspot.com/2007/07/antnor-firmin-dos-extractos-de-su-obra.html>  
<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/firmin.html>

#### Resumen

El estallido de la gran Revolución haitiana (1791-1804) representó un hito en el proceso de lucha contra la esclavitud racial y colonial. No obstante, la discriminación racial se prolongó y fue justificada apelando a discursos que sostenían la desigualdad de las razas y la inferioridad de los hombres de piel negra. Un ejemplo es el texto de Gobineau. El haitiano Joseph-Anténor Firmin (1850 – 1911) lo refuta, demostrando la falsedad de sus afirmaciones e introduciendo un criterio novedoso de interpretación histórica, basado en acontecimientos que imprimen un curso imprevisto a la historia.

Palabras clave: igualdad racial, interpretación de la historia, visión continental

#### Zusammenfassung

Der Ausbruch der großen haitianischen Revolution (1791-1804) stellte einen Wendepunkt im Prozess des Kampfs gegen die rassistische und koloniale Sklaverei dar. Dennoch aber dauerte die rassistische Diskriminierung weiter an und wurde durch Diskurse legitimiert, in denen die Ungleichheit der Rassen und die Minderwertigkeit der Menschen schwarzer Haut vertreten wurden. Ein Beispiel dafür ist der Text von Gobineau. Der Haitianer Joseph-Anténor Firmin (1850–1911) widerlegt ihn jedoch, demonstriert die Falschheit seiner Aussagen und führt ein neuartiges Kriterium für eine historische Interpretation ein, das sich auf Ereignisse stützt, die der Geschichte einen nicht vorausgesehenen Verlauf verliehen haben.

Stichwörter: Gleichheit der Rassen, Interpretation der Geschichte, kontinentaler Gesichtspunkt

#### Abstract

The outbreak of the great Haitian Revolution (1791-1804) was a milestone in the process of combating racial and colonial slavery. However, racial discrimination continued and was justified by appealing to discourses that claimed the inequality of races and the inferiority of people of black skin. An example is the text of Gobineau. The Haitian Joseph-Antenor Firmin (1850 - 1911) refutes it, proving the falsity of his statements and introducing a new historical interpretation criterion based on current events that imprint an unexpected turn to history

Keywords: racial equality, interpretation of history, continental vision

## **DIGNIDAD DEL HOMBRE Y DIGNIDAD DE LOS PUEBLOS**

**María Luisa Rubinelli**

*"A la hora del recuento y de la marcha unida" (José Martí)*

Partimos de una pregunta que Arturo Roig se plantea respecto de la factibilidad de construcción de la interculturalidad: "¿Cuáles son las relaciones de 'interculturalidad' que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una 'sociedad de consumo' que practica una 'cultura del consumo', y una 'sociedad marginal' que ha desarrollado una cultura de la pobreza"? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?, ¿pero tendrá sentido?" (Roig, 2004:163s.). Así, Roig no cuestiona la necesidad de avanzar hacia formas más justas de convivencia, sino las posibilidades de que ello ocurra en los marcos de una sociedad organizada desde cánones capitalistas.

Cuando algunas consecuencias de la actual "crisis mundial" se hicieron evidentes, por un momento pareció posible alentar expectativas de modificaciones probables del rumbo mundial. Los discursos de funcionarios de algunos gobiernos europeos y el cambio de orientación política de la gestión gubernamental en EEUU parecían alentar esa posibilidad. Aún con la desconfianza que las declaraciones oficiales suelen inspirar, se hacía más factible que el reconocimiento hasta entonces negado a millones de seres humanos condenados a morir de hambre, de enfermedades curables, o víctimas de guerras provocadas por procesos de

acumulación desenfrenada de recursos, se visibilizara como problema de la humanidad.

También surgió la esperanza de que las formas de depredación descontrolada de la naturaleza promovidas por los grandes capitales fueran revisadas y sometidas –al menos en parte- a crítica y a cambios. Decía entonces Gabetta: “el edificio se sostuvo airoso durante dos siglos pero, a la vista de lo que ocurre hoy en el mundo, conviene preguntarse si la crisis capitalista actual no arrastra a sus instituciones y si las necesidades del sistema no han acabado con su ética y su moral, todo lo pudibundas e hipócritas que estas últimas hayan sido... ¿La colosal estafa financiera global que acabó en la crisis actual, habría sido posible sin la traición simultánea a las instituciones, la ética y la moral capitalistas originales, sin una transformación profunda de éstas que la permitiese?...¿necesita hoy el capitalismo otras instituciones, otra ética, otra moral?” (Gabetta, 2009: 3).

Para comprender las razones profundas de la crisis, según Cassen “hay que remontarse...al trasfondo ideológico, político y reglamentario que lo permitió, e incluso alentó, y que está encuadrado por los dos pilares del neoliberalismo: el librecambio y la libertad de circulación de los capitales. El primero gracias a la explotación especialmente por las multinacionales, de los diferenciales de normas sociales, fiscales y ecológicas entre países...y regiones del mundo, así como por la deslocalización de las unidades de producción de los países desarrollados hacia los... de bajos salarios, lo que induce una presión permanente hacia la baja en la remuneración del trabajo; la segunda, en particular mediante los paraísos fiscales, como vector de propagación del siniestro... [Destaca] el grado de incoherencia de dirigentes incapaces de aprehender globalmente problemas interdependientes... [que aún constando] que, en su forma actual, el capitalismo ha agotado su fuerza de propulsión y podría incluso autodestruirse... en vez de intentar elaborar otro modelo, necesariamente más igualitario, más solidario y menos nocivo para la biosfera, se esfuerzan por mantenerlo a flote. [Y agrega que] en la suposición... de que tuvieran la voluntad y la capacidad de cuestionarlo, hay que convenir que su tarea no sería fácil, dado que las presiones ejercidas sobre ellos para no cambiar nada son gigantescas” (Cassen, 2009: 17).

Ahora bien, también se señala como una nueva característica del mundo contemporáneo, el abandono de la tesis hegeliana de que

“la historia del mundo viaja de Este a Oeste, porque Europa es el fin de la historia, y Asia el comienzo” (Hegel, 1831, cit. por Golub, 2008: 9). La imagen del dinamismo del progreso moderno de Occidente contrapuesta a la de la inmovilidad asiática ha caído, al tiempo que emergen China e India como potencias mundiales. Pero también emergen otras posibles potencias en otros lugares del planeta como América Latina, por lo que se perfila un nuevo mundo multipolar, en que -además- se ha producido el advenimiento de gobiernos democráticos que, desde distintos posicionamientos, ponen en juego decisiones que implican el desarrollo de alternativas de mayor autonomía, y la búsqueda de una confluencia de esfuerzos tendientes a la cooperación regional, así como a la conformación de bloques de Estados con políticas comunes en cuestiones estratégicas para nuestra América. Desde estas perspectivas, la situación mundial actual aparece resignificada -al menos desde América Latina- como una oportunidad de posibles cambios beneficiosos para la vida de sus pueblos.

Así, la UNASUR, constituida hace cinco años, declara “como objetivo construir, de manera participativa y consensuada, un espacio de integración y unión en lo cultural, social, económico y político entre sus pueblos, otorgando prioridad al diálogo político, las políticas sociales, la educación, la energía, la infraestructura, el financiamiento y el medio ambiente, entre otros, con miras a eliminar la desigualdad socioeconómica, lograr la inclusión social y la participación ciudadana, fortalecer la democracia y reducir las asimetrías en el marco del fortalecimiento de la soberanía e independencia de los Estados”. Reconoce como sus antecedentes la actuación de los “pueblos y héroes independentistas que construyeron la gran Patria Americana,... así como la de los líderes indígenas que hicieron de su rebelión un motivo de emancipación, libertad y dignidad de los pueblos oprimidos”.

Entre sus principios rectores menciona: el “respeto a la soberanía, integridad e inviolabilidad territorial de los Estados; [la] autodeterminación de los pueblos; [la] solidaridad; [la] cooperación; [la] paz; [la] democracia; [la] participación ciudadana y [el ] pluralismo; [los] derechos humanos universales, indivisibles e interdependientes; [la] reducción de las asimetrías y [la] armonía con la naturaleza para un desarrollo sostenible”. Define como ejes estratégicos de trabajo: “la integración energética, la integración financiera, la infraestructura, las políticas sociales y la educación”.

Destaca como una riqueza de Suramérica la existencia de diversidad de culturas indígenas, así como los aportes de sus conocimientos, sosteniendo que “las reivindicaciones de los pueblos indígenas y sus prácticas asociadas a la preservación de la biodiversidad son elementos centrales en la construcción de una Suramérica con inclusión y equidad social” (UNASUR, 2004).

Sin embargo, es más que prudente tener nuevamente en cuenta lo afirmado por Roig, así como lo sostenido por Yamandú Acosta, quien asegura que la superación de un universalismo excluyente de la diversidad o invisibilizador de la misma es posible sólo mediante la alternativa de un “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma que...la multiculturalidad no... [sea] resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad”.

Es que la interculturalidad implica una necesaria transgresión de fronteras y la problematización tanto en dimensiones intra como inter culturas, basadas en el reconocimiento de posibilidades de apertura que el diálogo genere, a través del intento de comprensión del otro. Transida por el requerimiento de la acción conjunta y solidaria, supera el afán de un desinteresado conocimiento de los otros y sus culturas, la tolerancia pasiva y la coexistencia pregonada por el multiculturalismo.

En ese sentido es que Acosta señala que los mayores obstáculos para su efectiva vigencia residen “más en el *cómo* que en el *qué*, dificultades que seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía” (Acosta, 2005:20). En tanto la interculturalidad pregona una pretensión liberadora, deberá hacerse cargo de abordar el tratamiento de las profundas asimetrías económicas, sociales y políticas que tienden a profundizarse y a naturalizar cada vez más la imposibilidad de participación de los sujetos sociales más desposeídos.

Entre quienes se encuentran comprendidos en esta situación se destacan los pueblos indígenas que –aunque no sean los únicos sectores empobrecidos-, son generalmente los más excluidos, así como la población afrodescendiente. Si bien son numerosos los tratados internacionales y legislaciones nacionales que tienden a asegurar específicamente el ejercicio de los derechos indígenas, abundan los ejemplos de desconocimiento culpable y de transgresión de los mismos por parte de los gobiernos latinoamericanos. Los territorios históricamente habitados por ellos

son sometidos a la depredación producida por la brutal explotación de sus recursos minerales, petrolíferos, acuíferos, forestales, faunísticos, etc. Los bienes naturales alojados en esos territorios son categorizados, desde una perspectiva instrumental, como “recursos”, en tanto que los mismos integrantes de estos pueblos suelen ser reducidos aún hoy a esa condición. En el peor de los casos, en que se nieguen a autoidentificarse como tales, queda justificada su eliminación, por cuanto son calificados como obstaculizadores del progreso del país de que se trate.

En coherencia con ello, también son desvalorizadas sus visiones del mundo y sus culturas, negándoseles el derecho a la continuidad de la vida. Y ello a esta altura de los tiempos, ya no es sólo –nunca lo fue en realidad- un problema de los indígenas, sino de la humanidad en su conjunto, que está viendo negado su derecho a la vida.

La FAO dio a conocer a mediados de octubre un informe en que afirma que “la extrema pobreza o indigencia aumentará en tres millones de personas en América Latina y el Caribe en 2009, alcanzando a 71 millones de hambrientos... La región... desembocará a fin de año en un retroceso de los subnutridos al nivel que tenían hace 20 años... [siendo] los grupos más afectados los afrodescendientes, unos 150 millones de personas ubicadas mayormente en Brasil, Colombia y Venezuela, y los indígenas -entre 40 y 50 millones de personas-, concentrados especialmente en Bolivia ( cerca del 62% del total de su población); Guatemala, (41%), y México (10%)”.

En el Foro Social Mundial, celebrado a principios de este año en Brasil, se ha declarado que los derechos individuales no pueden ser pensados sin los derechos colectivos del propio pueblo de pertenencia de los sujetos concretos, ya que sólo defendiendo ambos de manera complementaria se pueden construir la democracia, la convivencia y la paz universales. Se denunciaron violaciones a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, por parte de gobiernos y empresas con proyectos de explotación hidroeléctrica, minera y agropecuaria de gran envergadura. Asimismo se hizo explícita la denuncia de criminalización de los movimientos sociales, y las persecuciones y amenazas padecidas por defensores de derechos humanos. Con idéntico criterio puesto en juego en la declaración de UNASUR, en referencia a la indivisibilidad de los derechos políticos, sociales,

económicos y culturales, se evidencia ahora la violación de los mismos.

En el citado Foro, los movimientos indígenas han proclamado: “la unidad entre Madre Tierra, sociedad y cultura [sosteniendo el reclamo de] Estados plurinacionales, [y de] autodeterminación... de los pueblos... [de la toma de] decisiones colectivas sobre la producción, mercados y economía... [y de construcción de]... una nueva ética social alternativa a la del mercado”. Cuestionando la contaminación, el consumismo tóxico y la criminalización de los movimientos sociales, postulan como alternativas el pensamiento descolonial, el bien vivir, la práctica de los Derechos Colectivos, la Autodeterminación y la Justicia Climática, llamando a “reconstituir, reinventar y articular valores y paradigmas alternativos y diversos”. En consonancia con ello, en el seno de este Foro se expresa la necesidad de aunar esfuerzos con cada vez mayor cantidad de entidades de Asia, África, el este de Europa y otras regiones del mundo.

De esta manera cuestionan la legitimidad del orden actual y de sus sustentos epistemológicos y éticos, planteando como sujeto activo de sus propuestas a la humanidad en su conjunto, mientras la naturaleza es concebida no como proveedora de recursos sino como activa hacedora de la vida, en tanto es con quien conjuntamente ejercemos –como humanos- la crianza de toda criatura. Al asignar el carácter de fin a la vida, afirman tanto la dignidad de la naturaleza como la de la humanidad en su conjunto.

Es preciso desocultar y negar legitimidad a toda forma de relación que se base en términos de dominación, o de asimetría.

El desarrollo de actitudes reflexivas y críticas, que refuercen la autoestima desde el reconocimiento de identidades personales, sociales e históricas construidas a partir de una cultura de origen, implicará asumir la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, capaz de generar la reflexión autocrítica y el respeto del otro y de nosotros mismos, tanto en la dimensión subjetiva como histórica y social.

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una práctica de permanente desocultamiento de prejuicios y discriminaciones, así como de reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, a partir de la cotidianidad. La valoración positiva y el reconocimiento de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensiones autoconstituyentes de nosotros mismos como sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizados tras

estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. Por ello es urgente asumir la necesidad de analizar críticamente y de ampliar nuestras propuestas de construcción de relaciones interculturales, a fin de que éstas sean lo más abarcadoras posibles de los aspectos más conflictivos de la complejidad latinoamericana. La identidad autorreconocida, asumida, y reconocida por los demás, es una construcción social y cultural que se constituye en punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible.

Según Roig, el discurso de una filosofía intercultural deberá ser entendido como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo éstas expresión de la conflictividad social. (Roig, 2004:164) También Fernet Betancourt pregona la exigencia de que “el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en... un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo” (Fernet Betancourt, 1997: 365-382).

Según lo informa la ONU, Incluso antes de que la crisis económica situara el número de hambrientos en el mundo por encima de los 1.000 millones de personas, la merma de la ayuda y las inversiones privadas en la agricultura aumentaron paulatinamente la cifra de desnutridos desde hace más de una década.

De no atenderse a la reducción de los niveles de asimetría, deberemos coincidir con Díaz y Alonso, quienes sostienen en relación con la propuesta de una modalidad de educación intercultural, que “la fragmentación del tejido social, la segmentación entre los grupos sociales y los individuos, y la creciente marginación económica, social y cultural de la mayoría de la población, encuadran a la *educación para la diversidad* como una posible pedagogía de regulación y control de los conflictos sociales” (Díaz y Alonso, 2004: 59, 60).

En términos concordantes, Batallán y Campanini señalan que en el ámbito educativo el tratamiento de la diversidad es habitualmente asociado a “pedagogías especiales” a ser aplicadas “a determinados grupos de sujetos que se distancian del parámetro de lo normal” tornándose, por tanto, problemáticos (2006: 116). Al ser

valorados negativamente, es preciso prever el tratamiento de sus deficiencias de adaptación a la normalidad social.

Retornamos así una vez más a la cuestión de la consideración de los “recursos humanos” potencialmente capturables mediante políticas asistencialistas y pasibles de manipulación política. Funcional a esta perspectiva es la valoración de los pueblos indígenas como sujetos a-históricos y minorizados. Ello lleva a ocultar que su reconocimiento pleno implica la previsión de estrategias de superación de las desigualdades, y la proyección de un futuro más justo en una democracia capaz de asumir el compromiso de modificación de múltiples aspectos económicos, políticos y sociales, que deben ser abordados con participación real de los afectados, a fin de que ese supuesto reconocimiento no quede reducido a un ámbito discursivo, generalmente en contradicción con las prácticas institucionales.

En lo hasta ahora avanzado en nuestro país en cuanto a propuestas de educación intercultural no se ha abordado mayormente desde esta perspectiva la situación de otros sectores de la población a los que también debería incluirse, lo que puede entenderse como resultado de la fuerte demanda de los pueblos indígenas, y también como invisibilización -por parte del Estado- de sectores sociales que por su sola existencia cuestionan la legitimidad de democracias como la actualmente vigente.

A pesar del avance que ha significado en nuestro país poner en cuestión problemas largamente naturalizados, es preciso despejar el camino del riesgo que implica circunscribir el tema al reconocimiento de la legitimidad de la diversidad cultural, con el consiguiente silenciamiento de los múltiples aspectos -de carácter social, histórico, político, económico, simbólico, filosófico y religioso- en que las significaciones culturales están imbricadas y sus sujetos constituidos, lo que cerraría las posibilidades de desarrollo de procesos que contribuyeran realmente a la producción de cambios a favor de prácticas que hagan de la lucha por la dignidad y la justicia una cuestión central.

Es un aspecto sobresaliente del proceso de ampliación y profundización de la noción de interculturalidad en las sociedades latinoamericanas, la inclusión como activos participantes de otros sectores sociales, tal como lo señala Salas Astrain, quien en el marco de un pensar intercultural, se preocupa por “las nuevas formas culturales emergentes”, entendiendo por tales “las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los

nuevos contextos. [Señala] entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado en estos contextos de exclusión... a los pobres, los indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes” (Salas Astrain, 2003: 15). Sostiene la necesidad de indagar acerca de los sentidos que ellos otorgan a su cotidianidad en los actuales tiempos de globalización, exclusión y consiguiente conflictividad (Salas Astrain, 2003: 13, 14).

Fornet Betancourt entiende la interculturalidad como un movimiento de pensamiento alternativo que denuncie los niveles de desigualdad del mundo globalizado actual, y que construya propuestas de cambio hacia mayores niveles de justicia.

Desde la filosofía, promueve el reconocimiento de la pluralidad contextualizada de diferentes prácticas de la razón, para que éstas entren en relación entre sí a través de un continuo esfuerzo de traducción. Propone el “desarrollo de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del ‘extraño’ como intérprete y traductor de su propia identidad, [y]... hace del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones...una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes...porque...la comprensión profunda de lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’, es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro” (Fornet Betancourt, 2005: 406, 407). Entonces la interculturalidad se plantea como “una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de re-aprendizaje y de reubicación cultural y contextual... actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la ‘propia’, para leer e interpretar el mundo” (Fornet Betancourt, 2003:178).

Avanza en propuestas de diferentes niveles de concreción, de las que retomamos algunas. En referencia a la tarea realizada en el terreno de la historia de las ideas latinoamericanas, considera necesaria su reconfiguración desde la inclusión de las memorias de las culturas de Abya Yala, lo cual produciría el desplazamiento del eje organizador, redimensionándolas en clave intercultural. Ello se complementaría con el desarrollo de lo que denomina las “filosofías contextuales” indígenas y afroamericanas actuales, como expresión de la diversidad cultural de nuestra América. También propone el fortalecimiento de la crítica de las instituciones educativas y culturales y la consiguiente elaboración de nuevos programas de

estudio que promuevan la interculturalización de la enseñanza de la filosofía de América Latina, tanto en relación con los contenidos a trabajar como en cuanto a criterios de reconocimiento y acreditación. La fundación de centros de reflexión y comunicación filosóficas alternativos a los de la cultura hegemónica sería -según Betancourt- un aporte importante en el mismo sentido. El descentramiento de la cultura hegemónica se fortalecería mediante la recuperación del valor de los relatos en culturas orales, así como de sus formas de comunicación de saberes y de transmisión del pensamiento, y también mediante el esfuerzo de aprendizaje de lenguas de los pueblos autóctonos, lo que para Roig se constituye en expresión de la necesidad de afianzar “la conciencia del pluralismo cultural en resguardo de la diversidad de lenguajes (y de culturas), entendidos... como un tesoro que debe ser acrecido con la participación activa de sus mismos hablantes, además de los heterohablantes” (Roig; 2004: 167).

Otra de las propuestas programáticas de Fernet Betancourt es impulsar “el diálogo con las formas de filosofar, pasadas y presentes de África, Asia, Oceanía y la Europa “reducida” por los excesos de su propia modernidad capitalista” (Fernet Betancourt, 2004: 113-119).

En tanto la recuperación de las voces de los excluidos en la construcción de un orden más justo y solidario es un desafío intercultural, no deberían quedar fuera de ello grupos que continúan sufriendo la discriminación de la pobreza, que los coloca en situaciones de continua y extrema vulnerabilidad, presas ideales de formas de explotación esclavistas y mafiosas.

Consideramos imprescindible que las propuestas, sean de investigación, de gestión, de intervención u otras, surjan de un trabajo cooperativo, participativo y continuo con integrantes de los distintos sectores involucrados, pero siempre tomando como punto de partida y de sustento sus contextos y situaciones cotidianas de vida, avanzando paulatinamente, de manera respetuosa, en iniciativas potenciadoras de sus capacidades autogestionarias, y acordes a sus propias concepciones, en diálogo con otras.

Consideramos con Ricoeur que “el reconocimiento de la capacidad real de elección de vida, [es decir] la libertad...de elección de vida, deviene una responsabilidad social... [expresada a través de] las instancias políticas y jurídicas”. Ricoeur alude con ello tanto a “capacidades individuales... [como a] capacidades (*capabilités*) sociales como...forma de complejificación creciente de

la idea de capacidades sobre el fondo estable del tema antropológico del poder de obrar” (Ricoeur,2006: 185-187).

Esta afirmación del poder actuar conjunto que proponemos, es una forma de ejercer el mutuo reconocimiento en garantía de la libertad de elección de vida, en tanto ningún sector reclame para sí ni se apropie de los bienes que son de todos, y necesarios para la continuidad de la vida misma. Y ello reclama la participación de diversos campos del saber, académicos y no académicos, estos últimos forjados a lo largo del transcurso de las historias de las culturas de los pueblos de nuestra América que se han caracterizado por demandar el reconocimiento de su dignidad.

La sistematización y difusión de los avances realizados en el desarrollo de esos proyectos conjuntos sería un aporte de gran significación, capaz de realimentar la reflexión en los ámbitos académicos y de formación de profesionales técnicos y docentes. El reforzamiento de las redes y circuitos de circulación y valoración crítica de las creaciones y producciones potenciaría, en palabras de Carlos Cullen (2006), una saludable conciencia de nuestra vulnerabilidad y de la permanente insistencia de la alteridad.

Como lo planteamos en otras ocasiones, entendemos fundamental ejercer la auto-crítica ética y epistemológica que permita escapar de visiones dicotómicas simplistas, de falacias generalizadoras, ocultadoras de las conflictividades existentes al interior de los grupos en cuestión -que forman parte de la organización de sus dinámicas cotidianas- y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto. Es asimismo necesario ejercer una tarea de explicitación y abandono de enfoques prejuiciosos o voluntaristas proclives a caer en ingenuidades funcionales al reaseguro de la continuidad de las relaciones de sometimiento y exclusión.

Estamos convencidos de que para que sea posible generar diálogos interculturales en el sentido que venimos exponiendo es imprescindible significar las ausencias, mencionadas por Roig, desde las voces de quienes las protagonizan expresando formas de moralidades emergentes alternativas y cuestionadoras del orden actual.

## **Bibliografía**

- Acosta, Y. (2005), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo: Norma-Comunidad
- Batallán, G., S. Campanini (2006), "Interculturalidad y democracia" en Amegeiras, A., E. Jure (comp.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento - Prometeo
- Cassen, B. (2009), "Nuevas coreografías en el ballet de los 'G'", en: *Le Monde diplomatique*, Octubre
- Cullen, C. (2006), "Conferencia inaugural de las XII Jornadas de Filosofía del NOA", Jujuy: UNJu, Agosto
- Díaz, R., G. Alonso (2004), *Construcción de espacios interculturales*, Buenos Aires: Miño y Dávila
- Díaz, R., G. Alonso (1998), "Integración e Interculturalidad en épocas de globalización", Ponencia en 1er. Congreso virtual de Antropología y Arqueología, Neuquén
- Fornet Betancourt, R. (2005), "Filosofía intercultural", en: R. Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*, Vol II, Santiago de Chile: USACH
- Fornet Betancourt, R. (2004), "Perspectivas de diálogo y acción mancomunada", en: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta
- Fornet Betancourt, R. (2003), "Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente", en: *Erasmus*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE, Año V, Nº 1 / 2
- Fornet Betancourt, R. (1997), "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", *Revista de Filosofía*, México, 90
- Gabetta, C. (2009), "Democracias fallidas", *Le Monde diplomatique*, Abril
- Golub, P. S. (2008), "Hacia un mundo descentralizado", *Le Monde diplomatique*, Noviembre
- Ricoeur, P. (2006), *Caminos del reconocimiento*, México: FCE
- Roig, A. A. (2004), "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana", en: R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta
- Salas Astrain, R. (2003), *Ética intercultural*, Santiago: USACH

## Documentos

- Informe ONU, octubre 2009
- Informe FAO, octubre 2009
- Declaración de Los Pueblos Indígenas. FSM.2009. <http://www.rebellion.org>  
y  
<http://movimientos.org>
- VIIº Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe (Representantes de Bolivia, Argentina, México, Nicaragua, Honduras, Chile, Colombia, Ecuador y Perú. Cochabamba, 4 de octubre de 2006
- Declaración de UNASUR. 2004

#### Resumen

A la luz de la crisis mundial, analizamos cuestiones que ponen en tela de juicio la continuidad del capitalismo en sus características actuales, en tanto hace peligrar la vida misma. La UNASUR, acuerdo internacional regional, que basa su accionar en objetivos de integración regional para la construcción de democracias participativas, inclusivas y más justas, parece abrir otras perspectivas. Asimismo consideramos las limitaciones de planteos interculturales que se reduzcan al reconocimiento de la existencia de la diversidad cultural, en el marco del sistema capitalista vigente. Entendemos que la interculturalidad debe ser concebida como una propuesta transgresora, en tanto cuestionadora de los crecientes índices de desigualdad de acceso a los bienes, considerándose en especial la situación de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Palabras clave: José Martí, dignidad, diálogo intercultural

#### Zusammenfassung

Angesichts der globalen Krise analysieren wir Fragen, die die Kontinuität des Kapitalismus mit seinen aktuellen Merkmalen in Frage stellen, insofern er das Leben als solches gefährdet. UNASUR, ein regionales internationales Abkommen, das seine Aktionen auf die Ziele einer regionalen Integration für die Konstruktion von partizipativen, inklusiven und gerechteren Demokratien stützt, scheint andere Perspektiven zu eröffnen. Wir gehen auch auf die Beschränkungen der interkulturellen Ansätze ein, die die Anerkennung der Existenz der kulturellen Diversität im Rahmen des geltenden kapitalistischen Systems reduzieren. Gemäß unseres Verständnisses muss die Interculturalität als ein transgressorischer Vorschlag verstanden werden, insofern sie die ansteigenden Indizes der Ungleichheit des Zugangs zu Gütern in Frage stellt und besonders die Situation der indigenen Völker und der Menschen afrikanischer Abstammung in Betracht zieht.

Stichwörter: José Martí, Würde, interkultureller Dialog

#### Abstract

In light of the global crisis, we discuss issues that call into question the continuation of capitalism in its present characteristics, as it endangers life itself. The UNASUR, a regional international agreement, which bases its actions on regional integration objectives for building participative, inclusive and fair democracies, seems to open

other perspectives. We also consider the limitations of intercultural practice to be reduced to the recognition of the existence of cultural diversity, under the current capitalist system. We understand that multiculturalism should be viewed as a transgressive proposal, while questioning the rising rates of inequality to access to goods, especially considering the situation of indigenous and peoples of African descent.

Keywords: José Martí, dignity, intercultural dialogue

## Tema independiente

### APOLOGÍA DE LA POSMODERNIDAD

Vittorio Hösle

Si hay un *plan* del mundo, las *formas de la conciencia* juegan en él un papel central. Y quien todavía supone que existe un plan de este tipo, ¿estaría dispuesto a negar que debe preverse un lugar también para las formas de la posmodernidad? El idealismo objetivo sostiene precisamente que a la razón nada le es verdaderamente ajeno. En lugar de irritarse con la posmodernidad, algo que quizás podría disculparse en un joven -no menos que todas las demás cosas-, justamente sus defensores deberían ejercitar la *solidaridad* con este fenómeno, el cual hace algunos decenios ha llegado a ser la forma dominante de la conciencia de la cultura occidental, pero que entretanto habría transpuesto su cénit y en tal medida precisa de aquél apoyo. Precisamente si el fenómeno se toma en serio, esta solidaridad tiene que ser en verdad una solidaridad *irónica*. La profesión de solidaridad precisa al menos una larga *interpretación*.

La auto-designación mediante "pos" no es realmente una de las más originales adquisiciones de nuestro movimiento, puesto que ya en el siglo XIX Nietzsche introdujo en la filosofía, con "más allá del bien y del mal", el gesto de señalar más allá de lo dado y lo válido. Si bien él merece sin dudas *el* lugar de honor e incluso el incienso en la galería de los que vislumbraron la posmodernidad, no puede aún pretender ser introducido en el santuario, en la esencia propia de nuestro movimiento. Pertenece muy claramente todavía a la *crisis de la modernidad clásica*, y ésta debe ser diferenciada de la auténtica

posmodernidad. Puede ser el bautista de aquella crisis, pero no es su verdadero Mesías. ¿Por qué?

Al tratar la pregunta recién planteada, al autor de este ensayo lo atormenta la preocupación de que siempre ha sido impulsado por un *deseo* de diferenciación y categorización y de la *voluntad de poder* que allí se esconde, de la cual los posmodernos hace tiempo deberían habernos liberado. Pero téngase esto por la *falta de fantasía* de un apologeta que no advierte cómo podría quitar de otro modo la cáscara para llegar a lo auténticamente nuevo de esta forma de la conciencia. Si se extravía sólo será porque ha querido *individualizar* el espíritu posmoderno para otorgarle a él, y sólo a él, el premio que sólo él merece. El autor renunciará por cierto a capítulos y estructuras parecidas y se dejará guiar *rizomáticamente* por *asociaciones*, pero sin poner de relieve criterios de identidad no concibe cómo pueda hacer que su encomio arribe a puerto seguro. Cree que lo mejor es poder empezar su discurso epideíctico con una *narración*, incluso sabiendo que el adiós a las grandes narraciones es uno de los remates de la posmodernidad. Pero de todos modos le parece que la forma *narrativa* de comunicación es menos violenta que la forma *lógica*, y por ello más adecuada al genio de la posmodernidad. Tampoco puede negársele a la figura bisagra entre Nietzsche y la posmodernidad, Heidegger, un talento de gran narrador. El que alaba es por cierto plenamente consciente de que respecto del prodigio de la posmodernidad sólo sería legítimo un discurso apofántico; pero dado que la teología negativa, cuando es consecuente, conduce al silencio, mientras que hoy aquí nos ha asaltado justamente el deseo de jugar al juego de lenguaje del encomio, puede perdonarse la siguiente narración introductoria.

La *crisis* de la modernidad clásica –así cantan los versados en grandes declamaciones- comienza a mediados del siglo XIX. El *proyecto de la modernidad*, el cual, como nosotros los actuales sabemos, a pesar de toda su innovación ha sido conmovedoramente naiv, se *establece* en el siglo XVII y alcanza en el siglo XIX un *punto culminante*, en el círculo cultural alemán en la filosofía de Hegel, la poesía de Goethe y la música de Beethoven. Resulta central para aquel proyecto, por un lado, la obsesión por encontrar a la razón (entendida de un nuevo modo) en el mundo, y, por el otro, determinar mediante la razón las normas de conducta de la propia cultura. Expresión del primer intento es la idea de la nueva ciencia de la naturaleza. Uno no se da más por satisfecho con un acceso *cualitativo*, se trata ahora de valores *cuantitativos* precisos; no

alcanza ya con concebir *principios de la naturaleza*, sino que el fundamento de los cálculos requeridos debe ser suministrado por *leyes naturales*. Ya antes que Newton desarrolle la mecánica clásica que abarca cielo y tierra, Descartes y Spinoza tienen una asombrosa comprensión de las exigencias que debe cumplir la nueva ciencia; y Francis Bacon, quien no fuera bendecido con inteligencia matemática, prevé las enormes transformaciones de la vida humana que pueden alcanzarse a través de una técnica apoyada en la ciencia. El vínculo entre ciencia, técnica y economía capitalista se convierte en lo que Arnold Gehlen ha denominado la *superestructura* que impulsa y mueve a la modernidad. La *des-espiritualización de la naturaleza* conduce al mismo tiempo a una *des-mundanización del alma*, cuya irreductibilidad a lo físico (y a los universales) se convierte en un lugar común de la filosofía no antes del siglo XVII.

El mundo medieval había sido dejado atrás no sólo por las innovaciones científicas y técnicas de la modernidad; había sido también determinado por una profusión de *instancias rivales de decisión* que condujeron inevitable y reiteradamente a conflictos. Pero recién el derrumbamiento de la unidad religiosa de la Europa occidental le confirió a estos conflictos la naturaleza particularmente horrorosa de la guerra civil confesional. La aspiración a superar esta última condujo a la configuración del *Estado soberano*, tal como ha sido teorizado por Bodin y ante todo por Hobbes, quien por miedo al Behemot busca minimizar el espanto del Leviatán, y condujo también a que las pretensiones del Estado de ser obedecido se desacoplaran paulatinamente de la cuestión de si éste sirve a la verdadera religión. Su apelación a la *autoridad de la propia tradición* es reconocida cada vez menos como un fundamento plausible de legitimación.

Recién en el siglo XVIII el nuevo ideal de racionalidad es aplicado de modo abarcativo a la penetración descriptiva y normativa del mundo social, el cual, como nos ha enseñado ante todo Michel Foucault, es con ello sometido a un *furor normativo* tal como la humanidad no había sufrido nunca antes. Vico, Hume y Herder desarrollan *teorías de los principios estructurales de las sociedades humanas y su desarrollo* asombrosamente parecidas. Surge la notable creación de la *filosofía de la historia*. Ésta es un medio importante, por un lado, de la auto-legitimación de Europa, la cual se apresta a la conquista del mundo entero, y, por otro lado, de la conexión, que se ha vuelto urgente, entre enunciados *descriptivos* y *normativos*; en efecto, la irreductibilidad de éstos a aquellos es declarada en el siglo XVIII ante todo por Rousseau, Hume y Kant.

Pues bien, la historia es interpretada como el vehículo que lleva del ser al deber. El pensamiento fundamental de la *Ilustración*, que encuentra su expresión más exacta en el sangriento acontecimiento de la *Revolución Francesa*, es el siguiente: que el principio moral, el cual trasciende el mundo social y está determinado, como en la ciencia cuantificadora, por el principio de igualdad abstracta, debe moldear el orden social según sus exigencias. La filosofía de Kant es el intento más ambicioso de la filosofía de la Ilustración por someter al *tribunal de la propia razón* a todas las pretensiones de validez, las de la ciencia, de la moral heredada y del arte. El idealismo alemán modifica en el primer Schelling y en Hegel la radicalidad política y social de las exigencias ilustradas, pero aumenta su *radicalidad metafísica*. El mundo entero, también la naturaleza y la historia, debe ser interpretado como manifestación de aquel principio de la razón que vuelve a sí en la auto-concepción del espíritu.

Incluso quien tenga sus dudas acerca de la teoría general de los cambios dialécticos se siente continuamente fascinado por la velocidad de los cambios que se sucedieron en la historia alemana de la filosofía luego de la muerte de Hegel. Entre su racionalismo y la metafísica de Schopenhauer, la cual *desenmascara* a la razón como el débil instrumento de un poder pre-racional, la voluntad, existe el mayor conflicto pensable. Y sin embargo algunos consideran a Schopenhauer, quien ha introducido la crisis de la modernidad, como un filósofo completamente ilustrado. Su ateísmo, que no sólo rompe con formas irreflexivas de religión, sino también con todos sus intentos de penetración filosófica como la metafísica de Leibniz y de Hegel, es una forma *moderna* de ateísmo en cuanto, por un lado, presupone una naturaleza desdivinizada, y por el otro, protesta por razones *morales* contra la exigencia de suponer un principio moral por detrás de la atrocidad de la naturaleza y en especial de la historia. Para una tal protesta, que a los griegos les hubiese parecido incomprensible, es necesario tanto una sensibilidad moral de estilo ilustrado -y en última instancia cristiana- como una expresividad de estilo romántico. Incluso el recurso de Schopenhauer al budismo, una tradición cultural que representa la alternativa más importante de la historia al monoteísmo judeo-cristiano-islámico, es algo ilustrado. Sólo después de que la filosofía de la historia hubiese intentado lanzar una mirada panorámica sobre el conjunto del desarrollo de la humanidad pudo un hombre estar en situación de profesar una cultura que se diferencia de modo tan radical de aquella en la que él y sus antepasados crecieron.

Pero sea como fuere, con Schopenhauer comienza la despedida definitiva de los ideales de la modernidad. La tensión entre la metafísica anticristiana de Schopenhauer y su ética y estética completamente tradicionales es la razón principal para el desarrollo de la filosofía de Nietzsche. Demasiado *delicado* para soportar el duro pesimismo de Schopenhauer con sus exigencias ascéticas, se lanza en los brazos del mundo y dice sí a toda su *crueledad*. En sus ataques contra Kant, Schopenhauer ya había rechazado un principio trascendental de la ética; Nietzsche extrae las consecuencias. ¿De dónde proviene la ilusión de un deber contra la realidad manifiesta de la voluntad de poder? Por cierto, algunos defienden la tesis de que el socavamiento interior del pensamiento del estado de derecho, el abandono de los esfuerzos hacia una regulación jurídica de las relaciones internacionales y el viraje hacia el *enaltecimiento del poder*, lo cual caracteriza cada vez más la política europea y en especial la alemana desde finales del siglo XIX, ha sido en parte llevado al concepto por la filosofía de Nietzsche, y en parte habría recibido de allí un fuerte impulso. Pero quien construya líneas de desarrollo desde Nietzsche hasta Hitler pasa por alto la profunda antipatía frente a las masas que sentía aquél filósofo aristocrático. Análogamente, no puede negarse que el pensador más significativo desde Nietzsche, Heidegger, sucumbió a la fascinación del nacionalsocialismo en sus comienzos. Pero como nos dicen el maestro de Todtnauberg y sus discípulos: quien piensa en grande, se equivoca en grande.

De todos modos hay que agradecerle a este gran error que Heidegger, en un examen de conciencia detenido y profundo, haya reconocido incluso en su predecesor Nietzsche una continuación peligrosa no sólo del proyecto de la modernidad, sino de una *fatalidad* mucho más antigua, la cual comenzó a más tardar con Platón, expulsando a la filosofía del jardín del desocultamiento [*Entborgenheit*] y del decir y cantar el ser originarios. Quien cree haber reconocido en la voluntad de poder un principio *general*, ¡continúa todavía la tradición de la metafísica! Pero se trata de *sobreponerse* a ella. La psicología de Nietzsche es de hecho un producto secularizado de la antropología crítica del siglo XVII y huele sospechosamente a Ilustración.

Con Heidegger irrumpimos finalmente en el templo de la nueva filosofía, pero sin embargo nos detenemos todavía en el *pronaos*.

Recién la siguiente generación consigue acceder a la *cella*,<sup>1</sup> *¡taetae molis erat se ipsam cognoscere mentem!*<sup>2</sup> Pues Heidegger todavía habla con un *pathos* que no hay que exigirles a quienes ya están familiarizados, desde su más tierna infancia, con sus profundas verdades. Una *cansada ironía* en la transmisión del saber heideggeriano tiene más estilo que el *tono del sacristán* de Meßkirch. Esta cansada ironía se alimenta hoy además de otras experiencias de la conciencia que a Heidegger todavía no le eran conocidas.

El *pathos revolucionario de la Ilustración* no estaba todavía agotado con la Ilustración francesa. Con la inversión que hizo Marx del hegelianismo, la exigencia de revolución fue introducida también en el mundo post-1789. Fueron a menudo precisamente las figuras más sensibles las electrizadas por esta exigencia, y las que vislumbraron con gran alegría y adhesión los progresos de la victoriosa Unión Soviética. Con el estancamiento y, por último, el colapso de esta última, que para muchos llegó de manera completamente inesperada dejando su moral por el piso, concibieron finalmente el peligro de un pensamiento totalizador y buscaron consuelo –y lo encontraron– en la noción posmoderna de que el marxismo, como el cristianismo, pertenece a las grandes narraciones. Jean-François Lyotard, quien merece como pocos el título de *benefactor filosófico* de la posmodernidad, les ha hecho efectivamente el bien a muchos hombres más.

El ascenso de la ciencia moderna es por cierto uno de los presupuestos del funcionamiento de la democracia de masas en un estado de bienestar, pues sin él no sería posible el crecimiento económico en la medida requerida, y sin éste no sería posible la política indolora de regalos estatales, que no sustrae a otros los medios de subsistencia; pero este ascenso se encuentra en contradicción manifiesta con la *igualdad*, la cual representa para la modernidad el principio de la ética, y a la cual también adhiere por entero la posmodernidad, si bien evitando irónicamente todo fanatismo. ¿Cómo es eso? Pues bien, aquel ascenso aparta a

<sup>1</sup> El *pronaos* o *pródomo* es el espacio arquitectónico conformado delante de la celda de los templos griegos y romanos. Configura el vestíbulo o la entrada de éste. La *cella*, en cambio, es la cámara interior del edificio, que usualmente contiene la imagen del culto o estatua (N. del T.)

<sup>2</sup> La cita corresponde a las últimas líneas de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en donde Hegel altera los versos de Virgilio “*taetae molis erat Romanam condere gentem*” –“qué gran empresa fue fundar la nación romana”– en “*taetae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*” –“¡Qué gran empresa fue para el espíritu conocerse a sí mismo!”–. (N. del T.)

aquellos que son capaces de comprender la ciencia moderna de aquellos que no pueden hacerlo. Aquí ayuda la noción posmoderna de que la ciencia deja también mucho que desear. Primero, ha surgido *históricamente*, y segundo, existen muchas analogías entre ella y el mito. Por cierto, más aún: las teorías modernas, como la de las catástrofes, la del caos y muchas otras, muestran que justamente lo más nuevo de la nueva ciencia piensa en el fondo de manera posmoderna. Sólo los aguafiestas como Alan Sokal lo niegan y arman trampas de manera completamente poco ética, socavando incluso con odiosas sumisiones a revistas meritorias la confianza de la cual toda ciencia tiene por cierto que vivir.

A diferencia del marxismo, el nuevo intento de una fundamentación racional de la filosofía, que comienza hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX y conduce a la filosofía analítica, no ha fracasado verdaderamente, sólo ha perdido en vitalidad y fuerza de convicción. Esto explica el éxito del libro de Richard Rorty *Philosophy and the mirror of nature*, el cual se corresponde de tal modo con la subversión posmoderna de categorías como la de originariedad que el título alemán *-Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie-* resulta más pertinente que el original.<sup>3</sup> Si bien Rorty argumenta de modo totalmente competente contra el modelo de un reflejo externo de la realidad, su pretensión es la de *edificar* en lugar de argumentar, la de contribuir a la *conversación* de la humanidad y en especial la de revalorizar la *hermenéutica*. Sin embargo, no se refiere con esta expresión a aquella disciplina que Schleiermacher y otros construyeron desde una familiaridad considerable con los problemas del acceso a un lenguaje y cultura extraños.

Pues la posmodernidad piensa, a pesar de su polémica contra el universalismo abstracto y su énfasis en categorías como *diferencia*, *otredad*, *negación*, *más allá* [*Jenseits*] -sin dudas en esto es universal, que sus esfuerzos teórico-científicos no se restringen a la ciencia natural. Esto es justo. También en las ciencias del espíritu batalla contra el elitismo de la época fundacional, la de los siglos XVIII y XIX. Para la posmodernidad, uno puede ser un sobresaliente científico en la literatura comparada sin conocer otra lengua que la propia, incluso sin dominar realmente esta última. Rechaza especialmente la ilusión de que exista una interpretación correcta. Todas las interpretaciones de todos los textos son aceptables sólo en tanto sean creativas. Efectivamente, *en el fondo*, como sugiere Jaques Derrida, *todo es*

---

<sup>3</sup> El título en inglés puede traducirse como "La filosofía y el espejo de la naturaleza", y el alemán como "El espejo de la naturaleza. Una crítica de la filosofía". (N. del T.)

*interpretación*. Si hay una realidad por detrás de las interpretaciones, nosotros al menos no tenemos ningún acceso a ella.

Todos los hombres son filósofos, todos los hombres son científicos, todos los hombres son artistas. Como es sabido, esto último fue enseñado por Joseph Beuys, pero los propios precios del fieltro rancio que produjo, sobre el cual todo espectador debería pensar algo por sí mismo, se diferencian considerablemente de los precios de otros; y uno debe conceder que en la cuestión del gusto estético reina entre los posmodernos la diferencia de opiniones. Algunos están completamente orgullosos de su gusto particularmente fino, y ven en la *capacidad de diferenciación estética* algo a lo que no debería renunciarse. Efectivamente, ven aquí *un equivalente funcional de los juicios morales*.

Pues éstos son el *último tabú* que ha quedado en la posmodernidad. Todo está permitido menos moralizar, y Kant, con su obsesivo *tic-ético* es por esto la *bête noire* de nuestro movimiento. Al mismo tiempo se reconoce de algún modo que al menos la empresa cultural que entretiene a la posmodernidad posee -provisional, contingente e irónicamente- ventajas respecto del estado iraní; y para expresar esta preferencia se invoca cuestiones de estilo y de gusto. Sería grosero hacerle *reproches morales* a Heidegger a causa de su discurso del rectorado, pero resulta lícito adjudicarle aquel *enturbiamiento del gusto* que se debe a que no haya todavía abandonado el *pronaos*.

Quien ejerce su cargo en la *cella* sabe dos cosas: primero, que la búsqueda de normas que sean más que reglas transitorias de juego resulta desatinada, el aferrarse al proyecto de una teoría de la diferencia normativa es algo *definitivamente passé*. Y segundo, que no es preciso hacer mucho ruido a causa de este corolario -como Nietzsche con su martillo filosófico, pero también como Heidegger y su voz ronca-, pues sería *ruido acerca de nada*. El posmoderno encuentra al nihilismo, cuya llegada Nietzsche y Heidegger en parte vislumbraron y en parte impulsaron, simplemente *cool*, y permanece siendo así. El objetivo de la *ataraxia*, tal como se la proponían las filosofías helenistas, se refería a la imperturbabilidad frente a los golpes personales del destino; el progreso en la filosofía consiste en que ni siquiera el nihilismo como fin último de la historia del espíritu es capaz de quitarle a uno la serenidad. En lugar de esto, uno se concentra preferentemente en la explotación de *nuevas fuentes de goce privado*, y ante todo se muestran como dignos de gula los variados frutos del jardín sexual. Si se siente por cierto la necesidad

de consuelo, se puede también, como Gianni Vattimo, *creer que se cree*, extrayendo de las tradiciones religiosas lo que es justamente del agrado de uno. Pues el posmodernismo está abierto a todo; nada se rechaza dogmáticamente. En particular, las teorías metafísicas y religiosas del pasado y la historia trágica del ascenso y caída de la modernidad son un verdadero filón de exquisitos bocados eruditos, y no hay nada que decir contra una vivencia intelectual de safari admirando a Platón, de Cusa, Espinosa o Leibniz, mientras que no se cometa la falta de gusto de plantear la pregunta por la verdad.

El adiós a las grandes teorías no significa de ningún modo, en términos generales, que el posmodernista no se permita elegir las pasas de uva de las más variadas tortas. Por esto queremos analizar algunas de las *condiciones sociales* de la posmodernidad, de manera juguetona, sin pretender un análisis de los así llamados nexos esenciales como en el bueno viejo marxismo. El puente recién tendido entre la ataraxia y la *coolnes* nos ayuda a continuar. Se ha dicho a menudo que la concentración helenística en la tranquilidad del alma para uno mismo presupone tanto el *final de la cultura de la polis* como una *globalización incipiente*, que agita a las diferentes tradiciones unas contra otras en una medida profunda y desconcertante desconocida hasta el momento. Y los posmodernos abiertos al mundo son los primeros en reconocer que esta tesis no resulta falsa porque haya sido Hegel el primero en plantearla. Resulta bastante manifiesto que nuestra época tiene varias similitudes con la del helenismo: la era de Internet ha acelerado enormemente la globalización y la mezcla de culturas; resulta cada vez más difícil encontrar sostén en tradiciones que se disgregan progresivamente. Ciertamente, la forma estatal de la democracia, actualmente dominante, parece recordar más bien a la polis griega clásica. Pero las apariencias engañan. Las modernas democracias de masas no invitan a la identificación en la misma medida que una polis abarcable con la mirada; y la creciente *falta de poder* de los estados modernos produce en sus ciudadanos un sentimiento de *desinterés por lo político*, lo cual recuerda más a las monarquías helenísticas que a la Atenas clásica.

¿Cuál es el trasfondo social de la posmodernidad como forma dominante de pensamiento que nos ocupa? ¿Qué tan conforme a la época es esta corriente? En primer lugar, el posmodernismo presupone la *solución de los problemas económicos* -de ningún modo para el resto de la humanidad, pero sí para los propios posmodernos-. La tensión en un organismo entre el valor existente y el deseado

denominada hambre no permite sencillamente ser *cool*, pues se anuncia con violenta intensidad. No resulta aventurado suponer que la cifra de posmodernos no es alta en las *favelas*. En segundo lugar, parece evidente que el posmodernismo cuadra con el *agotamiento histórico de una cultura*. Quien quiera ejercer la gran política debe auto estimularse con la conciencia de una misión, y puesto que un abierto positivismo del poder resulta más bien contraproducente - como por cierto no parecen haber visto Nietzsche y sus sucesores imperiales, pero sí ya Tucídides-, el fundamentalismo cristiano, islámico o de cualquier variante será siempre una mejor ideología para un poder hegemónico o que aspira a serlo. Indignarse sobre la hipocresía de una tal ideología, como todavía podía hacerlo el Nietzsche sediento de una brutalidad más auténtica, no resulta apropiado para los posmodernos *cool*. Quien puede consumir a un alto nivel pero no está ya en condiciones de configurar la historia y, a la vez, no tolera una crítica moral a su estilo de vida, a éste le cuadra la posmodernidad tan bien como la interpretación del nacionalsocialismo como última expresión del ser hasta el momento al milagro económico de la República Federal de Alemania. Pero, en tercer lugar, el *rechazo de todo orden de rango objetivo* resulta particularmente bienvenido para aquellos cuyas conquistas -¿cómo podríamos expresarlo neutralmente?- *difieren* de las de sus predecesores. Uno no escribe un artículo de física como “Sobre la electrodinámica de los cuerpos móviles”, un manual de ciencia social como *Economía y sociedad*, un análisis hermenéutico como *Mímesis*, cuando no cree más en la objetividad de las ciencias naturales, sociales y del espíritu. Con todo, si uno no está ya interesado en tal clase de trabajos, entonces no resulta por cierto necesario renunciar a tales creencias, pero esta renuncia puede ayudarlo a uno a reconciliarse más fácilmente con la propia posición en la historia del espíritu.

Si estas reflexiones de fondo son atinadas, no resulta implausible la presunción de que *Europa sea un invernadero de la posmodernidad*, más que un poder hegemónico como los EEUU (con excepción de sus departamentos de literatura) y Estados en ascenso como China e India. Efectivamente, sería digna de verificación empírica la hipótesis de que los posmodernos pululan justamente en los *suplementos culturales de periódicos refinados*, puesto que quien ha vencido el ansia de ser él mismo intelectualmente creativo, pero, cualquiera sean las razones, no quiere ser un agente financiero, reseña y comenta con gusto a otros que intentan ser creativos. Teniendo en

cuenta que a su fuente de inspiración pertenecen autores psicológicos ante todo del siglo XX, para iluminar el fenómeno sumamente interesante que este tipo de hombre representa resulta quizás adecuado remitirse a Alfred Adler, alguien a mi juicio decididamente subestimado.

El amplio horizonte de la posmodernidad nos permite no sólo psicologizar y sociologizar sino también recibir *préstamos ad hoc de la filosofía de la historia*, y también -¿por qué no? puesto que Vattimo nos guía- de la teología. Si se exagera el historicismo radical y se concibe que incluso la posmodernidad podría ser superada, estamos dispuestos a aceptar, a falta de fantasía -finalmente, todo es posible- que se vuelva a poner *más valor en la consistencia performativa*. Uno buscará justificar los propios enunciados, al menos querrá evitar que su pretensión de verdad sea inmediatamente socavada por lo que uno dice. Volverá a ser atractivo distinguir la propia posición en su paso frente a otras alternativas; los modelos teleológicos de la historia, que brotaron como hongos en el siglo XVIII, estarán nuevamente en boga. ¿Cómo se determinará el sentido de la posmodernidad dentro de tales modelos?

Una noción que tendrá que agradecerse a la posmodernidad será sin dudas la de que no hay ningún automatismo del progreso. Que existe un *potencial autodestructivo en el proyecto de la modernidad* es algo -se dirá entonces- que sus críticos, como Nietzsche y Heidegger pero ya antes Vico y Herder, han visto muy correctamente, y la *venganza de la muda naturaleza* en catástrofes naturales violentas muestra, de hecho, que el pensamiento de la autonomía de la razón tiene algo insensato si olvida la base natural necesaria -al menos en este mundo- para que este mismo pensamiento pueda prosperar. Sin cuerpo, nos enseña Foucault con razón, no funciona nada en este valle de lágrimas. Ciertamente, los tres milagros de la cultura griega, del monoteísmo profético judeocristiano y del proyecto de la modernidad jugarán un papel decisivo en toda interpretación inteligente de la historia humana. Pero las *contradicciones* entre el comportamiento de Europa hacia adentro y la política dirigida hacia el exterior, durante el tráfico de esclavos y la colonización pero también en la época de los florecientes estados de bienestar, cuando la Unión Europea no fue capaz de lograr una apertura de sus mercados a los más pobres de los pobres, fueron y son tan manifiestas que el final de la dominación europea del mundo no fue quizás una bendición - puesto que no hay, como se ha dicho, ningún automatismo del progreso, y lo peor puede venir después- pero sí una exigencia

inevitable de la justicia. En la medida en que la posmodernidad aceleró la decadencia de Europa al paralizar toda intención enérgica para una constitución común -sin la cual ni siquiera una constitución de la mezquindad de aquella que fracasó en 2005 es posible -, en esa medida ha ejercido presumiblemente una función con sentido.

Si la disposición afectiva posmoderna disminuye la agresión humana, manifestada tanto en el nacionalsocialismo y en el totalitarismo bolchevique como hoy día en el terrorismo islámico, le proporciona sin dudas grandes beneficios a la humanidad. Por cierto, el *mal del totalitarismo* puede también advertirse de modo más sencillo, sin el enorme despliegue teórico de la posmodernidad; por consiguiente, uno tiene que afirmar que este último no era realmente necesario, al menos por motivos políticos. Los países anglosajones fueron ya capaces de efectuar su contribución a la historia del mundo para la defensa de la libertad sobre los fundamentos intelectuales más modestos de Locke, Burke y los *Federalist Papers*. Uno puede abrigar dudas -¿y qué puede adornar mejor una cabeza posmoderna?- acerca de si la justificación posmoderna del liberalismo es el mejor fundamento que uno puede desearle. De este modo, para mantener un orden político liberal no se puede siempre renunciar en parte al *conocimiento preciso*, en parte al *sacrificio de los ciudadanos*, e incluso, en la resistencia frente a la agresión, a los medios violentos del poder, y sería por eso en sí mismo deseable disponer de una teoría del estado justo, de la política justa y llegado el caso también de la guerra justa. La contribución posmoderna a esto parece abarcable con la mirada, lo cual en tiempos de una nueva opacidad resulta tranquilizador, por un lado, pero no siempre útil, por el otro.

La posmodernidad también tiene derecho cuando se niega a reconocer a la racionalidad de las ciencias particulares como criterio último. De este modo, el intento de encontrar a la razón en interpretaciones pre-científicas del mundo, ente ellas en el mito, resulta completamente respetable, y tiene precursores relevantes de Platón a Schelling. Por cierto, entre el mito y la ciencia existen, además de similitudes -que pueden encontrarse entre todas las cosas-, también diferencias muy notorias, pero esto no significa de ninguna manera que la *razón* se reduzca al *pensamiento científico*. Precisamente, quien rechaza la creencia ingenua en el progreso encontrará en la diferencia entre *dianoia* y *nous*, propia de la antigua epistemología, un motivo para impugnar tal reducción, sin por ello acceder a oscurecer con ataques genéricos a la razón los fundamentos de las propias afirmaciones.

Además de una teodicea por la historia de la filosofía, Rorty ha cumplido también dos funciones importantes (si se piensa que su obra mayor significó para él un callejón sin salida, es decir, que sus siguientes libros son esencialmente menos interesantes que otras obras de la filosofía analítica tradicional escritas en la misma época, como por ejemplo las de Kim o Plantinga). En primer lugar, inspiró una nueva dirección de la filosofía analítica, la cual se ha aplicado a una notable *renovación del idealismo objetivo*; basta aquí nombrar a Brandom y McDowell. En segundo lugar, Rorty ha declarado enérgicamente la *desazón respecto de un ideal filosófico que se reduce a la metaética, la epistemología y las divisiones estériles de conceptos*. Tiene razón cuando en su obra mayor cita *Medida por medida* de Shakespeare: en este drama se abarca más mundo y se encuentran más revelaciones éticas significativas que en miles de libros filosóficos.

Un buen filósofo debe de hecho realizar esfuerzos hermenéuticos y no sólo analizar conceptos, y esto se debe, por cierto, a que si no es un megalómano sabrá bien que ya antes que él se descubrieron argumentos relevantes que él debe comprender antes de abocarse a buscar otros nuevos. Esto implica ciertamente dos cosas. Primero, los argumentos comprendidos deben ser *examinados* también con respecto a su validez; la hermenéutica sin lógica no consigue mucho. Y segundo, las operaciones hermenéuticas no son tan sencillas como a veces se supone. Existen ciertamente muy diversos intereses cognoscitivos en igual medida legítimos, que un intérprete puede lícitamente seguir; pero el intérprete puede *fracasar* con respecto a cada uno de estos objetivos. Se honra más a un *interpretandum* como Platón o Dante cuando se supone que es preciso una instrucción considerablemente larga hasta que se comprende, que cuando se concede a todos el derecho de comprender inmediatamente; y si bien ningún método es una condición suficiente para una interpretación exitosa, diversos métodos pueden muy bien representar condiciones necesarias para alcanzar la verdad respecto de la opinión del intérprete e incluso respecto de la cuestión misma -niveles que se diferencian pero que tampoco, como nos ha enseñado Donald Davidson, hay que separar del todo-.

A diferencia de Hegel pero también de Kant, la estética fue tratada sin la debida atención en el marco del estrecho ideal filosófico arriba mencionado; y hay que evaluar de modo muy positivo que la posmodernidad se haya ocupado con entusiasmo de ella. Pero uno tiene sus dudas acerca de si el remplazo de juicios morales por

estéticos es en verdad una idea tan deslumbrante. La *fobia moral* sea honrada, ¿pero no se instrumentaliza la estética cuando ésta tiene que tapar los agujeros de las exigencias éticas fundamentales de la que uno no puede desprenderse? Los entendidos en retórica antigua tienen en general un mejor olfato para el estilo que aquellos enemigos de la legitimidad de los discursos morales que quisieran sustituirlos mediante exploraciones estilísticas. Se ha afirmado a menudo que a los ataques a la normatividad no les resulta del todo sencillo renunciar, ellos mismos, a presupuestos normativos, pero la sutileza de nuestros posmodernos reside justamente en que se han decidido muy conscientemente, o pretenden haberlo hecho, en contra de la consistencia performativa. Si se detiene uno a examinar sus criterios, uno se pregunta si tiene realmente estilo reprocharle a Himmler su falta de estilo, o bien si los delitos morales no tienen quizás otro estatus que los errores de gusto respecto del tapizado de mi sofá. De algún modo, determinadas convicciones morales muy fundamentales parecen resistentes a toda experiencia de falibilidad, parecen elevar la pretensión de saber, quizás incluso de un saber del saber. Pero todo esto no significa que no pueda ser una tarea filosófica digna analizar en detalle diferentes formas estéticas de expresión de la filosofía, e incluso quizás ensayar uno mismo con ellas. Pues en algo tiene razón la posmodernidad, como reconocerán también los tiempos venideros: *variatio delectat*. Un buen filósofo no debe escribir sólo sistemas, tratados y comentarios.

Esto, como dije, es un puro juego con posibilidades del pensamiento. ¿No habla a favor de la posmodernidad que haya sido capaz de animarnos también a tales juegos gracias a su apertura a la heterogeneidad? Si se impusiera la posibilidad de pensamiento justamente aquí discutida, ésta podría reservar para la posmodernidad, justamente a causa de esta razón, un recordatorio honorable, incluso agradecido: *requiescat in pace*.

(Traducción del alemán: Andrés Crelier)

#### Resumen

El trabajo ensaya una interpretación del pensamiento posmoderno que justifique su lugar en la historia de la filosofía. La "apología" propuesta consiste entonces en explicar la génesis y el desarrollo de un fenómeno del pensamiento que ha llegado a ser dominante pero que ya ha pasado su cénit. A la vez que se presentan diversos momentos históricos y pensadores que permiten entender este fenómeno, se toma una distancia irónica de él, lo cual lleva a plantear incluso algunas críticas a determinadas tesis posmodernas.

Palabras clave: pensamiento posmoderno, modernidad

#### Zusammenfassung

Dieser Artikel versucht eine Interpretation des postmodernen Gedankens, die imstande ist, seinen Platz in der Geschichte der Philosophie zu rechtfertigen. Die vorgeschlagene "Apologie" besteht darin, die Genese und Entwicklung eines Phänomenes des Denkens zu erklären, das dominant geworden ist, aber bereits seinen Höhepunkt überschritten hat. Der Artikel prüft eine Vielfalt von historischen Momenten und Autoren, die helfen sollen, den Postmodernismus zu verstehen; er nimmt dabei eine ironische Distanz zu ihm ein, was die Formulierung einiger Kritikpunkte an dieser philosophischen Tendenz einschließt.

Stichwörter: postmodernes Denken, Moderne

#### Abstract

The paper attempts an interpretation of postmodern thought to justify its place in the history of philosophy. The proposed "apology" consists in explaining the genesis and development of a phenomenon of thought that has become dominant, but has already attained its zenith. The article reviews a variety of historical moments and authors which should help understand postmodernism, and adopts an ironic stance towards it, which includes the formulation of some critique to this philosophical trend.

Keywords: postmodern thought, modernity

## RESEÑAS

**Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*, México: UNAM, Biblioteca Nueva, 2009, ISBN 978-84-9742-053-5, 291 págs.**

El autor, que se hizo conocer ampliamente en 1983 con su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*, prosiguió su tarea en México con actividades de docencia en la UNAM y numerosas y valiosas publicaciones. El libro que comentamos ahora es una de las obras más recientes y la que le demandó un enorme esfuerzo de recolección de materiales, de concentración y reflexión sobre la obra larga, prieta y profunda de Arturo Andrés Roig.

Comienza el libro explicando los antecedentes del título. Para ello cita a Juan de Mal Lara, 1566, *Philosophia Vulgar*, cuando dice: “Antes de que hubiese *philosophos* en Grecia, tenía Hespaña fundada la antigüedad de sus refranes... *A Dios rogando y con el mazo dando*. No favorece a Dios al que lo tome por amparo en medio de la ociosidad, teniendo aparejo para rogar a Dios en tanto que va dando con el mazo a la obra...”. El de Horacio Cerutti ha sido un duro trabajo, haciendo de su pensamiento una praxis, golpeando sobre el yunque durante doce meses.

Sobre la producción bibliográfica de Roig, el autor ofrece un acervo que creemos completo. Dos páginas albergan los títulos de la correspondencia que intercambió Roig con Coriolano Alberini, Rodolfo Mondolfo, Ezequiel Martínez Estrada, Bernardo Canal Feijóo, Guillermo Francovich, Arturo Jauretche, Rodolfo Puiggrós, Ofelia Schutte, Günther Mahr, Yamandú Acosta, entre muchos otros.

La cantidad de escritos sobre la obra de Arturo Roig es impresionante. El registro de los trabajos consultados o tenidos a la vista por el autor ocupa trece páginas. Una página entera da cuenta de muchas de las entrevistas que se le hicieron al pensador mendocino y a cuyas reseñas tuvo acceso el autor. Todo esto nos lleva a tomar conciencia de la seriedad y magnitud de la tarea que Horacio se impuso. El trabaja con seriedad, pero sin solemnidad, con cierto humor juguetón y con un lenguaje fresco y libre.

El libro ofrece cuatro secciones: Se hace camino al andar, Fantástico sobremundo, Filosofando, Con el mazo dando.

A finales de 2007, Horacio les mostró a Arturo y a Irma, su esposa, el primer borrador del texto, con la consiguiente grata sorpresa. Considera muy estimulantes las reuniones ulteriores con él para discutir aspectos del texto y recibir sugerencias y aportes documentales de enorme valor.

Roig ha dedicado su vida a propiciar un filosofar *nuestro*. Sus raíces son europeas, los brotes americanos, es representante de la estirpe de buscadores de la verdad. Lo que Cerutti se propone es “establecer el estado de la cuestión del filosofar latinoamericano, reconstruir algunos de los más relevantes itinerarios seguidos por ese pensar durante la segunda mitad del siglo XX... mostrar la fecundidad de ciertas polémicas o debates nucleares y quizá todavía eruptivos, introducir a miembros interesados de las nuevas generaciones al filosofar”.

Habiendo incorporado con perfiles propios el giro lingüístico, Roig le da prioridad al lenguaje y rescata el valor del habla popular. Critica la posición de Heidegger, quien “habría logrado abandonar el nivel de cierto servilismo de la palabra respecto de un sujeto en la cotidianidad, para ontologizar el lenguaje y desplazar la sujetividad. Es decir, el sujeto dejaría de ser el hablante cotidiano de carne y hueso en la historia... para convertirse en un lenguaje que habla”, rescata Horacio. Nuestra tarea sería, según Heidegger, *escuchar* ese lenguaje. Pero Roig advierte que estos son “camino místico que no escapan a una lectura ideológica” y que por ellos llegamos a un sonido que es son-ido, según la expresión de Augusto Roa Bastos, defendiendo “un lenguaje de los entes y para los entes” Considera que “hacerse diestro en un habla técnica (metalenguaje) ayuda para quedar en mejores condiciones de escuchar y hablar las hablas cotidianas”.

“La obra de Roig, dice Horacio, se ha desplegado en innumerables textos, ninguno de ellos menor... todos tienen el mismo rigor y parecen cortados por un mismo sastre”. Será importante investigar cómo se han ido formando sus conceptos, cómo acuñó su terminología. La distinción que hace Alejandra Ciriza entre “productividad” y “producto” nos ayuda a leer a Roig. El meollo de nuestro esfuerzo, dice Horacio, consiste en apreciar su *productividad*, el proceso de producción, sumergirse en su obra leyéndola y releyéndola incansablemente. Era necesaria la asiduidad de la lectura y aprovechar la *privilegiada interlocución*. En sus textos están los indicios muy explícitos de sus contextos. El mismo Roig confiesa: “Desde muy joven entendí que la lectura, más que diálogo, era una escucha y una mirada... que la escritura era una respuesta... que mi oficio, más que una invención o inspiración, era un trabajo de reescritura: cita, imitación, parodia, pregunta, respuesta, traducción y aun traición”. Sus trabajos, sostiene el autor, son el producto de una vigorosa capacidad intelectual y de una amplísima erudición. Roig ha construido probablemente la versión más sistemática disponible de nuestro filosofar.

Cerutti rescata las experiencias vividas y no canceladas de los años 60 y 70 del siglo pasado. Considera que sigue habiendo tareas pendientes. Hay que impulsar “el esfuerzo de transformación estructural de una cotidianidad intolerable para nuestras mayorías en todo el mundo.”

Propone volver sobre el itinerario de Roig, para que nos conduzca desde su concepción de Historia de las Ideas, pasando por un giro semiótico de proporciones insoslayables, a su caracterización de la Filosofía Latinoamericana. La Filosofía latinoamericana, en la mente del maestro

mendocino, construida en base a la Historia de las Ideas, superadora de las rupturas, limpia de adherencias, es también Filosofía liberadora.

Al pasado se lo mira de frente y si miramos hacia atrás lo hacemos con una actitud constructiva. Estamos frente a un clásico, pero no para echarle incienso sino para “releerlo, repensando y repensándonos y gestando nuestra propia reflexión...”. Siguiendo sus ideas, hay que someter el clásico “rigor académico” a lo que llamamos el “rigor de la realidad”. Estamos en presencia “del más consecuentemente dialéctico de nuestros filósofos”. En este sentido, como la dialéctica se desenvuelve en la historia y no es simplemente una cuestión mental, estamos atentos a las irrupciones sociales, a los desafíos que ellas presentan a la teoría.

Se ha caracterizado a la obra de Roig como “historicismo empírico”. Cerutti en principio está de acuerdo, pero se pregunta si “esa etiqueta es la más adecuada”. Sobre la identificación de Roig con el *historicismo*, no cabe duda alguna. Recordando al Alberdi de 1837, Roig escribió: “la corriente historicista abrió las puertas a un compromiso realista y a la dialéctica del proceso de las ideas en América Latina”. Pregunta Horacio si el historicismo de Roig nace de la experiencia y de cuál experiencia. Hay dos textos que nos responden. Uno de Aristóteles, citado por él en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de Córdoba, de 1987. Decía: “debemos recordar, una vez más, la genialidad y el profundo sentido de lo empírico que guiaba a Aristóteles... el tener no es categoría de la cual se podría haber prescindido... quisiéramos señalar el supuesto antropológico inevitable de todo intento de establecer categorías y la suerte de la empresa cuando la misma es llevada a cabo desde un nivel que denota, de modo muy claro, un afirmarse en la experiencia que ofrece el vivir cotidiano”. Concluye Roig: “La categoría concreta, una vez establecida, funciona como *a priori*, aún a pesar de su origen empírico, ayudándonos a ordenar la empiria”. Entonces, dice Horacio, “esa experiencia *empírica*” no es lo dado inmediatamente. Es en lo que estamos, pero siempre retrabajado, resolviéndose en diversas (inter)mediaciones; en este caso, categoriales. El *a priori*... queda también recolocado”.

En una conferencia leída en Salamanca en 1992, dice Roig: “La filosofía es, además, cosa tan una con el lenguaje que hasta se ha llegado a desplazar en nuestros días el lugar de lo trascendental, desde la conciencia al lenguaje como el *lugar* natural de todo *a priori* posible”. El otro texto es una conferencia leída en Quito. En ella subraya la historicidad de esa experiencia (empírica) que venimos rastreando. Sin sujeto no hay filosofía ni tampoco cultura, objetivación posible para la construcción de la misma. “Por cierto que no se trata de un mero hecho de afirmación, en cuanto por su mediación lo que cobra realidad para nosotros es aquel mundo manifestado en toda su carga de historicidad; como tampoco se resuelve en un simple regionalismo particularista, ajeno a lo universal en cuanto que para esta forma discursiva la particularidad es apertura y no cierre”. Trataba de diferenciar el historicismo de Espejo, del historicismo romántico. “No hay sujeto dado, sino un sujeto que surge... El axioma de todos conocido que dice que *las circunstancias nos*

*hacen, pero que también nosotros hacemos a las circunstancias*, es la expresión más correcta de lo que entendemos por *historicismo*... el historicismo supone la presencia de un sujeto que sume su propia sujetividad, vale decir, su propia realidad social de una manera no ajena a la exigencia de transformación, porque esa realidad y su propia naturaleza, en cuando sujetos, son transformables, es decir, son históricos y no naturales”.

Entonces, historicismo empírico sí, teniendo en cuenta las precisiones señaladas. Se trata, pues, de “una experiencia social... inevitablemente conflictiva, donde el tener no puede ser eliminado como dimensión también constitutiva, transformable, en permanente modificación y -literalmente-reformulación”, señala el autor. Roig escribió: “Partir del saber de otro para establecer nuevos saberes, no con la intención retórica del convencimiento más allá de la verdad y de la justicia, sino con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de aquella dignidad de la que hemos hablado”. Para Roig sin historiar las ideas no es factible filosofar. Destaca Horacio que la propuesta de Roig dentro de la filosofía argentina muestra la articulación ineludible entre filosofía e historia de las ideas en Roig. “Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas son dos caras de una misma tarea”, recuerda.

Según Hugo Biagini, citado por Horacio, el trabajo de Arturo significa “un salto calificador” por la variedad de teorías puestas en juego. Se coaligan la teoría del texto, la de la comunicación, la de la dependencia y la de las ideologías y el tema de la “normalización” de la filosofía. La Historia de las ideas, teniendo en cuenta también el aporte de las ciencias sociales, sería herramienta de criticidad de esta Filosofía.

Roig toma distancia abiertamente de toda filosofía de la cultura y no abandona la noción de *conciencia*, ya que la conciencia moral es la que exige el cambio dentro de un sistema de producción injusto.

Con respecto a la noción axial en el pensamiento de Roig (el “a priori antropológico”), Horacio investiga, sagazmente, sus antecedentes, es decir, aquellos autores de los cuales Roig ha recibido inspiración para acrisolar esta llave de su pensamiento. El “a priori” tiene experiencias contundentes en nuestras tradiciones. Así en Sarmiento y Alberdi. El “a priori” como dignidad del ser humano se encuentra claramente en José Martí. También se registran antecedentes en “*La creación del mundo moral*” del mendocino Agustín Álvarez. Roig, recuerda Cerutti, pulía su enfoque en diálogo con maestros como Coriolano Alberini. En él, escribe Roig, “había una cierta filosofía de las ideas, a las que pensaba como un “a priori” no exclusivamente lógico sino más bien biológico o antropológico... El biologismo de Driesch, la filosofía del conocimiento de Turró y el anti-intelectualismo de Bergson, preparaba ya en Alberini un enfoque de las ideas que haría posible una posterior reconsideración social de las mismas, aunque sin superar...una formulación idealista”.

Tan valiosos como este buceo en la formación del pensamiento de Roig, son otros aportes de este libro. Cuando uno lee a Roig, se abren innumerables cuestiones, preguntas, planteos. Cuando uno lee a Cerutti

sobre Roig, las cuestiones se multiplican. Es una pirotecnia que nos indica que el rebote del pensamiento sobre el pensamiento de los pensadores profundos hace de éstos una fuente casi infinita de reflexión.

**Daniel Omar Pérez, *Kant e o problema da significação*,  
Curitiba: Editorial Champagnat, 2009, ISBN: 978-85-7292-187-9,  
329 págs.**

El presente libro del profesor Daniel Omar Pérez puede ser leído de dos modos distintos, cada uno de ellos constituye una opción interpretativa. La primera de ellas consistiría en comprenderlo como la creación de una teoría morfo-semántica de interpretación de la obra kantiana. La segunda opción posible de interpretación del trabajo del profesor Pérez es como una teoría morfo-semántica autónoma capaz de aclarar el status epistemológico de algunos conceptos límite-heurísticos que, ocasionalmente, se ha aplicado a la obra kantiana. En la presente reseña se intentarán mostrar, al menos parcialmente, ambas opciones interpretativas.

En este contexto, el trabajo del profesor Pérez ofrece una interpretación de la obra kantiana como una sucesiva creación de campos morfo-semánticos sobre límites previstos a priori. Los límites apriorísticos vienen dados por la necesidad de ciertos parámetros irrebasables que respondan por las condiciones de posibilidad del juicio y de las proposiciones. Dependerá entonces del tipo de campo morfo-semántico sobre el cual se está reflexionando (razón teórica, razón práctica y juicios reflexivos) para poder constatar, en el mismo, límites impuestos por la mera función lógica del sujeto de la enunciación. En este contexto, y desde las primeras páginas, el autor intenta reconstruir un marco de interpretación de la obra kantiana en donde la esfera lógica se articule con elementos semánticos en la reflexión por las condiciones de posibilidad de las distintas proposiciones: “Lambert propõe levar em conta não apenas princípios e relações formais entre conceitos (ordem lógico), mas também a relação dos conceitos com os objetos e os processos de síntese das representações (ordem semântica) [...] Isto é, não deve cuidar apenas da forma lógica de conceito e da relação formal entre conceitos, mas, também, e fundamentalmente, da relação dos conceitos com seus objetos”<sup>1</sup> (pp. 36-37).

---

<sup>1</sup> La objetividad del objeto no viene determinada necesariamente por la relación intramundana de la proposición con alguna cosa o estado de cosas existente fuera del sujeto de la enunciación. Sino que más bien, la objetividad del objeto se determina por la función y las reglas de un campo semántico particular en el cual se sitúa la enunciación. “... não poderíamos començar per gênero e espécie, que são sínteses, e muito menos ainda pelo conceito *ens* que ‘é de todos os conceitos o mais sintetizado” (p. 37). Y unas líneas más adelante: “...tudo se passa como se o *ens*, que não é um produto primário, como está tentada a pensar a metafísica tradicional, sem se questionar nem refletir sobre esse começo, deve ser tematizado como síntese nessa

El texto se estructura básicamente en tres partes, las cuales reconstruyen las tres críticas kantianas. La primera parte indaga la pregunta por las condiciones de posibilidad de las proposiciones teóricas (pp. 25-188), la segunda parte reflexiona en torno a las condiciones de posibilidad de las proposiciones prácticas (pp. 189-246) y la tercera parte expone las condiciones de posibilidad de las proposiciones reflexivas (pp. 247-318).

En este orden, es importante hacer notar que en la interpretación del profesor Daniel Omar Pérez cada vez que Kant plantea una de estas preguntas (las cuales constituirán los temas de las tres críticas respectivamente) abre un campo morfo-semántico propio, aunque con límites previstos a priori, en donde las preguntas y las respuestas adquieren sentido (estos campos morfo-semánticos poseerían *rasgos identitarios* propios, por ejemplo distintas teorías de la existencia, pp. 76-77). En tal sentido, el autor nos recuerda que estos campos morfo-semánticos, en los cuales los problemas y las respuestas adquieren sentido, no son creaciones arbitrarias realizadas por Kant, sino que al contrario, responden a un mismo programa metodológico y son abiertos, justamente, por la indagación que de él se sigue, a saber: indagar sobre las condiciones de posibilidad de los juicios teóricos, de los juicios prácticos y de los juicios reflexivos. “É importante lembrar, mais uma vez, que Kant tenta se perguntar pelas condições de possibilidade de verdade de uma proposição e não apenas pelos critérios epistemológicos de verdade ou falsidade, isso diferencia a *semântica transcendental* que descreve um campo de sentido, de qualquer *fundamentação epistemológica*. A semântica transcendental enuncia as condições necessárias que uma proposição deve respeitar para que possa ser considerada validamente ou verdadeira, ou falsa.” (pp. 153-154).

Ahora bien, esta línea de reconstrucción que parte de la pregunta por las condiciones de posibilidad de las proposiciones sintéticas permite a Kant, en la interpretación del profesor Pérez, la introducción de conceptos que respondiendo a las formas del entendimiento racional finito constituyen *metonímicamente* (esto es: crean *contigüidad*) un campo morfo-semántico. Desde esta interpretación, para la introducción de estos conceptos (por ejemplo el de *regularidad de la naturaleza*) que luego serán definidos como *heurísticos*, no es necesaria ninguna justificación metafísica aunque no sea posible aplicarles el modelo de la *deducción transcendental*; esto es, se justifican en el límite a priori previsto transcendentamente por el propio funcionamiento de la racionalidad humana. “Ora, esta linha de reconstrução a partir da pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas que leva ao desenvolvimento de estudos semânticos, apresenta duas questões a serem destacadas, a saber: 1) apresenta-se uma “teoria” da existência [...] 2) apresenta-se um tipo de sistematização no tratamento de problemas” (pp. 186-187).

---

relação de intuição e conceito, e ainda a partir de elementos simples, tais como espaço e tempo” (p. 39).

En este contexto es que los conceptos heurísticos serán definidos como *principios regulativos de sistematización de un dominio de elementos dados* (p. 310). “Estes elementos conformam uma heurística ou lineamentos gerais para a condução do conhecimento ou a ação” (p. 311). Estos conceptos heurísticos no pueden determinar a priori el grado de éxito de la empresa a realizar, simplemente funcionan como marcos trascendentales en los cuales los fenómenos necesariamente deben comprenderse. De este modo es posible entender la teorización kantiana como la sucesiva creación de campos morfo-semánticos ordenados en torno a conceptos heurísticos (los cuales son, a la vez, conceptos marco y conceptos límite de la comprensión) postulados sobre límites previstos a priori que hacen posible la experiencia humana, en tanto experiencia que se expresa en juicios de la forma *S es P*.

Por último, una de las inquietudes que quedan después de haber leído el muy interesante libro del profesor Daniel Omar Pérez es saber si esta teoría morfo-semántica de sucesiva construcción de campos lingüísticos ordenados y creados por conceptos heurísticos *ad intra* del propio campo y sobre límites necesarios de inteligibilidad es extrapolable para el esclarecimiento del status epistemológico de algunos conceptos límite en Ciencias Sociales. Esto equivale a preguntar por las posibilidades de autonomización de esta teoría que, por el momento, el autor presenta como una interpretación sumamente original y esclarecedora de algunos puntos clave de la empresa kantiana.

*Eduardo Ovidio Romero*

## COLABORADORES

JESÚS MANUEL ARAIZA MARTÍNEZ es Profesor e Investigador de Tiempo Completo en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos y Profesor en el Posgrado de Filosofía y en el Centro de Estudios Clásicos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es Doctor por la Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania. Ha realizado sus estudios de Letras Clásicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y es Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Se ha especializado en el estudio de la obra de Aristóteles, y cuenta con numerosas publicaciones sobre ética, política, psicología y metafísica dentro de la filosofía del Estagirita.

ADRIANA ARPINI es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, donde se desempeña como profesora de grado y posgrado. Investigadora Independiente de CONICET, en temas de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas Latinoamericanas. Directora de proyectos de investigación, tesis de Doctorado y Maestría. Autora de *Eugenio María de Hostos y su tiempo* (2007), *Otros discursos* (2003), y de artículos en revista de circulación internacional. Recibió la *Medalla de Honor 2007 de la Fundación ICALA* (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano).

ULRIKE BRUCHMÜLLER es Doctora en Filosofía. Durante el período 1997-2004 realizó sus estudios de Letras Clásicas, Filosofía e Historia Antigua en Tübingen, Milán y Pisa. Entre 2004 y 2008 realizó estudios de Doctorado en Bamberg y Estocolmo; tema de investigación: *Die Lebensperioden von Kosmos, Polis und Individuum in der Philosophie Platons* (Stockholm 2008). Posteriormente realizó una estadía posdoctoral en la UNAM, México (tema de investigación: *Platon als Schriftsteller: Phaidros und Politeia*). Actualmente se desempeña como investigadora en el proyecto “cuerpo y salvación”, en la Humboldt-Universität de Berlín.

VITTORIO HÖSLE nació en Alemania en 1960. Estudió filosofía, historia de la ciencia y filología clásica en las universidades de Regensburg, Bochum, Freiburg y Tübingen, donde se doctoró en filosofía. Desde 1988 es profesor en la *New School for Social Research*, Nueva York, y desde 1999 en la *Universidad de Notre Dame*, en Indiana (Estados Unidos). Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *Wahrheit und Geschichte* (1984), *Hegels System* (1988), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (1990), *Philosophie der ökologischen Krise* (1991), *Praktische Philosophie in der modernen Welt* (1992), *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus* (1996), *Moral und Politik* (1997), *Woody Allen. Versuch über das Komische* (2001), *Platon interpretieren* (2004), *Der philosophische Dialog* (2006). En español: *La crisis de la actualidad y la responsabilidad de la filosofía* (1997) y *El café de los filósofos muertos* (1997).

DORANDO J. MICHELINI es Doctor en Filosofía por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, Alemania. Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Investigador Principal del CONICET. Ha sido becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt, DAAD, Friedrich-Ebert y Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Estudios de postgrado en Filosofía, Ciencias Políticas y Literatura latinoamericana en las Universidades de Frankfurt, Mainz y Münster (Alemania). Es presidente de la Fundación ICALA, Río Cuarto. Medalla de plata del KAAD (Bonn, Alemania) por la labor científica y de intercambio cultural entre Alemania y América Latina. Es autor y co-editor de varios libros, y ha publicado más de cien trabajos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía política, filosofía latinoamericana y filosofía contemporánea.

GUSTAVO ORTIZ es Doctor en Filosofía, Master en Ciencias Sociales otorgado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Fundación Bariloche y estudios de postgrado en Ciencias Sociales en Alemania. Es Investigador Principal del CONICET y Profesor emérito en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Profesor titular en la Universidad Nacional y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica, en Córdoba. Director de la Maestría en Ciencias Sociales, UNRC, y Coordinador de la mención en Sociología del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, UNC. Posee numerosas publicaciones, en forma de artículos y libros, sobre epistemología de las ciencias sociales, filosofía práctica, filosofía política, y otras

temáticas, como las de modernidad, racionalidad social e identidad en América Latina.

EDUARDO O. ROMERO es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto y doctorando en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas (CONICET). Secretario del Consejo de Río Cuarto del *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*.

MARÍA LUISA RUBINELLI es Doctora en Antropología, con la dirección del Dr. Arturo Roig. Estudios de postgrado en la Universidad de Sevilla, España. Diplomada en Educación Intercultural e Integración. Docente Universidad Nacional de Jujuy, a cargo de Antropología filosófica y de Filosofía Latinoamericana. Investiga y enseña sobre temas de educación, ética y antropología, vinculados con relaciones interétnicas, en especial con las culturas andinas. Publicó numerosos trabajos sobre el tema. Integra el Equipo de Nivel Superior No Universitario de la Secretaría de Educación de la Provincia de Jujuy, estando a cargo del Área de Investigación.

