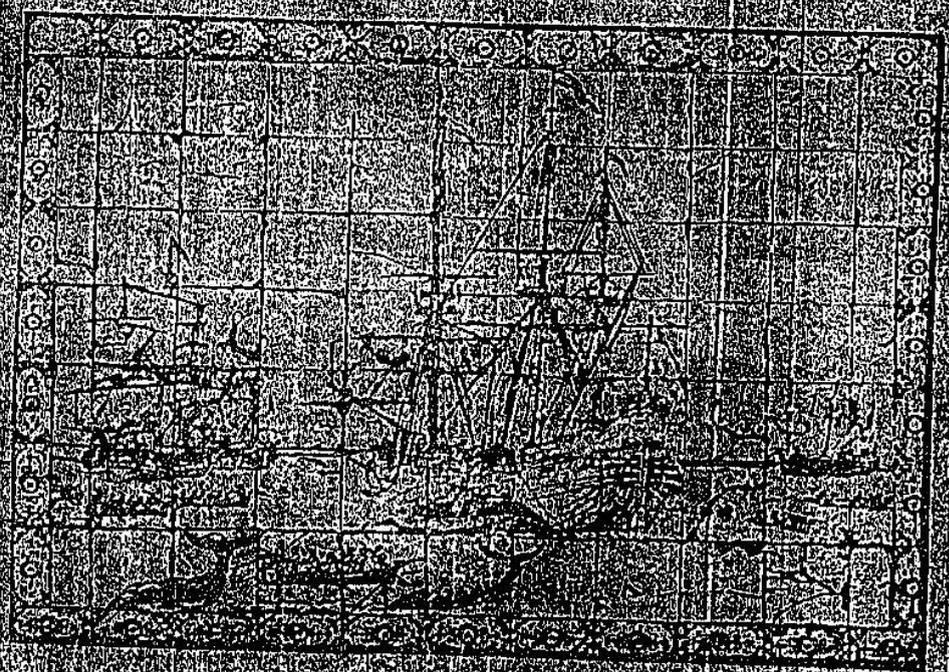


Amelia  
Podetti

050



La irrupcion de  
**AMERICA**  
en la historia



## Nota Preliminar

La intuición de un pueblo, tarda en transformarse en (concepto) Sólo al término de un trabajoso proceso de maduración, logra éste configurar el lenguaje que le es propio. Amelia Podetti expuso los fundamentos de una concepción, cuya novedad reside en haber podido situarse en la perspectiva peculiar de América, como comunidad de saber y acción.

Toda esperanza que abre un futuro auténtico, inaugura también un nuevo pasado. Para Amelia Podetti (América) irrumpen en la historia de la humanidad, como vértice reflexivo del mundo. Esa es la razón por la cual hemos querido reunir los trabajos que aquí presentamos, en torno a esta cuestión central. Ellos no han sido preparados para ser publicados por la autora, de cuya insustituible presencia nos vimos súbitamente privados.

Pasado el tiempo necesario del dolor, a nosotros — hombres y mujeres de esta larga vigilia — nos queda reencontrarnos en el difícil camino del pensar. Conscientes de que esto es resultado de una tarea colectiva, hemos decidido crear la Asociación de Amigos de Amelia Podetti, con la finalidad de difundir su obra y abrir un canal de expresión para el pensamiento.

Nos hacemos cargo de los errores en que podamos haber incurrido en nuestro trabajo de selección, pero creemos que el contacto de estas ideas con la vocación pensante de nuestros pueblos, justifica ampliamente los riesgos.

A. A. de A. P.

## Amelia Podetti y la necesidad del pensar histórico

Armando R. Poratti

La muerte inesperada quiso que la obra escrita de la profesora Amelia Podetti —no la obra viva que ella misma fue— quedara trunca en el momento en que se disponía a desarrollarla en la forma más amplia del libro. Además de sus publicaciones, quedan, para trazar el dibujo completo de su pensamiento, y especialmente el de sus últimos años, los registros de sus clases y manuscritos en los que un grupo de discípulos trabaja a fin de sacarlos a luz. Ahora bien, si lo que dejó escrito Amelia Podetti puede ser, en cierta medida, fragmentario, su pensamiento no lo era. Más allá y a través de las cuestiones circunscriptas, tendía a plantarse y a dar cuenta de totalidades (de las totalidades reales, que no son las generalidades de un pensar abstracto). Entre los problemas que la ocuparon, la reflexión sobre la historia, siempre presente, fue haciéndosele cada vez más central. Y la historia entendida, justamente, con los alcances máximos que el problema tiene cuando surge, por primera vez, en la reflexión cristiana.

En efecto es el cristianismo lo que da la base para la valoración decisiva del acontecer humano al encontrar en el *Logos* encarnado —la presencia y el compromiso de lo eterno en el tiempo— dos ámbitos que los griegos habían divorciado —. Junto con esto, el concepto de Providencia permitió a la filosofía, con san Agustín, descubrir lo histórico como una región relevante dentro de lo real y afirmada en una inteligibilidad propia al presentar ese acontecer en la perspectiva que abren las categorías de unidad, totalidad y sentido. Desde san Agustín en adelante, hasta Hegel o Marx, o aun después, se han sucedido las teologías y filosofías de la historia, y hoy por hoy puede parecer más prudente renunciar a la pretensión de comprender tanto, y abordar los hechos desde conceptos que no incurran en una metafísica, o, aun en la escatología; así obtendríamos una comprensión cuyo mérito estriba, precisamente, en su renuncia a plantearse la historia y su sentido como problema global. Esta limitación puede ser legítima, y muchas veces ha sido necesaria y saludable. Pero ¿qué sucede cuando el primer dato que se ofrece a la consideración es la planetarización de la historia llevada a cabo por Occidente —con lo cual es obvio que la unidad de la historia ha dejado de ser un postulado metafísico—; más todavía, cuando el hecho es la crisis de esta historia universalizada, lo cual sugiere a muchos que el Fin de los Tiempos ya está presente? Entonces, los hechos mismos, nos prohíben "atenernos a los hechos" y nos obligan a pensar la historia en su totalidad y su sentido; no porque se pretenda hacer valer la propia visión como la visión de Dios, sino porque así lo exige la puesta en claro de los proyectos propuestos, vigentes o posibles, para esa historia planetaria. Y esto es parte de la (ineludible) tarea de conocer y elegir nuestro propio destino en ella.

La crisis, para Amelia Podetti, muestra los límites concretos de una configuración histórica, la Europa moderna, que, por ser universalizadora, se tomó como absolutamente universal. Ese papel universalizador hace que pueda hablarse de crisis de Occidente (aun si esto incluye a aquellas potencias que no se denominan "occidentales"). Pero si esto es así, y antes de aceptar sin más el problema en estos términos, tenemos que tratar de ver qué entendemos por Occidente. Y esta cuestión nos obliga a reflexionar sobre el lugar de aquellos pueblos —los nuestros— que la modernidad europea y hoy las potencias mundiales han visto como marginales. Más todavía, es imperativo hacer la reflexión sobre Occidente desde nuestra peculiar situación y experiencia históricas, dentro de América hispana. Esta necesidad no procede sólo del hecho obvio de que no podemos eludir nuestro aquí y ahora, y sobre todo no se trata de un mero localismo del pensamiento. Por el contrario, para Amelia Podetti, estamos situados en el lugar justo para pensar la historia en esta altura de los tiempos. En parte, por y no a pesar de nuestro aparente descentramiento: solía subrayar, refiriéndose a san Agustín, como la última gran síntesis del mundo antiguo, que es a la vez la primera del mundo occidental; fue la labor de un africano que nació, trabajó y murió en una

provincia en los confines del Imperio, mientras el centro oficial de la cultura seguían siendo las escuelas nacidas en la vieja Atenas y que estaban hacía mucho desprovistas de substancia. ¿Pudiera ser que, en esta crisis de la modernidad, la situación reclamara algo similar? Parece, al menos, que la Europa de las últimas décadas, yerno quiere pensar la historia, "prefiere negarla". Pero nuestro privilegio no consiste en ser una oscura provincia en los límites del Imperio. No se trata de que el pensamiento deba corresponderles a los desheredados por el mero hecho de serlo. Al contrario, nos corresponde en tanto legítimos herederos; y herederos de unos bienes que, tal vez, no han sido reclamados.

Amelia Podetti encontró en san Agustín y Hegel los pensadores claves a quienes plantear la pregunta por Occidente en tanto permiten confrontar las ideas de éste que surgen desde los dos momentos que se propusieron como universales y universalizadores: Roma — la Roma cristiana — y la Europa moderna. Occidente no se constituye antes de la síntesis de dos raíces, la grecorromana y la bíblica. Con la cristianización del Imperio, esa síntesis transforma la unión de los diversos pueblos centrados en el Mediterráneo, cuyo fundamento es Roma, en una unidad, basada en la unidad del género humano, que aparece en el horizonte del pensamiento de Agustín. Occidente aparece como idea de universalidad. La Cristiandad europea medioeval recoge la noción de aquella unidad; y desde su perspectiva, por otra parte, no hay conciencia ni voluntad de ruptura con el pasado romano. El ámbito geográfico, social y cultural en que se desarrollan estas épocas es, pues, un mundo histórico en sentido estricto.

"La ruptura de esos límites señala el tránsito a una nueva etapa de la historia del mundo. La ruptura, la explosión de este espacio terrestre como único espacio de la historia en la conciencia del hombre occidental podemos fijarla en el año 1492, en que Colón descubre América y consecuentemente se hace efectiva la redondez de la Tierra. Lo que Colón descubre no es el Nuevo Mundo, como se suele decirlo que descubre es el mundo tal y como realmente es; aunque hasta ese momento los hombres no lo conocían". 2

El descubrimiento del mundo tal como geográficamente es significa la posibilidad de que ese mundo se haga uno históricamente. En este sentido no sólo los indígenas americanos, sino también los occidentales antiguos o medioevales, son "precolombinos". Hombres anteriores a que se hiciera efectiva la circunnavegación, es decir, la unidad del planeta, y por lo tanto, a la posibilidad de hacer efectiva la unidad del género humano. El hacerse cargo de esta posibilidad constituyó a la Europa moderna. Y si su primer ensayo de respuesta histórica ante el descubrimiento — el imperio de Carlos V — tuvo presente la idea de tal universalidad — de esa totalidad, cuya semilla puede que siga latente en el destino de América hispana — a partir del siglo XVII esa idea es desarrollada por Europa de un modo paradójico: cuando su propio descubrimiento descentra al Mediterráneo y la convertía en parte de un mundo más vasto, se consideró a sí misma como totalidad; mientras universalizaba la historia, creyó poder mantener intacta su propia particularidad y hacerla pasar por lo universal mismo. La expansión de Europa estuvo acompañada por esa creciente particularización que la llevó aún a excluir de sí su propio pasado — al romper conscientemente los lazos que la unían a la tradición medioeval — y a no poder verse, junto con las nuevas tierras, dentro de un horizonte más abarcador. En ello pueden buscarse las raíces de la grandeza y el fracaso de Hegel. Con él, el elemento de síntesis y universalidad del pensamiento moderno alcanza su momento de mayor amplitud y lucidez; pero Hegel no puede saltar sobre su propia sombra, y piensa a la historia universal sin saberlo; desde una perspectiva que, ya era provincial: hoy, la planetarización de la historia y la provincialización de Europa culminan juntas 3.

Para Amelia Podetti, América puede recoger toda la herencia de Occidente — también lo que excluyó la Modernidad — porque desde ella es posible percibir la verdadera dimensión de lo universal y, sobre todo, porque inicialmente recogió y preserva la capacidad de síntesis, integración y unificación. Si en la crisis presente han llegado a su extremo la separación y el desgarramiento — categorías bajo las que el mismo Hegel piensa a la Europa moderna y que, como una exigencia de resolución, están en la raíz de su dialéctica — la superación positiva de esta crisis podrá apuntar desde el último confín, geográfico e histórico, de Occidente, como el lugar de una comprensión y una voluntad integradoras. Pero esto es una posibilidad. La historia se nos presenta ya de hecho con la amplitud que inicialmente la pensara san Agustín: como el drama del género humano; y en este drama sigue presente, lo que el pensador cristiano nombra como la tensión paradójica entre el plan de la Providencia y la libertad humana. La libertad histórica se encarna en la elección y las decisiones que los pueblos hacen de sí mismos; y el rumbo y el signo futuros de una historia efectivamente universalizada están todavía por definirse.

Aquí encuentra un lugar el trabajo del pensamiento. La profesora que fue Amelia Podetti no se cansó de repetir —frente al prestigio de las visiones fragmentadoras y de la efectividad— que la reflexión filosófica sobre Occidente es urgente y fundamental en nuestra situación<sup>4</sup>. Somos, a la vez, resultado de toda esa historia y responsables de ella. La necesitamos para comprendernos y ubicarnos —es decir, para no tomarnos en menos de lo que somos— y, por eso, para orientarnos en la tarea de darnos, y darle, un posible destino. Si el enraizamiento en una tradición no parcial es lo que nos permite proyectarnos, veremos y llegaremos tanto más lejos cuanto más ahondemos en ella. En el plano teórico —como en cualquier otro— nos pertenecerá efectivamente aquello sobre lo cual ejerzamos nuestro derecho. Por ello el énfasis que puso siempre Amelia Podetti en la necesidad de recuperar el pasado —todo el pasado— desde y para nosotros, en vistas de un futuro que es particularmente el nuestro, pero cuya realización o fracaso no nos comprometerá a nosotros solos.)

1 La negación que subrayaba Amelia Podetti podría explicarse menos como incapacidad que como una especie de temor, de Dilthey a Heidegger, Europa lleve a cabo una reflexión radical sobre la historicidad, pero al cabo de ella —y junto con la pérdida de su lugar protagónico, después de la última guerra— opta por tapar lo que ha descubierto. Desde esta perspectiva analizó Amelia Podetti el auge de un pensamiento antihistórico como el estructuralismo.

2 La cita proviene de una de las últimas clases de la profesora Podetti.

3 Amelia Podetti ubicó la expansión europea, y las confrontaciones que ella genera, como los fenómenos claves de la Modernidad, a partir de los cuales son posibles y adquieren sentido los fenómenos internos de Europa, como el sentido que adquirió el desarrollo de las naciones, de la burguesía, del capitalismo. A la inversa de lo que supone el punto de vista eurocéntrico —que puede ejemplificarse con el pensamiento liberal clásico, pero también con Marx—, los acontecimientos europeos no se desarrollan desde y por sí mismos, sino que deben ser puestos en su lugar en la interdependencia propia de una historia mundial. Esta dimensión no aparece en el siglo XIX, sino que está presente ya, en el proyecto de expansión, desde el siglo XV. Europa fuerza su apertura, pero no es el sujeto de la historia moderna, sino uno de los momentos de la dialéctica que se genera a partir de esa expansión. Por ello, para Amelia Podetti la identificación de la época moderna con la Europa moderna es incorrecta, y sólo puede hablarse legítimamente de mundo moderno.

Por otra parte, todo esto es el motivo por el cual la reflexión sobre la historia es imposible desde las perspectivas de raíz declinónicas que reaparecen en el pensamiento europeo. Por lo demás, la aparente superación del siglo XIX, últimamente proclamada con gran ruido por los "nouveaux philosophes" —y que, acá, algunos sectores celebraron, quizá ingenuamente, como "antimarxista"—, fue percibida de inmediato por Amelia Podetti como la mera exasperación en negar la tradición, aún aquella que, para los europeos, es la más inmediata.

4 Amelia Podetti realizó una enfática defensa de la filosofía (en especial, cuando se pretendía liquidarla en beneficio de determinadas concepciones de las ciencias sociales), ligada al tema de la unidad del saber frente a su fragmentación epocal.

Las siguientes páginas forman parte de un trabajo sobre América, que preparaba la Profesora Amelia Podetti, al que se le han agregado apuntes y notas fragmentarias tomadas de sus manuscritos que, en muchos casos, contribuyen a complementar el núcleo central de ideas en plena elaboración.

## La irrupción de América en la historia

La aparición de América en la historia transforma radicalmente, no sólo el escenario sino también el sentido de la marcha del hombre sobre el planeta.

El descubrimiento del "NUEVO MUNDO" es, en realidad, el descubrimiento del mundo en su totalidad, es el descubrimiento de que el mundo era algo totalmente diferente a lo que los hombres de una y otra parte habían conocido y creído hasta entonces.

América comienza de modo efectivo la historia universal; o la historia se hace efectivamente universal, porque sólo desde ese momento los hombres comienzan a conocer la Tierra tal como es y saben que ya están dispersados en todas sus direcciones.

Resulta paradójico que la razón europea moderna, que pretende alcanzar y expresar la universalidad sin límite alguno, pareciera no poder concebir en sus verdaderas dimensiones el hecho de la planetarización. El pensamiento moderno sólo reflexiona sobre este acontecimiento comprendiéndolo como uno entre los muchos hechos producidos por la Europa moderna. Europa no es pensada como el centro de un nuevo mundo, pues pareciera que para la conciencia europea, sólo se ha producido una ampliación del mundo tradicional.

Sólo en España parece percibirse este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento. En España se desarrolla una verdadera conciencia ecuménica, que está ingenuamente presente en la divisa de la medalla entregada por el Monarca a Sebastián Elcano, pero adquiere una claridad, un vigor y una profundidad extraordinarios en el transcurso del S. XVI. Ejemplos de esta conciencia ecuménica son también, el lema del Monarca: "En mis dominios no se pone el sol"; la forma que adquiere en Carlos V la vieja idea imperial; el derecho internacional elaborado por Vitoria y Suárez.

Sólo en España —y en el humanismo contemporáneo del descubrimiento y la conquista— parece percibirse este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento. Sin duda opera para producir esta conciencia el hecho de que es España misma la que lleva adelante el proceso, pero además España está impregnada de un profundo sentido de catolicidad y seguramente esto constituyó uno de los impulsos fundamentales para lanzarla plus ultra.

Es notable la continuidad y persistencia de esta idea en el pensamiento español, sobre todo castellano. La universalidad efectivamente realizada no sólo en una filosofía de la historia explícita y específica, sino como horizonte conceptual obvio, natural, para el desarrollo de cualquier disciplina; se trata de la gramática (Nebrija) o de la historia, del derecho o de la metafísica (Vitoria, Suárez), esa idea está siempre presente (El Imperio, la lucha por la fe). Merece sin duda mención especial el hecho de que el primer filósofo de la historia en sentido estricto es un español: Paulo Orosio, a quien el propio San Agustín encomienda la historia civil, podríamos decir, pues él se ocupa de la historia sagrada, de la historia de la salvación, de la historia canónica. Un español es también uno de las primeras grandes concepciones de la historia, que habían de marcar a Occidente, es bien conocido el influjo perdurable de La Ciudad de Dios, pero quizás se ignora la extensión y profundidad en que la historia de Orosio marcó la conciencia histórica europea medieval. Y en el S. XVI, descubierta América, el refinado humanista Nebrija escribe un elogio de los Reyes Católicos y del Imperio que han creado, rememorando la visión universalista de Orosio y de San Agustín.

Pero en el pensamiento que progresivamente se impone a partir del S. XVII, América no plantea el problema de que con su aparición el mundo se ha revelado como algo distinto (lo que supone la transformación de todas las categorías para pensarlo) sino sólo el tema de en qué con-

siste, como es, ese agregado que los europeos han incorporado al mundo existente. Lo que se ha descubierto es simplemente otro pedazo del mundo conocido y no un mundo desconocido en su verdadera forma y dimensiones para los hombres precolombinos: los antiguos, los medievales y los americanos precolombinos. Pareciera que, justamente, cuando el mundo se universaliza — y por obra de Occidente — el pensamiento occidental se particulariza, se reduce, manteniéndose en los viejos límites mediterráneos, pese a su pretensión de universalidad.

Pareciera manifestarse aquí una forma de ese conflicto trágico que simultáneamente desgarró e impulsa a la modernidad: al mismo tiempo que concibe el universo infinito y abierto frente al mundo finito y cerrado del pensamiento antiguo y también del medieval — aunque aquí ya late, todavía no pensado, pero sí creído y plasmado, por ejemplo en las catedrales, el sentimiento de lo infinito —, sigue pensando el planeta en los viejos límites y la vieja estructura marcados por el Mediterráneo; la razón moderna piensa sí el universo como infinito, pero no la Tierra como una totalidad.

### América y la transmutación de la historia

“Pero quizá esta imposibilidad resulta de la situación misma de Europa en el mundo: la totalidad del planeta solo es visible desde el último lugar ocupado, desde el verdadero finis terrarum desde allí donde la Tierra termina efectivamente. ¿No es acaso también América del Sur el último lugar al que llegaron los hombres al final de la primera etapa de la planetarización, hace doce mil años y justamente al extremo más meridional, la Tierra del Fuego? No es extraño que así como sólo desde ese último lugar conocido y ocupado sea posible percibir el planeta en su verdadera forma y dimensiones, también sólo desde allí sea posible percibir en su verdadera forma y dimensiones la historia del hombre sobre el planeta. Esa historia se transforma en otra, adquiere o revela otros sentidos y otras direcciones cuando se la percibe desde América, único lugar desde donde es posible contener la totalidad de esa historia. Desde este punto de vista, así como América es el último confín de Occidente, es también la culminación.

### América se constituye como una cultura unificadora

Esta peculiar instalación de América en el mundo, en el espacio y en el tiempo, se manifiesta en la constitución misma de la cultura americana, que se desarrolla y aparece en la historia como una matriz unificadora que recoge, absorbe, sintetiza y transmuta todo lo que llega a su suelo, reduciendo a una unidad con plena y plenamente diferenciada los más diversos aportes culturales, aun aquellos que con frecuencia vienen a ser agresiones y tentativas de destruir el núcleo profundo, último y fructífero de ser americano.

Esta virtud unificadora se encuentra en los mismos fundamentos históricos de América, expresada en múltiples rasgos muy definitorios, donde se destacan como hechos peculiares, por una parte, la voluntad mestizadora de la conquista y la colonización y, por la otra, la relación entre cristianismo y cultura que se establece únicamente en América: profundamente ligados e interpenetrados, al punto que quizá la cultura americana sea la única cultura genuinamente cristiana, es decir cristiana desde y en sus orígenes.

Es justamente esta vocación de síntesis, esta virtud de unidad, esta aptitud para transmutar tradiciones culturales diversas lo que, al mismo tiempo, particulariza y universaliza a América. Hay una vocación de universalidad en su propia particularidad cultural.

### Situación de América ante la crisis de la modernidad

Esta situación y estos rasgos peculiares, específicos de América, generan también una posición histórica peculiar ante la crisis de la modernidad. La crisis, que es percibida y explicada por el pensamiento europeo como una crisis de decadencia, preanuncio de muerte y que genera las más variadas formas de nihilismo, es en cambio percibida desde América como una fractura muy

profunda y desgarrante, pero donde potencialmente hay más elementos de fecundidad y de vida que de muerte.

Se suele caracterizar la realidad cultural del Occidente moderno como tipificada ejemplarmente en dos rasgos fundamentales y ligados entre sí: la exaltación del hombre por sobre toda otra forma e instancia de lo real, y la exaltación de la técnica como dimensión esencial del hombre. A estos dos aspectos fundamentales están referidos, de una u otra manera, todos los otros rasgos de esa cultura: el individualismo, el ateísmo, el materialismo, el afán de dominación y de lucro, la racionalidad científico-técnica, la pretensión de extender infinitamente el poder del hombre, etcétera.

En cierto modo, la historia de la modernidad es la historia del desarrollo progresivo y expansivo de esta concepción, no sólo frente al universo medieval e incluso renacentista, sino también frente a otras modalidades histórico-culturales modernas que intentan formas nuevas de comprender y realizar la unidad del hombre con el conjunto de la creación, la relación de los hombres entre sí y con Dios, la realidad, validez y primacía de fines espirituales en la vida individual y social y en la historia, proclamando la validez de una tradición que es globalmente cuestionada.

Sin embargo tampoco es nueva la concepción del hombre y de la vida humana que consigue imponerse y marcar con su sello grandes sectores de la vida y de la historia, hasta culminar hoy en las sociedades supertécnicas, sino que es tan antigua como el hombre mismo y su cultura. Pero es nueva en sí la forma que asume en la modernidad, es nueva, más profunda, más rica, más extrema, porque surge en el horizonte histórico-cultural del cristianismo y son las nuevas actitudes, la nueva conciencia y las nuevas expectativas y dimensiones que el advenimiento del cristianismo genera lo que permite el desarrollo de muchos rasgos de la modernidad, quizás especialmente aquellos que se presentan como específicamente anticristianos.

Sólo la nueva dimensión que el cristianismo abre en la historia puede explicar ciertos rasgos esenciales de la modernidad. Sólo con el cristianismo el hombre cada hombre adquiere una dignidad y un valor que proceden de su calidad de hijo de Dios, creado por Dios y redimido por Dios mismo hecho hombre. El cogito cartesiano ha sido precedido por el cogito agustiniano. El impulso de superar los propios límites, el ansia de infinito, también se expresan negativamente en el superhombre, en la afirmación de que Dios ha muerto y en las sociedades supertécnicas que intentan dominar y controlar la totalidad del universo.

Pues también la tendencia natural del hombre a fabricar utensilios, instrumentos, aún exaltada como fin en sí y considerada como el rasgo que distingue al hombre del resto de la naturaleza; no pudo llegar al nuevo nivel de creación y desarrollo que alcanzó en la modernidad y que permitió el salto contemporáneo, sino gracias a la nueva valoración del trabajo, el orden y la disciplina, introducidos por el cristianismo y llevados a su perfección como experiencias colectivas en el seno de las primeras órdenes e impulsada por la nueva conciencia de infinitud.

Sin embargo una tendencia fundamental de la modernidad exaltó a hipotásis al hombre y la técnica arrancándolos del contexto unificador y trascendente de la nueva dimensión de la cultura generada por el cristianismo olvidando y negando sus orígenes y la dinámica que los hizo posibles.

Este olvido y esta fractura son la causa más profunda de la crisis pues llevan consigo una fragmentación, una dispersión y una fracturación muy destructivas en todos los órdenes y dimensiones de la vida. Sin embargo, este gran proceso de desgarramiento cultural y espiritual, resulta de radicalizar y llevar a los límites la diferencia, la separación y el conflicto presentes en la cultura occidental ya desde sus orígenes clásicos, pero profundizados y redimensionados por su vertiente judeo-cristiana: Dios y hombre, Dios y universo, hombre y universo, espíritu y materia, cultura y naturaleza, varón y mujer, hombre y hombre, razón y sentimiento, teoría y praxis, logos e impulso, gracia y naturaleza, necesidad y libertad, son separados y enfrentados. Pero por la conciencia cristiana todos estos conflictos se despliegan sobre una unidad originaria y fundante y tienden a resolverse en una nueva unidad.

Por eso la posibilidad de superar la crisis que agobia al mundo contemporáneo se encuentra en la tentativa de reunir nuevamente los términos que Occidente ha enfrentado.

¿Y quién puede asumir hoy esta tentativa? ¿Dónde están aquellas experiencias, aquellas tradiciones, aquella voluntad, aquellas actitudes vitales y espirituales que el avance del espíritu fáustico no pudo aniquilar ni subsumir? América parece ser hoy el único gran reservorio cultural y espiritual en condiciones de asumir esta tarea; sin duda en todas partes del planeta existen tales reservas vitales y espirituales, pero sólo aquí existen en forma de cultura viviente y sólo la vo-

unidad sintetizadora de esa cultura, puede hoy encarar el proyecto de integrar y transmutar, en el marco de la unidad que le hizo posible, las conquistas materiales y espirituales de la modernidad. América es capaz de integrar la modernidad con su propio fundamento histórico y espiritual porque ella es capaz de concebir la universalidad de la historia y el sentido de búsqueda de la unidad en la marcha del hombre sobre el planeta. Pareciera pues que América ha sido preparada por su surgimiento y por su historia para cumplir una misión esencial en esta etapa de la universalización: proponer una vía de universalización distinta a la de las sociedades super-técnicas y capaz de contenerla (Brzezinski); pues su misión y su destino es realizar y pensar la unidad.

#### Notas a La irrupción de América en la historia.

La historia de la formación de América Latina como formación universalizadora, se debe en parte al Imperio Español, imperio universalista y no centralista. Desde Isabel hasta Carlos V se desarrolla la idea del imperio como comunidad espiritual de naciones, vertebrada por la consigna de la evangelización.

Lo que resalta es la relación particular entre el Imperio y el pueblo español: síntesis clásico-cristiana-musulmana (ocho siglos de guerra y de convivencia con los moros). Consecuencias antropológico-culturales. El Imperio recibe del pueblo español rasgos que lo diferencian: la españolización de Carlos V, que para elaborar su idea imperial recoge las propuestas políticas de su abuela Isabel.

Esto genera una política conquistadora y colonizadora que afirma como uno de sus objetivos fundamentales la creación de cultura, la creación de nuevos reinos, de instituciones. Un ámbito histórico-cultural nuevo, uno de cuyos rasgos típicos procede del hecho de que esa creación cultural está inseparablemente acompañada por la evangelización.

La Modernidad se manifestó en España de otros modos. La exaltación del hombre y su poder, el afán de infinito, la búsqueda siempre más allá de los límites: todo esto se concentra y se orienta hacia la construcción de otro mundo, la mayor hazaña de la Modernidad: la mayor exaltación del poder del hombre, el mayor testimonio de su lanzamiento más allá de los límites (proultra), es América.

Y al mismo tiempo que nace América, hace nacer también al Imperio Mundial, el único Imperio efectivamente mundial que el Mundo ha conocido, y del cual sus monarcas podían decir: "En mis dominios no se pone el Sol", idea planetaria que la Europa Moderna de los siglos posteriores no fue capaz de recuperar.

La idea imperial de Carlos V: una comunidad espiritual de naciones, unidas por la fe, por tradiciones comunes, por una común concepción del hombre. El ideal universal de Carlos V recién podemos comprenderlo y percibir sus límites y sus imposibilidades: el Imperio Ciudad de Dios.

La concepción del Imperio en Carlos V y en la Neo-escolástica barroca: Vitoria y Suárez, teóricos jesuitas del proyecto imperial.

No es casual que justamente ese pensamiento se transmitiera a América y constituyera, llegado el momento, la fundamentación teórica de las revoluciones independentistas en América.

Y aunque en lo que hace al desarrollo jurídico-institucional posterior, el liberalismo anglo-francés se impone y penetra bastante profundamente el pensamiento y las instituciones, sin embargo se advierte cómo en ambos hay residuos o fundamentos no suficientemente removidos de las concepciones emergentes de la imperialidad barroca: la afirmación católica, la institución presidencial...

España realiza esta hazaña moderna con hombres modernos, pero no separándose ni enfren-

tándose al cristianismo, sino reuniendo las dos instancias, los dos impulsos: el carácter contradictorio de la conquista, donde están absolutamente mezclados la codicia y la fe profunda, el coraje y la crueldad, la grandza heroica y los más bajos apatitos. Los héroes fundadores de América son todos realizaciones vivientes de esta contradicción.

Uno de los problemas que requiere más profunda discusión y reexamen desde la perspectiva de análisis que proponemos lo constituye la caracterización de la Europa Moderna y la cultura e instituciones que en ella se generan hasta culminar en las grandes sociedades superatómicas contemporáneas.

Muchas interpretaciones han sido propuestas para comprenderla: sociológicas, económicas, políticas, culturales, religiosas; no pretendemos proponer aquí una nueva o invalidar otras.

Durante siglos Europa fue considerada por europeos y no europeos como el último confín del Mundo, a partir de la idea de que la historia marcha de Este a Oeste. Aun pensando la esfericidad de la Tierra, como ya lo hicieron los griegos, lo que había más allá de Europa (del mar allende las Columnas de Hércules) y del Atlántico eran las Indias, es decir, las tierras que en la orientación tradicional, se encontraban al Este, el Oriente. Y esto pensaba todavía Colón cuando ya había descubierto el nuevo continente. De hecho, "finis terrae" era la designación del lugar más occidental de España, e Inglaterra fue llamada La Última Thule.

Del mismo modo Europa sigue siendo considerada como la culminación de la historia, no porque la historia termine, sino porque es Europa su último protagonista, todo lo que ocurra en el futuro tendrá su centro y su impulso en Europa, la Europa vencedora, la Europa Moderna. Surge la idea de progreso "ahistórico": la Ilustración: Bacon, Descartes, Hume, A. Smith.

Se requería transformar una conciencia secular cuando, por otra parte, la derrota de España en la pugna por el liderazgo significó la derrota de una idea imperial universalista (Imperio, Comunidad espiritual de naciones, reinos y no colonias) que fue sustituida por una concepción fuertemente centralista del Imperio. Desde el siglo XVII comienza a desarrollarse la idea de que América es una especie de territorio marginal y secundario, cuya única función es proveer riqueza bajo las formas que en cada caso sean necesarias. Al mismo tiempo y consecuentemente, se genera la concepción de la inferioridad de América (que sustituye claramente la idea universalista) no sólo castellana sino también renacentista. Es notable por ejemplo el contraste entre Montaigne y Descartes. Para el primero no hay razón que permita afirmar la superioridad de una cultura sobre otra, lo concluye en el escepticismo. Descartes, en cambio, afirma la fe en la razón de todos los hombres. La razón del hombre es el mismo tal. La antinomia: unidad y multiplicidad cultural como antinomia entre fe y razón y escepticismo.

Fe del cristianismo constituye una tentativa de superar la antinomia y superar la multiplicidad misma la realización histórica de la unidad. Y aun cuando perciba que también Europa morirá, cumplirá su ciclo y se eclipsará, y la idea de progreso adquiere una forma completamente histórica. En América es postergada la idea del progreso, ya se tratará de otra historia. No se advierte que América forma parte esencial de la historia de la Europa Moderna.

La visión corriente del proceso — también la nuestra —, suele pasar por alto como uno entre otros, uno de los aspectos que configuran el Mundo Moderno: la presencia de América en el nuevo horizonte.

El Mundo Moderno y América nacen juntos, o mejor dicho, el Mundo Moderno ya es un Mundo totalmente distinto porque incluye a América y esta realidad opera fundamentalmente — aunque esto no sea reconocido — en todos los aspectos y durante todo el desarrollo del Mundo Moderno: infraestructura económica del salto en la acumulación capitalista, equilibrio europeo, el oro americano, la lucha imperial, los piratas, etcétera.

Es claro que desde América las perspectivas cambian totalmente. América es el verdadero "finis terrae" del mundo donde la marcha del hombre sobre el planeta concluye definitivamente en el verdadero confín de Occidente, considerada esta como una civilización que se inicia con los griegos.

No es extraño entonces que desde América sea más fácilmente accesible la comprensión del

la Tierra como totalidad, quizás sólo desde el último lugar conocido y ocupado, sea posible percibir el planeta en su verdadera forma y dimensiones.

Desde otro punto de vista, este mismo hecho: que en América termina el proceso de dispersión, de planetarización, de universalización del hombre, genera también otra consecuencia: América constituye una verdadera transmutación de la historia, porque sólo desde ella es posible percibir en su verdadera forma y dimensiones la historia del hombre sobre el planeta. Esa historia se transforma totalmente, adquiere o revela otros sentidos, otras direcciones, cuando se la comprende desde América, único lugar desde donde es posible contener la totalidad de esa historia.

Así como América constituye el último confín de Occidente, es también la culminación, más aún, la transmutación de su historia.

Desde la nueva dimensión humana que América constituye, la historia de Occidente es una unidad, cuyos distintos períodos, más allá de sus profundas diferencias, sólo son momentos de una misma historia.

El Imperio ha de ser una conciencia, no un aparato. Un modo de sentir y de vivir y no una estructura de poder, una segunda naturaleza en los hombres y no una estructura burocrática jerarquizada.

La idea del Imperio, el proyecto histórico del imperio que se transmite, se renueva y se reedita a lo largo de la historia:

Imperios precristianos: Babilonia, Persia, Alejandro, Roma.

Imperio cristiano: Carolingios, Otón, Carlos V.

Imperios postcristianos: Inglaterra, Estados Unidos, Rusia.

Actitud fáustica, prometeica de la Modernidad: la nueva conciencia de infinitud. El hombre se arroga el derecho a la máxima justicia: no acatar ningún límite, ninguna forma que pretenda coartar su libertad, etcétera.

El espíritu técnico es el espíritu fáustico, prometeico, coexiste con el hombre técnico, cuanto tal es un producto de esa voluntad aunque luego el poder técnico fortalezca y expanda la voluntad que lo hizo hacer.

La mujer, cuya naturaleza no es fáustica ni prometeica, justamente porque al crear materialmente la vida, Marginalada de la sociedad técnica, constituye su reserva espiritual.

Importancia de la mujer en la constitución de los pueblos: solidaridad y justicia respecto de todo lo existente: la ley de la familia (célula fundante), y la de la Patria están unidas (la tragedia tiene aquí otras dimensiones).

La mujer y América: Isabel La Católica, las mujeres en la conquista, Isabel de Guevara, la devoción mariana (la Virgen de Guadalupe). España y las mujeres: Santa Rosa de Lima, Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa.

La tragedia está en el proceso de transmutación. Por eso en América los géneros se confunden: tragedias épicas o epopeyas trágicas. La tragedia no deriva de la epopeya sino que se confunde con ella: Martín Fierro, Tupac Amaru, la Independencia.

Civilización-barbarie: la lucha por apropiarse lo nuevo sin destruirse.

La siguiente selección de escritos forma parte del último curso de Filosofía de la Historia que la Profesora A. Podetti dictare en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A., cuyo tema fue "La concepción providencialista de la Historia."

## San Agustín: el problema de la justicia

### 1) Justicia y pueblo para la tradición pagana (Cicerón):

Agustín toma del Diálogo *De República* una caracterización general que Cicerón atribuye a Escipión<sup>1</sup> acerca de cómo tiene que ser la armonía entre los ciudadanos: "Así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos, también armonía en el canto, esto era en la ciudad concordia, y en el más estrecho y suave de concordancia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto imposible que subsista"<sup>2</sup>. La concordia es pues el paso más firme, más sólido para la seguridad del estado, es lo que hace vivir a un estado, y esta lazo no puede en modo alguno subsistir sin justicia, por eso es que la concordia tiene su basamento, su fundamento, en la justicia, por eso Escipión preparó como síntesis de este desarrollo que el estado, una república "es imposible gobernarla sin justicia" suma.<sup>3</sup>

A continuación Agustín reseña cómo define Escipión la república, como "rem populi"<sup>4</sup>, que podemos traducir como "empresa del pueblo" o "cosa del pueblo". Y agrega: "pueblo" es "no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses"<sup>5</sup>. Pueblo es un grupo de hombres unidos por que reconocen todos el mismo derecho, las mismas leyes y tienen intereses comunes.

Por eso, Escipión concluye en su definición de pueblo que sólo existe un estado, una república, una cosa del pueblo, cuando se gobierna con rectitud y justicia. Dice: "¿Existe república en la administración del pueblo, cuando se la administran bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo."<sup>6</sup> No es la forma de gobierno lo que lo hace injusto o justo; un rey puede ser injusto, entonces es un tirano; un grupo de nobles puede ser injusto, entonces constituyen una facción. Cuando el gobierno es injusto, el problema es que ya no se trata sólo de que la república esté depravada, de que sus costumbres estén corrompidas, sino que ya no queda absolutamente nada de la república, por que ya no es una empresa del pueblo, puesto que un tirano, una facción, acapara al estado. Y, por tanto, ya no se trata de una asociación de personas basadas en la comunión de intereses porque un hombre ha acaparado el poder y decide por sí, no hay ni comunidad de intereses ni reconocimiento común de las mismas leyes. Agustín, Cicerón por sí mismo, y no a través de Escipión afirma que la República Romana ya no existe porque no hay justicia en ella.

Cicerón cita a un poeta latino, y Agustín retoma la cita que dice: "La república romana subsiste por sus antiguas costumbres y por sus héroes antiguos"<sup>7</sup>. Y el comentario de Cicerón es: "Este verso, por su brevedad y por su verdad, pareceme como expresión de un oráculo, porque ni los héroes, si no fuera morigerada la ciudad, ni las costumbres, si no la hubieran gobernado tales varones, pudieran ni fundar ni conservar por tanto tiempo a una república tan grande y que dominaba con tanta justicia y en tantos lugares (...). ¿Qué queda, pues, de aquellas viejas costumbres por las que (...) subsistía la república romana? Ahora vemos que están ya en desuso y relegados de tal forma al olvido, que no solo no se estiman, sino que ni se conocen. Y ¿qué diré de los varones? Pues que por penuria de tales varones las costumbres fenecieron"<sup>8</sup>. Hace mucho

tiempo pues que ha desaparecido la república "... por nuestros vicios, no por casualidad, nos queda de la república solo el nombre, pues la realidad ha ya que la perdimos..."<sup>9</sup>, aún cuando se mantiene el nombre, Cicerón reconoce entonces, y San Agustín lo subraya, que la república romana ya no existe y que ha dejado de existir porque dejó de estar fundada en la justicia.

En el diálogo ha quedado ya aclarado que la república no puede ser gobernada sin justicia porque no hay derecho sin justicia; y la aceptación de leyes comunes supone derecho, pero donde no hay justicia no puede darse el derecho. San Agustín alude aquí a la afirmación que hacen tanto Cicerón como Escipión de que las constituciones injustas no son legítimas en cuanto son injustas. Ellos, dice San Agustín, afirman que todo derecho se funda en la justicia, mana de la fuente de la justicia, es decir, que derecho y justicia están íntimamente ligados (entendiendo por derecho la ley positiva, el orden jurídico vigente, la legislación escrita y aceptada), y este ordenamiento jurídico tiene que tener un fundamento superior y absoluto que es la justicia. Hay acá una interpretación de la justicia entendida como ley natural, es decir, como aquel derecho que está por encima de toda legislación. Por esto es que Cicerón por boca de Escipión rechaza como injusta como carente de legitimidad, como no teniendo derecho, una constitución ventajosa pero que no está fundada en la justicia, entendida como algo superior a cualquier legislación positiva.

Uno de los participantes en el diálogo cuestiona la noción de justicia entendida como una ley natural, como algo supra-histórico, supra-temporal, retomando los argumentos que ya los sofistas habían usado para discutir esta noción de justicia en los diálogos platónicos. Justamente, uno de esos argumentos es la variedad, multiplicidad e incluso el carácter contradictorio que se puede encontrar estudiando las legislaciones de esto se puede concluir que no hay justicia sino que la justicia es siempre algo relativo y que tiene que ver con los intereses de los que detentan el poder en cada momento y en cada pueblo. De donde los que critican la justicia, los que atacan aquella noción de justicia, sacan la conclusión de que la justicia sólo es la conveniente para el más fuerte en cada situación histórica concreta.

La argumentación sofística y escéptica entonces niega la justicia como un valor absoluto, fundándose en la multiplicidad y variedad de la diferencia de la legislación positiva y define a la justicia como relativa en primer lugar y, en segundo lugar, relativa a los intereses del más fuerte.

Frente a esta argumentación Escipión afirma nuevamente que existe una ley natural que es la justicia, cuya validez es universal y está por encima de los intereses particulares. San Agustín no discute con quienes niegan la justicia, sino que discute con Cicerón, quien ha afirmado la existencia de una ley natural, de una justicia permanente y supra-histórica, que sería el fundamento último de legitimidad de toda ley histórica.

En síntesis, la conclusión que saca San Agustín de la discusión con Cicerón es que si donde no hay justicia no hay derecho, tampoco puede haber una comunidad de hombres fundada en el reconocimiento de derechos comunes, en la aceptación de derechos reconocidos por todos, por lo tanto tampoco puede haber pueblo.

## 2) La justicia en la visión cristiana (San Agustín)

Se pregunta Agustín qué es la justicia, y retomando una definición clásica nos dice que es la virtud que da a cada uno lo suyo. El problema entonces radica en definir qué es "lo suyo" de cada uno, qué es "lo suyo" para el hombre, en cuanto tal, cuál es el bien fundamental para el hombre.

Qué justicia —dice San Agustín— es esta que aparta al hombre del verdadero Dios y lo somete a falsos demonios? ¿Acaso esto es dar a cada uno lo suyo? La justicia en la república romana, ¿en qué ha consistido? En sacar al hombre de la adoración del verdadero Dios y hacerlo adorar a falsos dioses. Lo suyo, lo verdaderamente suyo es estar orientado hacia el verdadero Dios, y no hacia dioses falsos. Entonces esto es injusto.

San Agustín continúa la discusión sobre el problema y se refiere a otros aspectos que van enriqueciendo la noción de justicia. En el diálogo de Cicerón se vuelve a insistir en el problema de la injusticia; afirma ahora el personaje que niega la justicia que en realidad, ningún estado puede ser gobernado sino es con injusticia, porque todo gobierno requiere necesariamente que se establezca la dominación de unos hombres sobre otros y esto es injusto.

San Agustín responde a este argumento diciendo que es justo, por ejemplo, que Dios mande al hombre, es justo que el alma mande al cuerpo, es justo que la razón mande a las pasiones.

Es decir, que la servidumbre no es mala en cuanto tal, sino que es útil en algunos casos y que servir a Dios es siempre útil y justo para todos. Porque cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? y si el hombre no sirve a Dios el alma no puede imperar sobre el cuerpo, y si en un hombre no existe la justicia, menos va a existir en una asociación compuesta de tales hombres.

Lo interesante acá es la referencia que hace San Agustín a la relación existente entre la justicia en el alma y en la sociedad. San Agustín compara al hombre con la palabra y a la ciudad con un discurso para mostrar la relación entre el hombre y la ciudad. La comparación entre la justicia en el alma como la armonía y el equilibrio entre las distintas partes del alma y la justicia en la ciudad como armonía y equilibrio entre sus distintas partes, también es de origen platónico.

De todo este argumento la conclusión es que, en realidad, si aceptamos la definición de Cicerón, nunca existió la república romana porque nunca hubo en ella justicia, porque ni los hombres ni la ciudad o el estado estaban orientados al verdadero Dios.

Es cierto, reconoce San Agustín, que hubo épocas en que muchos hombres eran virtuosos, toda la primera época de la república romana fue ejemplar por las virtudes de sus ciudadanos. San Agustín acepta que en esos casos había en los hombres un imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones. Pero agrega: "... por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios, no le rinden el culto que Él manda, ese imperio no es justo y verdadero. Esas, en realidad no son verdaderas virtudes son vicios porque, en definitiva, son soberbia del hombre que se basta a sí mismo y cree que se puede ser virtuoso sin referirse a Dios, cuestiona pues la justicia de la Roma virtuosa, tampoco en ella había verdadera justicia porque ésta es el reconocimiento del verdadero Dios.

Antes de esto aclara con más precisión el concepto de justicia y va dando la pauta de cuál va a ser la transformación más profunda que él va a introducir en la noción de justicia a partir de la concepción cristiana. Y es que distingue una nueva manera de hablar de la justicia, ya no se refiere a la justicia tal como Cicerón, sino a esta otra a la que se ha estado refiriendo él mismo. La verdadera justicia dice es aquella que impone a los hombres que son ciudadanos de la Ciudad de Dios y que, por lo tanto, son obedientes a Dios, en esa ciudad donde reina la verdadera justicia el alma gobernará al cuerpo por la razón, gobernará a las pasiones y el conjunto de esos hombres justos a su vez actuará también con justicia.

Aquí la justicia aparece como ligada a los ciudadanos de la Ciudad de Dios, los cuales son ciudadanos felices y obedientes a Dios, en virtud de este sometimiento a Dios. El dominio que el alma de esos hombres ejerce sobre sus pasiones es una virtud justa y, a su vez, el conjunto de esos hombres justos en cuanto constituyen una asociación es también justa.

### 3) El pueblo en la visión cristiana (San Agustín)

Ese pueblo de hombres justos se ha fundado en esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como fin y al prójimo como a sí mismo, es decir, que esa justicia, en última instancia, se funda en la fe, y la fe que se expresa se hace manifiesta con claridad.

Dice San Agustín: "... si descartamos esa definición de pueblo, y damos esta otra: el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concordancia de objetos amados". Dicho de otra manera, pueblo es un conjunto de seres racionales cuya asociación reside en que todos aman las mismas cosas, todos aman el mismo objeto, esto es lo que los une; pueblo es cualquier asociación de seres racionales que están unidos porque todos juntos aman las mismas cosas. Según sea el objeto que ese pueblo ama, así será ese pueblo, cuanto más noble sea el objeto de su amor más noble será el pueblo.

Esta definición, según San Agustín, sirve para definir un pueblo mucho más que la definición ciceroniana, que si la llevamos a sus últimas consecuencias nos conduce a afirmar que Roma no fue nunca una verdadera república. Es mucho más satisfactoria porque en ella entran todos los pueblos, aun los que explícitamente hayan elegido como objeto de su amor los bienes terrenos, la ambición de poder que puede haber sido el caso de Roma o de todos los imperios, pero vale igualmente para todo estado cuyos ciudadanos tengan como objeto de su amor a Dios o la justicia celestial. O sea que si aceptamos esta definición (un pueblo es aquel donde todos los miembros están unidos porque todos aman el mismo objeto) entonces podemos llamar pueblo a:

cf. PLATÓN

fuente resumen de Agustín el libro

En "virtudes" de los antiguos como...

La verdadera JUSTICIA según Agustín

Pueblo

la república romana o a otras, cualesquiera sean, los crímenes, pecados o vicios que podían encontrarse en ellas.

La historia nos muestra como a lo largo de los siglos los ciudadanos romanos amaron la virtud, luego el poder, luego la riqueza y esto fue marcando etapas de su decadencia, pero siempre constituyeron un pueblo por lo que siempre amaban lo mismo. Y esta definición es aplicable a los egipcios, a Babilonia, a los atenienses, y a cualquier otra república o nación. Parece pues que San Agustín modifica la definición ciceroniana de pueblo o de república dejando fuera de ella el concepto de justicia. Esto ha sido discutido y criticado; algún autor afirma incluso, quizás para obviar la dificultad, que en realidad esto es un juego ingenioso nada más. Pero es claro que San Agustín se propone la discusión con Cicerón para demostrar la debilidad de su concepto de una ley natural, para mostrar como en el pensamiento filosófico-jurídico romano, el más alto, el que se planteaba la justicia absoluta como ley natural, faltaba la fundamentación última de esa ley natural y en cuanto no está fundada, no se explica cual es su fundamento de legitimidad, dando con ello razón a los sofistas y a los escépticos.

#### 4) Las dos ciudades

Retomemos desde otra perspectiva el mismo problema. Esta definición (la concorde comunidad de objetos amados) vale también para las dos ciudades en que se reparten los hombres a lo largo de la historia.

San Agustín definió a cada una de estas ciudades por el amor que anima a cada uno de sus miembros respectivos. Ahora bien, los ciudadanos de las dos ciudades en el proceso de la historia, en el siglo, en el tiempo, conservan su libertad, es decir tienen, en cuanto ciudadanos de una u otra ciudad, una situación provisoria, precaria; ningún hombre hasta que muere está confirmado desde el punto de vista de los hombres, como miembro de una u otra ciudad.

Este es el significado más profundo de la afirmación de que las dos ciudades están corporalmente mezcladas, que solamente en el juicio final se van a separar.

¿Cómo existen estas dos ciudades en la historia, en el tiempo, en el transcurso temporal mismo? Los ángeles buenos y malos son ciudadanos definitivos de esas respectivas ciudades, los hombres que han muerto, justos e injustos, pero ¿qué pasa en la historia? ¿Existen o no existen esas ciudades en la historia? San Agustín dice que la ciudad celestial fue iniciada por Abel y se continúa en el pueblo de Israel hasta Cristo. Luego en la Iglesia. Pero ni Israel ni la Iglesia son para él la ciudad de los reales, efectiva en la historia.

Israel es el pueblo de Dios en cierto modo, Dios lo convoca a ser pueblo, pero unas veces lo es, otras veces no, unas veces es fiel a Dios otras veces no; Israel es una "figura", un "símbolo" de la ciudad de Dios. La Iglesia visible, la Iglesia en la tierra, no es mera figura o símbolo de la ciudad celestial pero tampoco se identifica con ella pues, Agustín nos dice, hay réprobos y elegidos en la Iglesia, el trigo está mezclado con la cizaña, hay muchos ciudadanos de la ciudad de Dios que hoy están entre los enemigos de la Iglesia; situación que se da permanentemente en la historia por la libertad propia de los ciudadanos de cada uno de las ciudades.

La ciudad terrestre fundada por Caín, asesino de su hermano, en cierto modo se continúa en los imperios históricos y culmina en el imperio romano. San Agustín señala que Rómulo fue también fratricida como Caín. Sin embargo, también afirma que el poder y la gloria de Roma han sido la recompensa del patriotismo, del desinterés y la generosidad de los viejos romanos; reconoce que la grandeza y el poderío de Roma son la recompensa de esas virtudes. Pero no hay que confundir la ciudad terrestre con el imperio romano ni con ningún otro estado o imperio histórico, ni la ciudad celeste con la Iglesia.

Con respecto a Roma, aparte de las afirmaciones donde Agustín señala cómo Dios recompensa a los romanos por sus virtudes, dice que es Dios quien distribuye la gloria y la grandeza de los imperios, Dios ha querido que Roma fuera la dominadora del orbe y no es concebible que Dios ayude a la ciudad del diablo, no podemos confundir a Roma con la ciudad del diablo.

Además los hombres buenos o malos, sean ciudadanos de una u otra ciudad, viven en el mundo y necesitan los bienes del mundo y la paz del mundo; la paz es un bien propio de la ciudad, sea la ciudad de Dios, sea la ciudad del hombre, conforme los amores que anime a los ciudadanos de esas ciudades.

## 5) El cristiano y el siglo

Pero los hombres buenos o malos, viven en el mundo y necesitan la paz del mundo, entendiendo aquí mundo en el sentido de siglo, historia, de ese ámbito donde transcurre la vida humana y donde se desarrolla esta tragedia; todos los hombres de una u otra ciudad necesitan la paz del mundo aun para vivir en la fe —dice San Agustín—. Habría como una especie de doble pertenencia: todo hombre pertenece por un lado a la ciudad de Dios o a la ciudad terrenal en virtud del fin último que orienta su vida, pero además también pertenece al mundo y es ciudadano del mundo, ciudadano romano o griego o lo que fuere, además de ser ciudadano de la ciudad de Dios o de la ciudad del diablo.

Esta afirmación, aún en la época de San Agustín era necesaria porque había una cierta tendencia natural en los primeros cristianos a negar esta pertenencia por el desarrollo, por ejemplo, del ideal de "cenobitismo". En toda la primera etapa del cristianismo hay cristianos que tienden a apartarse del mundo, a concebir la vida cristiana, la vida del perfecto cristiano, totalmente apartada del mundo. Agustín no critica esta concepción, pero tampoco acepta que ese ideal de vida sea el único válido para un cristiano.

El pensamiento aquí planteado es cómo ha ido elaborando el pensamiento cristiano la situación del cristiano frente al orden jurídico-político, al orden del poder. Es cierto que Cristo dijo: "Mi Reino no es de este mundo", pero esto no implica necesariamente que el cristiano deba apartarse del mundo. San Agustín, por ejemplo, afirma que los hombres necesariamente están instalados en este mundo, que supone siempre un estado con una legislación, con instituciones y magistrados a los cuales tenemos que respetar y acatar.

Comprendamos bien la enseñanza del Evangelio —dice San Agustín—, cuyas exigencias prescriben a los soldados cristianos deponer las armas, o negar su servicio. A nadie impiden esas enseñanzas dedicarse al servicio del estado. Al contrario: que nos den marido y esposas, padres e hijos, amos y siervos, jefes y jueces, recaudadores y deudores del fisco, según lo exige la moral cristiana y entonces se verá bien si la doctrina evangélica es dañosa o favorable al estado. La mejor suerte para el imperio es que las enseñanzas del cristianismo sean fielmente observadas en él.

El cristianismo en cuanto tal debe respetar la ley establecida excepto en lo que hace al ámbito de la vida estrictamente religiosa, porque ahí el estado no tiene ingerencia, no sólo es necesaria la pertenencia del cristiano al estado, sino también legítima desde el punto de vista del cristiano y aun beneficiosa desde el punto de vista del imperio. Pero esto a veces no parece válido en toda relación entre un inferior y un superior, por cuanto esa relación está fundada en la justicia; el inferior reconoce que el superior lo manda, aparece como un siervo.

San Agustín piensa que es legítimo y necesario que un cristiano sea ciudadano de un estado del mundo aparte de su pertenencia a la ciudad de Dios o a la ciudad del diablo. El es un ciudadano romano que ama las tradiciones romanas, que ama a Roma, que se siente compenetrado con esa historia aun cuando la cuestione.

## 6) Justicia y universalización

Profundizando un poco el problema, San Agustín se pregunta cuáles son las razones lógicas o políticas para querer gloriarse de la duración o de la anchura de los dominios del estado. El mismo se responde diciendo que "... si se rinde culto al Dios verdadero y se le sirve con sacrificios veraces y con buenas costumbres, es útil que reinen por doquier y por largo tiempo los buenos"<sup>12</sup>.

Podemos encontrar un desarrollo y aclaración de esta última afirmación en el elogio que hace de los emperadores cristianos, especialmente de Teodosio: "No llamamos nosotros felices a ciertos emperadores cristianos precisamente, o porque imperaron por largo tiempo, o dejaron con muerte placida su imperio a los hijos, o dominaron a los enemigos de la república, o pudieron guardarse y oprimir a los ciudadanos hostiles que se alzaban contra ellos"<sup>13</sup>.

Todos estos bienes también los tuvieron emperadores no cristianos, Dios lo permitió para que quienes creen en El no suspiren por esos bienes como si fueran el supremo bien. "Los llamamos felices si imperan con justicia, si no se pavonean entre lenguas pródigas en sublimes alabanzas y entre los obsequios de los que humildemente les saludan, sino que se acuerdan de que son

hombres" 14. Son felices entonces cuando gobiernan con justicia, o sea que esos hombres no mandan por el afán de poder, por la pasión del dominio. Cuando toman a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino donde no hay peligro de dividir el poder con otro; cuando son lentos en tomar represalias y prontos en perdonar. Y entre otras razones, dice San Agustín, los emperadores cristianos gobiernan con justicia "si colocan su potestad a los pies de la Majestad divina para extender principalmente su culto" 15.

Nos detendremos brevemente en esta caracterización. San Agustín dice que un gobernante es justo cuando se propone la expansión al máximo de la fe y el culto. Esto podría ser entendido como si el poder temporal debiera sujetarse a la Iglesia y a los fines y objetivos de la Iglesia; de algún modo, esta idea ha sido sostenida a lo largo de la historia de occidente, la idea de que el poder espiritual que es la Iglesia, debe supervisar, controlar, ordenar, en cierto modo al poder temporal y ha generado teorías que fundamentan y legitiman la exigencia de que el gobierno temporal, en la medida en que debe estar supeditado a los intereses de Dios, a la defensa de Dios, tiene en consecuencia, que estar supeditado a la Iglesia.

Gran parte de este pensamiento ha buscado en San Agustín sus argumentos. Sin entrar en esta discusión creemos que en la posición agustiniana puede encontrarse otra dimensión. ¿Qué significa "dilatarse al máximo el culto al verdadero Dios"? ¿No significa que el emperador cristiano o el gobierno cristiano, si gobierna con justicia, ha de crear y mantener las condiciones temporales, históricas, político-jurídicas, que permitan, favorezcan y aseguren esa expansión de la fe?

Y la creación de tales condiciones, ¿No exige la búsqueda de las formas institucionales y culturales que, siendo las más apropiadas para el Estado, sean también las más aptas para favorecer el proceso de universalización del hombre? Pues, ¿no es en el marco de la universalización del hombre donde es posible dilatar al máximo el culto al verdadero Dios?

Una política concreta que permitiera dilatar al máximo el culto al verdadero Dios requeriría entonces la creación de condiciones que permitan y favorezcan la universalización del hombre, en el sentido por ejemplo de que los hombres que viven históricamente se reconozcan unos a otros como prójimos, como hermanos, más allá de las fronteras, más allá de las diferencias políticas y culturales entre los Estados.

Esta cuestión de la universalización está ya planteada por el cristianismo, incluso como algo que lo diferencia de la tradición mosaica; en la tradición mosaica podemos decir sin duda, hay un Dios que es el Dios de todos los hombres pero, por otra parte, es el Dios de Israel y el pueblo judío es el pueblo elegido. Hay un nacionalismo religioso que se opone en principio a un planteo universalista. En cambio Cristo aparece desde el principio como centro y eje de universalización: "id y predicad a todas las naciones. . ."; San Pablo dice: Ya no hay judíos ni gentiles, no hay diferencias entre los distintos hombres por razones de particularización histórica, sino que desde el punto de vista de la redención se ha producido ya la universalización. Y esto es lo que hay que comunicar a todas las naciones: que Cristo murió por todos los hombres.

Cristo no murió por los judíos, murió por todos; allí está el principio de universalización en su fundamentación divina al mismo tiempo (porque Cristo es Dios) e histórica (porque la encarnación, vida, pasión y muerte constituyen un acontecimiento histórico con consecuencias históricas).

Por otro lado <sup>en el siglo</sup> el Imperio romano se funda en un proyecto de universalización, es decir intenta crear un ámbito político-jurídico, económico y militar capaz de contener y unificar pueblos y culturas diferentes, procedentes de núcleos históricos absolutamente distintos y desconocidos entre sí. Se trata de un proyecto de universalización, no sólo de dominación.

Los romanos por un lado, se proponen romanizar el mundo y por eso expanden su lengua y sus instituciones; por eso nosotros hablamos una lengua que descende del latín; pero también por otro lado se proponían una síntesis de los distintos núcleos culturales reunidos en el Imperio: ejemplo de ello es la difusión y desarrollo de la filosofía griega en todo el ámbito imperial.

sin discutir ahora el sentido último y profundo de ese proyecto imperial, lo que queremos subrayar es que allí está como una política, como una voluntad histórica y como realización concreta la búsqueda de la universalización.

Y San Agustín proporciona más elementos para la interpretación de este problema. El dice: "Mas los hombres que no viven de la fe buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa, y usan de los bienes terrenos y temporales como viajeros. Estos no los pretenden ni los desvían del camino que lleva a Dios, sino que los sustentan para tolerar con más facili-

objetivo  
con  
no

dad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible" 16. Y concluye: "Por lo tanto, el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a dos clases de hombres (...) pero, en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro" 17.

Por otra parte, agrega que teniendo ya la promesa de la redención y el don espiritual, la ciudad de Dios, mientras anda peregrinando en esta mortalidad no duda en sujetarse a las leyes de la ciudad terrena con que se administran las cosas adecuadas para sustentar esta vida mortal.

La ciudad de Dios busca preservar la paz y la concordia con la ciudad terrena, pues desea la trabazón y uniformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres. Y con ello, además, intenta referir y orientar esta paz terrena a la paz celestial. Agustín insiste en que los justos han de observar y seguir exactamente las costumbres, leyes e instituciones con las que se conserva o adquiere la paz terrena, y las cuales, subraya, pese a su gran diversidad en las distintas naciones, en todas se enderezan a un mismo fin: la paz terrena.

La única excepción a este acatamiento y observancia de las costumbres, leyes e instituciones temporales es lo que se refiere a las leyes tocantes a la religión, que el cristiano no puede aceptar que le sean impuestas por la ciudad terrena, por el estado.

Ahora San Agustín introduce otra perspectiva: "La ciudad celestial durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones, y formando de todas las lenguas una sociedad viajera" 18, sin atender a diversidad alguna de costumbres, leyes e instituciones. Es claro entonces que a la ciudad de Dios, al ciudadano de la ciudad de Dios, le interesan la paz y el orden de la ciudad terrena.

¿Por qué necesita la ciudad de Dios la paz terrenal? San Agustín enumera tres razones, que parecieran presentar una especie de gradación. Primero, para alimentar y satisfacer el cuerpo corruptible de modo que no nos pese; segundo, para guardar la concordia, trabazón y unificación de las voluntades humanas en las cosas terrenales; tercero, para convocar a todos los hombres, de todas las naciones y de todas las lenguas mientras va peregrinando.

San Agustín elogia a Roma precisamente por haber universalizado su lengua, su cultura, sus instituciones: citaba por ejemplo el proceso de extensión del derecho de ciudadanía.

### 7) Conclusión:

*el proceso de extensión del derecho de ciudadanía*

Con estos elementos retomemos ahora el tema de la justicia. Ya vimos que, después de discutir la definición de pueblo o república que aparece en el diálogo de Cicerón, San Agustín propone una nueva definición donde no está presente el concepto de justicia, a diferencia de la ciceroniana; por esa razón ella ha sido criticada. Pero, cabe preguntarse si lo que ocurre es que San Agustín está instaurando el concepto de justicia a un nivel más profundo que aquel en que lo plantea el pensamiento romano; a un nivel más profundo y más rico a la vez porque a) con el concepto de justicia meramente jurídico (la justicia que de algún modo se identifica con la ley o con el derecho, que sería el concepto de justicia propio de los romanos) incorpora el concepto cristiano de amor, de amor común y de comunidad basada en el amor común por las mismas cosas. O porque (conforme a la definición que él da de pueblo: "comunidad concorde de objetos amados"), el fundamento de la unión entre los individuos del pueblo o la república será el amor, el amor que todos profesan a los mismos objetos. Recordemos que en la definición ciceroniana el fundamento de la unión entre los individuos era el reconocimiento de un derecho común y de una utilidad común.

*agustín de  
Agustín  
Cicerón*

La discusión de Agustín se centra en el primer aspecto, el problema de la utilidad le parece secundario, es muy claro que menos útil va a ser a un hombre amar al verdadero Dios. Para Cicerón y, en general, para la concepción romana, el fundamento de la relación que hace que un grupo de hombres sean todos miembros de la misma estructura jurídico-política, sean todos ciudadanos de un estado, es el reconocimiento de un derecho común, de leyes comunes.

¿Qué es para San Agustín amor en común? ¿Qué significa que todos aman la misma cosa, que todos aman el mismo objeto? El dice: "Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada" 19.

San Agustín afirma que si de los gobiernos quitamos la justicia, entonces no hay diferen-

cia entre un gobierno cualquiera y una banda de ladrones; y recuerda la anécdota de Alejandro Magno que le preguntó a un pirata prisionero: ¿qué te parece tener el mar sometido al pillaje?, recibiendo por respuesta: "lo mismo que a tí tener el mundo entero, sólo que a mí me llaman bandido porque trabajo con una ruin galera y a tí te llaman emperador por hacerlo con toda una flota".

<sup>1</sup> El diálogo "De Republica" transcurre un siglo y medio antes del momento en que vive Cicerón. Escipión, el vencedor de Cartago, expresa las ideas de Cicerón. Recordemos que en su diálogo "La República", Platón convoca a Sócrates, el filósofo, el sabio, el hombre que ha contemplado la verdad y que ha muerto por la justicia, como portavoz de sus ideas; en cambio Cicerón pone a un estadista, a un realizador de la grandeza de Roma. Se puede ver aquí la diferencia de perspectiva.

<sup>2</sup> San Agustín, "La ciudad de Dios", traducción de José Morán O.S.A., en "Obras de San Agustín", Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1965, 2ª edición, Volúmenes XVI y XVII (edición bilingüe). Libro II, cap. 21, p. 101.

- 3 Id. L. II, cap. 21, p. 101.
- 4 Id. L. II, cap. 21, p. 102.
- 5 Id. L. II, cap. 21, p. 102.
- 6 Id. L. II, cap. 21, p. 102.
- 7 Id. L. II, cap. 21, p. 103. (versos del poeta Ennio).
- 8 Id. L. II, cap. 21, p. 103.
- 9 Id. L. II, cap. 21, p. 104.
- 10 Id. L. XXI, cap. 25, p. 512.
- 11 Id. L. XIX, cap. 24, p. 511.
- 12 Id. L. IV, cap. 3, p. 194.
- 13 Id. L. V, cap. 24, p. 302.
- 14 Id. L. V, cap. 24, p. 302.
- 15 Id. L. V, cap. 24, p. 302.
- 16 Id. L. XIX, cap. 17, p. 494.
- 17 Id. L. XIX, cap. 17, p. 494.
- 18 Id. L. XIX, cap. 17, p. 494.
- 19 Id. L. IV, cap. 4, 198.

L. II cap. 21

L. IX " 3, 4

L. V " 24

L. XIX " 17

El texto que sigue constituye un extracto de la ponencia desarrollada por la Profesora Podetti, con motivo del panel interdisciplinario organizado en 1978 por la Universidad del Salvador. Apareció como versión corregida de lo receptado directamente por un grabador, en la Revista Signos, editada por dicha Universidad.

## Crisis y filosofía

(... ) Quienes frecuentan hoy la Universidad han de capacitarse para la elaboración de un nuevo pensamiento, de nuevas formas del conocimiento y de la ciencia, en un momento de cambios tan profundos como acelerados y que esto es particularmente urgente en el caso de las ciencias sociales y humanas.

Responder a tal exigencia, requiere, tanto en la investigación como en la docencia, un trabajo seriamente interdisciplinario, único modo de alcanzar una comprensión adecuada de un fenómeno de tal complejidad y magnitud como la llamada crisis contemporánea.

Justamente aquí tropezamos con uno de los rasgos que tanto científicos como filósofos han señalado entre los que caracterizan la crisis actual: la fragmentación y ruptura del conjunto del saber en multitud de disciplinas cada vez más especializadas y más alejadas y extrañas entre sí, proceso acompañado por un divorcio muy profundo entre las ciencias y la filosofía, entre las ciencias y la teología, entre las ciencias y otras fuentes de conocimiento, como el arte, la religión, la experiencia histórica colectiva.

Al producirse la ruptura de la unidad del saber la ciencia moderna nace proclamando su independencia respecto de la filosofía y la teología pero también de cualquier otra instancia extracientífica y tiende a ligarse de un modo cada vez más estrecho a un sólo ámbito de la actividad social, el ámbito técnico, perdiendo progresivamente sus lazos con las otras dimensiones. Y a medir su éxito por su eficacia para el desarrollo tecnológico.

El surgimiento de las ciencias sociales y humanas como disciplinas independientes, a mediados del siglo XIX, en un momento en que esa tendencia se había generalizado e impuesto en el pensamiento europeo, explica la paradoja de que, cuando esas ciencias se independizan, separándose de la filosofía, no buscan sus modelos ni sus fuentes en las disciplinas o producciones donde precisamente se expresa y se trasmite la experiencia del hombre sobre sí mismo y sus relaciones con el mundo, con la naturaleza y con Dios, como la filosofía, el arte, el mito, la religión, sino en la única que, tal como ella se había constituido en la modernidad, excluía, por principio, todo aspecto social o humano en la consideración de sus objetos y en sus objetos mismos.

Sin duda en ello operó el prestigio de que gozaba la ciencia físico-matemática, procedente de su éxito histórico, de su eficacia para dominar la naturaleza, apropiarse de ella y explotarla y para contribuir al desarrollo de la técnica y de las máquinas que estaban transformando aceleradamente la vida humana, desde la economía, los transportes y las comunicaciones hasta el equipamiento de la vida cotidiana.

Sin embargo pesa a muchos ensayos, que continúan hasta hoy, para elaborar categorías y métodos conforme a modelos físico-matemáticos —o a una determinada interpretación de ellos—, en realidad las ciencias sociales y humanas han constituido maneras propias de captar e investigar sus objetos. Pero por libre que sea la actitud metódica, lo que parece estar siempre presente es una cierta visión técnica y utilitaria, y la afirmación de la autonomía de la ciencia y con ella la independencia respecto de toda consideración ética, social, política o religiosa en cuanto a los temas y a los modos de la investigación. Y, justamente, cuando hoy se habla de la crisis de la ciencia, tanto los filósofos como los científicos señalan que no se trata de un problema exclusivamente epistemológico, sino de algo mucho más grave y profundo: cuál es el fin al que la ciencia debe orientarse, cuál es el proyecto de hombre y de sociedad que debe contribuir a desarrollar; y esto significa que las cuestiones éticas, el problema de la justicia —individual, social, internacio-

nal—, el problema de la relación del hombre con Dios, son problemas prioritarios e ineludibles para el científico, cualquiera sea su especialidad; pero lo son quizá en forma más perentoria para el científico social, para el psicólogo.

La filosofía, pues, debe contribuir a proporcionar a quienes se preparan para trabajar en el campo de las ciencias sociales y humanas las aptitudes espirituales y los recursos conceptuales necesarios para encarar sus propias disciplinas con un nuevo espíritu científico, capaz, al mismo tiempo, de percibir los límites de su disciplina; de establecer relaciones con todas las ramas del saber acumulado y contemporáneo que puedan ofrecerles aportes —también técnicos y metodológicos—, para su propio desarrollo; de replantear el problema de los criterios de demarcación del objeto científico y, consecuentemente, el problema de la división y la clasificación de las ciencias: ¿acaso la naturaleza no es también, desde un punto de vista, un objeto cultural, un objeto histórico, social y humano, y también un objeto filosófico y teológico?; y de elegir deliberadamente el proyecto de hombre y de sociedad al que quieren contribuir con su ciencia.

(...) Vivimos un proceso de transición, etapa larga y compleja que genera sus propias instituciones, que requiera producciones y actividades específicas, es decir propias de la transición, y donde es necesario rescatar y renovar aquellas normas, valores e instituciones cuya validez no caduca sino que se perfecciona y profundiza a través de los campos históricos.

Las Ciencias sociales y humanas tienen pues, un papel importante en este proceso, tanto en el estudio de las instituciones sociales, políticas, económicas, culturales, de la transición, como en el estudio de las crisis y conflictos propios de hombres que viven perdiendo sus convicciones, que en el transcurso de su propia vida ven desmoronarse todo aquello en que creían y no saben o no pueden orientarse en un proceso de tal complejidad. Ello les exigirá también, si quieren tener éxito en este difícil cometido, elaborar formas nuevas de conocimiento, nuevas metodologías y técnicas de investigación, apropiadas para la etapa y orientadas por el proyecto a cuyo éxito pretenden contribuir.

(...) Es muy claro, y ya ha sido señalado y caracterizado como un rasgo que diferencia específicamente la actual situación del mundo, el notable avance del proceso de universalización: todo lo que ocurre hoy sobre la Tierra, la afecta en su conjunto, de tal modo que ningún pueblo, ningún individuo, puede mantenerse al margen. Y por otra parte uno de los factores de la universalización, el desarrollo gigantesco de la técnica y el enorme poder que ese desarrollo tecnológico genera encierran, al mismo tiempo que la posibilidad de mejorar sustancialmente la vida del hombre en el planeta, grandes riesgos que ya comenzamos a percibir y a padecer: el deterioro, empobrecimiento y agotamiento de los recursos naturales, los problemas cada vez más graves de un crecimiento urbano excesivo y no planificado, los problemas emergentes de la explosión demográfica, el ahondamiento de la brecha entre distintas regiones del planeta, por el desperejo grado de desarrollo y poder tecnológico, el crecimiento de instancias internacionales cada vez más poderosas y cada vez más separadas de la vida concreta de hombres y pueblos, los graves problemas éticos que plantea una tecnologización desmedida e inconsulta de la vida humana. Pero hay algo aun más grave, que se anuncia a través de todos aquellos hechos: lo que arriesgamos hoy es la sobrevivencia misma de la humanidad, la vida o la muerte biológica y espiritual del hombre: una posibilidad propia de nuestra época es que el hombre ha adquirido el poder de destruirse a sí mismo. De ahí su inédita gravedad.

(...) Ustedes, argentinos, americanos, que se preparan para asumir este desafío y este riesgo, ya difícil en los marcos de los grandes conflictos que signan nuestra época, se enfrentan además con una exigencia particular: la de dar su propia expresión teórica a una realidad, generalmente o casi siempre interpretada por un pensamiento que no percibe sus rasgos propios y específicos.

Todavía no hemos sido capaces —pese a muchos y valiosos aportes— de producir una teoría que capte y exprese científicamente nuestros procesos históricos, nuestras instituciones, nuestras formas de vida, en su genuina peculiaridad antropológica y cultural. No se trata en modo alguno de crear una ciencia nueva, aislada, totalmente ajena a la producción y a la actividad científica existentes y más que nunca universales en su alcance, sino que, por el contrario, se trata de integrar el conocimiento adecuado y riguroso de nuestra realidad en el proceso general de recreación y transformación de las ciencias del hombre y de la cultura.

Podría decirse que con América comienza de modo efectivo la historia universal o que la historia se hace efectivamente universal, porque recién entonces se produce el comienzo de la planetarización, de plena ocupación del planeta por el hombre.

Y resulta paradójico que —especialmente— a partir del siglo XVII, cuando ya se bosqueja

jan los primeros ensayos de lo que serán las ciencias sociales y humanas—, la razón europea moderna, que pretende alcanzar y expresar la universalidad sin límite alguno, parece no poder concebir en sus verdaderas dimensiones el hecho de la planetarización; para ese pensamiento parecería que sólo se ha producido una ampliación del viejo mundo tradicional.

(...) Quizá sólo desde América es posible percibir el planeta y la historia —al menos, la de Occidente—, en su verdadera forma y dimensiones.

(...) Se ha destacado muchas veces nuestra capacidad sintetizadora, nuestra aptitud para transmutar en una unidad cultural viviente y propia las más diversas tradiciones y aportes culturales.

(...) Es muy notable ya la voluntad mestizadora de la colonización española y la relación tan profunda como inseparable entre evangelización y cultura, propia sólo de América; el peculiar proyecto de vida humana que ese proceso inicial permitió poner en marcha recogió ciertas dimensiones culturales que el progreso técnico y material de la Europa moderna no supo o no pudo preservar.

(...) Por esto, justamente, quizá la exigencia particular a la que Ustedes han de responder les permita enfrentar con más elementos y con una conciencia nueva y creadora el requerimiento de transformar la ciencia social y humana, adecuándola a las necesidades emergentes de una época de crisis y de transición hacia nuevas formas e instituciones (...)

(...) En el análisis y la reflexión sobre nuestra realidad se nos hará patente también la existencia de un proyecto histórico de vida humana, de una manera de ser del hombre y de relacionarse consigo mismo, con la naturaleza, con la historia y con Dios, donde están siempre presentes, de un modo o de otro, la experiencia ética y religiosa, la preocupación y la lucha por la justicia, el respeto y el amor por la vida; dimensiones todas cuya presencia es ineludible en cualquier proyecto que se proponga salvaguardar la vida biológica y espiritual del hombre.

## Unidad del saber (Pautas)

El enciclopedismo y la fragmentación del saber en la enseñanza secundaria, es una manifestación concreta del estado actual de especialización cerrada y carencia de vínculos entre la diversidad de conocimientos y disciplinas absolutamente independientes, que no se integran en una unidad ni mantienen relaciones orgánicas con el resto del saber. Además, el saber en general se encuentra separado de la vida e incluso, en vez de servir para promoverla y mejorarla en todas sus formas, coopera más bien a deteriorarla, degradarla y aun destruirla (la neutralidad valorativa de la ciencia).

Esta situación está ligada, a su vez, con el estado de fragmentación, ruptura y desintegración de la vida humana en todos sus aspectos: personal, familiar, comunitario, nacional, internacional, en su relación con la naturaleza, con la historia, con Dios.

Esta situación genera la necesidad, percibida y formulada en todos los ámbitos, aún en los científicos y técnicos, de reconstruir una nueva unidad del saber (exigencia creciente de trabajo interdisciplinario). Esto requiere también, necesariamente, la reconstrucción del hombre, de la comunidad humana, de sus relaciones con la naturaleza, con la cultura, con la trascendencia, y, a su vez, la real orientación del saber hacia la vida.

1. La historia del sentido de la Universidad como institución, la muestra surgida y animada por el propósito de reunir en un ámbito la totalidad del saber de la época. Ella constituye, desde sus comienzos, un desafío contra el peligro de la fragmentación que atonta contra la idea misma de la Universidad. Una de sus tareas más altas es, pues, la de mantener y acrecentar el saber, entendido como universo, es decir como una totalidad integrada y orgánica de las disciplinas particulares. De lo contrario, la Universidad deja de existir como institución y constituye un agregado de facultades o departamentos autónomos unidos sólo por vínculos administrativos o burocráticos.

Pero la Universidad debe ser una institución viviente, una comunidad de vida y trabajo orientada a estas urgentes tareas: reconstruir un universo del saber donde las distintas disciplinas estén reunidas y orientadas hacia la promoción y recuperación de la vida. En ella deben alojarse y transmitirse los resultados de la investigación, en ella se ha de trabajar para desarrollar y enriquecer lo adquirido, y en ella se encuentran reunidos los protagonistas de este proceso.

2. ¿En qué situación histórica se propone esta tarea?: la realidad del mundo contemporáneo, desde el punto de vista del espacio y del tiempo.

a) Un carácter indudable y esencial del mundo contemporáneo, es el desarrollo del universalismo: todo lo que ocurre en cualquier lugar del planeta, está referido a la totalidad en sus causas y en sus consecuencias. Pero este proceso, al parecer irreversible, puede orientarse bajo distintos signos: internacionalismo homogeneizador, tecnocrático, desintegrador, esclavizante, un universalismo fundado en el respeto de las diferencias entre los pueblos, entre los hombres, entre las culturas, entre el hombre y la mujer, y que busca la unidad a través de las diferencias, lo que exige la realización de valores tales como la justicia, la solidaridad, la libertad y requiere la integración de la técnica y de los valores del mundo moderno.

b) La totalización de la historia: la universalización y los distintos caminos por los que se la

busca y se la realiza, constituyen una lectura posible de la historia, una clave para desentrañar su unidad (el futuro se alcanza profundizando el camino recorrido) La reconstrucción del saber, fundada en una concepción que unifique en profundidad todas las disciplinas del conocimiento y vincule el saber con la vida humana, reconstruida e integrada en todos sus niveles, supone y exige la integración de la historia desde esa perspectiva.

3. **Cuál es el lugar concreto del mundo y de la historia en el cual y desde el cual nos proponemos asumir estas tareas:** Argentina y América Latina tienen un destino particular dentro de la historia de Occidente. En cierto modo marginada del gran desarrollo moderno y contemporáneo, y más bien explotada con vistas a ese desarrollo, técnica y científicamente desfasada, América Latina constituye sin embargo una reserva material y espiritual para un mundo agotado en ambos sentidos. Por su historia, América Latina se constituye como una cultura sintetizadora y universalizadora desde su origen, encuentro y mestizaje hispano-indígena.

España que recoge en su compleja historia todas las tradiciones más ricas y vivas de Occidente: griegas, romanas, cristianismo, reinos bárbaros, está profundamente marcada por el aporte oriental que le llega a través del Islam, y templada en una guerra de ocho siglos por la patria y por la fe (variedad y riqueza de las culturas indígenas preexistentes, aporte inmigratorio pluralista).

Todo esto constituye a América Latina en heredera universal de Occidente, herencia que se implanta en un fondo cultural que la fecunda y que es enriquecida y desarrollada hasta hoy por los más diversos aportes poblacionales y culturales. América Latina puede hoy plantearse proponer una alternativa de universalización distinta a las que proponen las grandes naciones superindustrializadas porque ella misma constituye una convergencia de múltiples tradiciones unificadas en América bajo el signo de una cultura que conserva como elementos esenciales, los valores humanos, sociales, políticos, espirituales que la modernidad europea marginó cuando se lanzó a la gran empresa de la expansión territorial y tecnológica.

Por otra parte, la misma marginación que América Latina padeció en ese proceso, la preservó del destino de agotamiento y deterioro de los recursos naturales que abruman a los países altamente industrializados. América Latina es una reserva de alimentos y energía para un mundo a punto de agotarse (necesidad de promover las disciplinas adecuadas para un aprovechamiento no destructivo de los recursos naturales).

#### 4. **La función de la filosofía en esta tarea:**

a) La filosofía desempeña una función esencial en esta tarea de reconstruir la unidad del saber y de orientar el saber hacia la vida, por sus características de pensamiento totalizador y universalizador. Por lo mismo es una disciplina especialmente apta para la captación de la realidad contemporánea en sus verdaderos marcos: universalismo y totalización o unificación de la historia.

b) La filosofía acompaña toda la historia de Occidente, desde sus raíces. En su historia se registra, pues, todo el desarrollo de Occidente y los distintos proyectos históricos que se enfrentan y se realizan en ese ámbito; permite pues adquirir una conciencia más clara y más profunda del proceso.

A continuación transcribimos la última clase que Amelia Podetti dictara para el curso de Ingreso de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador. Hemos tratado de mantener el tono coloquial, aunque se han introducido algunas modificaciones formales para facilitar la lectura.

## Filosofía, ciencia moderna y ciencia social

Es una posición común de la Filosofía Contemporánea que la ciencia moderna y la forma en que ella es interpretada y, al mismo tiempo, instrumentada por el Mundo Moderno, constituye uno de los fenómenos esenciales de este mundo, de lo que llamamos "Modernidad". Modernidad considerada en un sentido amplio, es decir, que abarca desde el siglo XVI hasta el presente, más allá de que haya en este período diferencias muy profundas.

En este Mundo Moderno la ciencia se va constituyendo progresivamente en uno de los fenómenos de mayor importancia, más significativos, más prestigiosos.

Ahora bien, nos preguntamos: ¿qué se entiende por "ciencia"? ¿Hay algo común que sea propio de la ciencia en sus distintas manifestaciones o que defina la "cientificidad", es decir, aquello que hace que un conjunto de proposiciones o de teorías constituya una ciencia?

Ante todo, por su etimología, "ciencia" significa "saber". Este saber, que ha aparecido muy pronto en la filosofía, de inmediato se escinde en dos grandes formas: un saber que podríamos llamar "vulgar", corriente, cotidiano, de la vida común; otro saber que podríamos llamar "científico", en términos generales. División que ha quedado plasmada de un modo arquetípico en la distinción platónica entre "doxa" y "episteme". "Doxa" es la opinión, es el saber común, vulgar; "episteme" es la ciencia.

La ciencia ¿en qué consiste? Es un saber que tiene características propias. Platón y luego Aristóteles son los que sistematizan por primera vez en la filosofía los rasgos esenciales y fundamentales del saber científico. El saber científico es un saber riguroso, sistemático, establecido en forma metódica y que pretende explicar las verdaderas causas de las cosas. Esta es una caracterización muy general de la ciencia. Es un conocimiento, según lo que señalamos, universal, necesario, objetivo.

¿Qué quiere decir esto?

Universal es el conocimiento científico porque se aplica a una multitud de individuos; no hay ciencia de lo individual, decía Aristóteles. La zoología, por ejemplo, es una ciencia porque estudia el conjunto de los animales, no es la ciencia de un animal en particular, sino la ciencia de los animales en general; esto también es válido para cualquier conocimiento científico. La ciencia siempre es un conjunto de conocimientos que establece leyes generales que rigen sobre un conjunto de fenómenos análogos.

La ciencia es necesaria porque establece leyes. "Ley" es la formulación de un comportamiento regular y necesario de los fenómenos. Hablamos de una ley cuando, efectivamente, de modo necesario, determinado fenómeno tiene que ocurrir tal como la ley lo formula. Si los fenómenos se comportan de manera azarosa no hay ley porque la ley supone regularidad en el comportamiento de los fenómenos. Por eso decimos universal por unido, necesaria por el otro.

La ciencia se caracteriza por ser objetiva. Esto quiere decir que no es una mera opinión subjetiva que un individuo puede tener sin que la compartan los demás. Cada uno de nosotros puede tener una opinión distinta acerca de un hecho o de un fenómeno cualquiera, eso no es ciencia. La ciencia se caracteriza por la objetividad porque la posibilidad de que un conjunto de individuos concuerden en el reconocimiento de determinadas características o de determinadas leyes como siendo propias de un conjunto de fenómenos. Es decir, la ciencia está más allá de la mera subjetividad.

Fijense que esto que estoy señalando de manera muy general y que hoy se mantiene, es, en cierto modo, la concepción de la ciencia ya establecida por Platón y Aristóteles. En términos generales, la concepción actual de la ciencia es la que fue elaborada por la filosofía griega, con todas las transformaciones que, por supuesto, se han producido posteriormente.

A partir de este planteo general podemos distinguir dos grandes concepciones que se pueden diferenciar por la significación cultural que en cada una de ellas asume la ciencia.

Por una parte, la ciencia puede ser entendida como el conjunto o la totalidad del saber, de las distintas formas del saber, es decir, como la totalidad del conocimiento verdadero y ordenado de la realidad. Es así entendida como un sistema que se integra por grados sucesivos o por aportes sistemáticos de las distintas disciplinas, que incluso requiere o supone como punto de partida el conocimiento vulgar, lo que Platón llamada la "doxa", aunque también suponga como momento superior como momento de culminación del saber: la "sabiduría", el conocimiento más alto o más perfecto.

Aristóteles piensa que el saber es un conjunto de grados sucesivos a través de los cuales se va ascendiendo desde el conocimiento más bajo, que sería el conocimiento sensible (la sensación), hasta el conocimiento más alto, la sabiduría, la ciencia perfecta, el conocimiento de las verdaderas causas. Los grados intermedios constituyen lo que hoy nosotros llamamos ciencias particulares, o lo que también hoy, técnicas, distintos grados de saber, los saberes instrumentales. La totalidad de estos saberes perfectamente integrados y relacionados entre sí constituye la ciencia en sentido estricto.

Hay una diferencia entre la concepción aristotélica y la platónica: para Platón hay una distinción cualitativa entre la "doxa" y la "epistémé", hay una separación tal que no pueden integrar nunca el mismo sistema de conocimiento. En cambio Aristóteles, en la medida que no acepta la separación entre lo sensible y lo inteligible en el mundo, tampoco la acepta en el conocimiento.

Esta idea de un saber total, que ya se encuentra en Aristóteles, aparece también en Santo Tomás, quien retomando el pensamiento aristotélico también piensa el saber como un sistema arquitectónicamente ordenado; por eso Santo Tomás organiza todas sus teorías bajo la forma de la Suma.

Una idea semejante se encuentra también en Descartes. Descartes como la totalidad del conocimiento por una parte, el cual para él son la Metafísica, al finco es la Física y las otras son las ciencias particulares, como cada una expresando la misma idea, una totalidad de saber, donde cada parte está integrada de una manera orgánica en la totalidad; no es un mero agregado de disciplinas independientes, sino que todas están interrelacionadas.

También Hegel piensa la ciencia o el saber de esta manera: como una totalidad.

Por otra parte, esta idea del saber que encontramos tanto en Aristóteles, como en Santo Tomás, como en Descartes, como en Hegel, es una idea del saber que está orientada por una concepción antropológica. ¿Cuál es esa concepción antropológica? Podemos decir que el primero que la fórmula es Aristóteles —aunque luego reaparece en la filosofía—. Esta idea es la de que los hombres desean por naturaleza saber, es decir, que la búsqueda de la ciencia es algo intrínsecamente vinculado a la naturaleza del hombre; el hombre se realiza a sí mismo en lo que él es por propia naturaleza buscando la ciencia y adquiriendo el conocimiento. O sea que la ciencia, según esas concepciones, está orientada hacia la perfección del hombre. No importa la forma particular en que esa perfección sea interpretada; es distinta la idea aristotélica de la tomista, de la cartesiana, de la hegeliana, acerca de la perfección del hombre; pero lo fundamental es que la ciencia está pensada en función del hombre, del perfeccionamiento total del hombre, del perfeccionamiento espiritual del hombre.

Esta concepción ha sido desplazada a partir o durante la modernidad por otra concepción que podemos llamar, en forma general, positivista.

Se caracteriza porque la ciencia se identifica con una sola de sus formas históricas, con una sola de sus realizaciones históricas que se considera la más perfecta. Una ciencia particular, la ciencia físico-matemática moderna, fundada por Galileo, se constituye en el modelo y criterio de todo conocimiento; en este sentido se desplaza y deja de tener vigencia, por lo menos en una perspectiva del pensamiento europeo, la idea del saber como una totalidad armónica e integradora de las distintas disciplinas. Es una sola disciplina, la ciencia físico-matemática, que se independiza, se separa, del conjunto del saber constituyéndose como una disciplina autónoma, que no mantiene relaciones con las otras formas del saber, transformándose poco a poco en el modelo y criterio de todo saber. Aún cuando no compartamos totalmente ese pensa-

miento, —eso nos ocurre hoy a nosotros— la ciencia es la ciencia físico-matemática; el modelo de ciencia, la encarnación más perfecta de la ciencia, es la ciencia físico-matemática.

El fenómeno que se produce es de tal naturaleza que, al mismo tiempo que la ciencia físico-matemática moderna se constituye en el modelo y la verdadera realización de la ciencia, todos los demás saberes, como la Teología, la Filosofía, las disciplinas prácticas, instrumentales, artesanales, el saber vulgar, o el saber histórico —la tradición, por ejemplo— todo esto que integraba en la concepción aristotélica, en la tomista y en la hegeliana también, el conjunto del saber, queda fuera de la ciencia, se considera como no científico.

En esta concepción, la Filosofía y la Teología se consideran no científicas, quedando excluidas del universo de la ciencia, por lo menos hasta que no se transformen conforme al modelo físico-matemático. Por ejemplo, la Filosofía podrá integrarse al ámbito de la ciencia cuando se haga científica, cuando adopte los métodos científicos, cuando se convierta en análisis o reflexión acerca de la ciencia, y deje de lado sus problemas tradicionales, porque se considera que esos problemas no son científicos.

Y puesto que esa ciencia es considerada como el modelo y el criterio de todo saber, la consecuencia inmediata de esta nueva concepción es que esa ciencia se atribuye una total autonomía, es decir, se independiza de lo que podríamos llamar toda limitación o todo control no científico —por ejemplo, la fe, el bien común— ya que éstos serían controles o límites del trabajo científico que la ciencia, al considerar como no científicos, rechaza.

Esa ciencia considera que tiene en sí misma el criterio de su propia verdad, de su propio desarrollo; es el conocimiento mismo el que debe decidir qué es lo que hay que investigar, cómo y hasta qué límite. Ninguna otra instancia no científica puede indicarle a la ciencia cuáles son sus caminos o cuáles son sus límites; ella proclama su autosuficiencia teórica y práctica.

¿Por qué ocurre esto? Es un fenómeno complejo que tiene que ver con el desarrollo de lo que hemos llamado la Modernidad y con una serie de fenómenos a los cuales la ciencia misma favorece. Por ejemplo, la ciencia físico-matemática galileano-newtoniana es la explicación de la naturaleza más apta para la más perfecta manipulación técnica de ésta. Es aquella que permite manejarse con la mayor eficacia desde el punto de vista de la explotación de la naturaleza; este es el objetivo que los hombres modernos van a anteponer a cualquier otro en su relación con la naturaleza; el de dominarla técnicamente, el de manipularla, el de explotarla. Esa nueva ciencia es la que ofrece la explicación de la naturaleza más adecuada, más eficiente para ese tipo de relación con ella.

Esto ya está expresado en uno de los primeros filósofos modernos, Bacon, contemporáneo de Descartes, que definió la ciencia diciendo: "Saber es poder". Es decir, lo que interesa en la ciencia ya no es la verdad como un valor en sí, sino que interesa aquel tipo de conocimiento de la naturaleza que permita adquirir un poder sobre ella. Y esto es efectivamente lo que permite la nueva ciencia matemática. Esa es una de las razones por las cuales esa ciencia va adquiriendo prestigio y poder en el nuevo mundo moderno. Este prestigio crece a medida que su éxito como explicación de la naturaleza se materializa en avances técnicos.

Comienza a considerarse ahora a la ciencia como la expresión más alta de la razón humana. Recordemos que un rasgo muy característico de la Modernidad es la exaltación del hombre y, fundamentalmente, la exaltación de la razón del hombre, que, por sí sola, sin auxilio de la revelación, ni de la historia, ni de la tradición, puede construir y encontrar la Verdad. Esta ciencia que le permite al hombre ir adquiriendo progresivamente un poder cada vez mayor sobre la naturaleza, transformar las modalidades de su existencia cotidiana en su propio beneficio, adquirir un poder que va creciendo permanentemente, se constituye en el modelo, por excelencia, de lo que el hombre puede hacer con su sola razón. Es el ejemplo encarnado en la vida misma, de que los hombres con su sola razón pueden descubrir la verdad y reconstruir el mundo. Todo esto va sucediendo a través de los siglos XVII y XVIII hasta que la ciencia llega a convertirse en la nueva autoridad teórica; así como durante la Edad Media, la autoridad era Aristóteles, el filósofo por excelencia. Podemos decir que el siglo XVIII marca la culminación de este proceso. Durante este siglo, por ejemplo, el nombre de Sir Isaac Newton, tiene un prestigio intelectual extraordinario; Newton es autoridad no sólo en el ámbito de su disciplina, la ciencia de la física y de la mecánica, sino en general. Esto se refleja intensamente en los pensadores del siglo XVIII. Esta admiración por la nueva ciencia ya se percibe, como vimos, en pensadores del siglo anterior, en Bacon, en Descartes, pero todavía no del modo en que la encontramos en el siglo XVIII, especialmente en los enciclopedistas, en la Ilustración. Hasta los poetas saludan a los nuevos héroes del pensamiento.

Galileo es quizá quien representa arquetípicamente (y también desde un punto de vista histórico-cultural) el advenimiento de la nueva ciencia. ¿Por qué? Ustedes recordarán que Galileo tuvo un conflicto con la Iglesia. Galileo es condenado por la Iglesia en virtud de que él afirma el movimiento de la Tierra; no nos interesa la parte anecdótica, pero sí interrogarnos acerca del significado de este hecho. Galileo fue obligado a retractarse. En cambio Nicolás Copérnico, que un siglo antes sostuvo la misma teoría, no tuvo ningún problema, no sufrió ningún tipo de persecución. Su libro fue prohibido después, pero en razón de lo que había ocurrido con Galileo. ¿Por qué esta diferencia? Esto tiene que ver con lo que podríamos llamar el distinto *status* gnoseológico o epistemológico de ambas teorías. Para Copérnico su teoría astronómica no era nada más que una hipótesis elaborada con la ayuda de las matemáticas, que permitía dar cuenta de los fenómenos tal como ellos ocurrían, pero de ninguna manera la teoría de Copérnico pretendía ser la única verdad acerca de estos fenómenos. Era una hipótesis, no excluía la posibilidad de otras.

En cambio, cuando Galileo formula su teoría le introduce esta modificación fundamental: para él no es una mera hipótesis, sino que es la única verdad acerca de los fenómenos de que se trata. Que la Tierra se mueve no es hipótesis, es algo absolutamente verdadero; esa teoría no puede admitir otras hipótesis fundadas en una idea distinta. Esta es la razón por la cual, mientras que Copérnico no tiene ningún problema, Galileo sí lo tiene, porque afirma como verdadera una teoría que, según la interpretación vigente de las Sagradas Escrituras, no podía serlo. Lo que quiero remarcar es el cambio del *status* gnoseológico: lo que para Copérnico es una mera hipótesis, para Galileo es la verdad.

La ciencia galileana, que se afirma como realista, es decir, que refleja la realidad tal como es tiene otra característica muy notable: mientras que la imagen astronómica aristotélico-ptolemaica, de alguna manera, está de acuerdo con nuestros sentidos, se corresponde con lo que nosotros vemos sensiblemente; la doctrina galileana es totalmente antiintuitiva, es decir, contradice nuestra visión sensible y, por otra parte, Galileo no podía llegar por medio de la observación ni por medio de la experiencia a formular esta teoría astronómica.

Entonces, ¿la pregunta que se va a formular a la Filosofía en forma inmediata es: si el movimiento de la Tierra no se puede percibir por medio de los sentidos, si no es empíricamente confirmable, ¿de qué manera y por qué medios pudo llegar a descubrirlo y afirmar Galileo?

En última instancia fue mediante cálculos matemáticos a partir de observaciones parciales y limitadas, no con relación a la Tierra misma, sino con relación a otros planetas, mediante el telescopio. Pero lo principal es que en el descubrimiento de esa verdad, por parte de Galileo juegan un papel absolutamente fundamental por un lado las matemáticas, y por otro, —el mismo Galileo lo hizo y lo dijo muchas veces— la experimentación, el método experimental.

Podemos decir que el método galileano constituye una especie de síntesis entre elementos que proceden de nuestra razón —las matemáticas— y otros que, de algún modo, proceden o están ligados con nuestros sentidos o con la experiencia sensible —la experimentación—. Es decir, en el método galileano intervienen tanto la razón como los sentidos.

¿Qué es lo decisivo? ¿Qué es lo que hace que este método combinando el aporte racional y el aporte experimental llegue a la verdad? Ese es uno de los temas fundamentales que va a discutir la Filosofía Moderna, que incluso hasta hoy discutimos.

No nos vamos a detener en esto, simplemente que hay tres grandes soluciones:

1º) Aquellos que afirman que en el conocimiento científico, como en general en el conocimiento, lo fundamental es la razón; es decir las interpretaciones racionalistas del método científico y del conocimiento.

2º) Los que afirman, en cambio, que lo fundamental es la experiencia sensible; lo que podríamos llamar la interpretación empirista.

3º) Y los que afirman que el método científico, así como el conocimiento humano en general sólo es posible en virtud de una síntesis entre razón y experiencia.

En el pensamiento moderno esto se produce recurrentemente, y todavía hoy se pueden encontrar corrientes racionalistas, empiristas y sintéticas en cuanto a la interpretación del conocimiento y del método científico.

Yo no voy a detenerme en esto, simplemente quiero señalar dos puntos que son importantes: el uso de las matemáticas y el uso del experimento: ¿qué significan? ¿Cómo son? ¿cómo se emplean?

Fijense que el uso de las matemáticas tiene en Galileo una significación que excede lo

que podríamos llamar un aspecto puramente metodológico. ¿Porqué? Porque Galileo no solamente aplica las matemáticas como una especie de método o como un instrumento auxiliar para el conocimiento, sino que además afirma que mediante las matemáticas puede alcanzarse el verdadero conocimiento de la naturaleza, porque en realidad la naturaleza es matemática en su estructura verdadera y más profunda. La estructura misma de la naturaleza, el ser mismo de la naturaleza es matemático. Por eso es que, aplicando el método matemático, yo puedo descubrir la verdad de la naturaleza; o, como lo dice Galileo: "el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos". Triángulos, figuras geométricas, números, etc., el que conozca ese lenguaje, sabrá leer al Universo. De modo que el uso de las matemáticas no es meramente metodológico, es ontológico; tiene que ver con una idea acerca de lo que es la naturaleza. Por eso podemos afirmar que el uso de las matemáticas se funda en la matematización de la naturaleza. ¿Qué significa esto? Afirmar que la realidad verdadera de la naturaleza es matemática significa que la realidad no es este mundo sensible, con colores, con formas sensibles, con olores, que nosotros vemos, este mundo en que nosotros vivimos, el que tocamos y que vemos. Sino que, en realidad, todo esto que nosotros vemos no es nada más que una apariencia: el color, la forma, la figura del paisaje, todo esto, no es más que apariencia. La realidad verdadera de la naturaleza es su estructura matemática que está más allá de esa apariencia, porque la naturaleza es un sistema de relaciones matemáticas. Es decir, que este mundo natural sensible en el que nosotros vivimos y nos movemos, el mundo de nuestra experiencia cotidiana, pero también el mundo histórico en el cual se instalan los pueblos y viven los hombres, el paisaje de la Patria, la naturaleza en cuanto creada por Dios, la naturaleza del artista que le sirve de inspiración para toda su obra, todo esto, para Galileo es pura apariencia. Lo verdadero es la estructura matemática que está por debajo. El sol que nosotros vemos con nuestros ojos, que sentimos que nos calienta, ese sol, según el físico, no es el verdadero sol, el verdadero sol es el que la astronomía calcula por medio de relaciones matemáticas. Esto supone la reducción de la naturaleza a lo cuantificable, a lo medible. Ya no es un gran organismo viviente — como lo era para Aristóteles —, ni es algo creado por Dios — como lo era para el Medievo —, sino que la naturaleza es una máquina que funciona en virtud de relaciones que nosotros podemos expresar mediante relaciones matemáticas.

Esta es una concepción que aún hoy en día sigue vigente, por lo menos desde cierta corriente de la ciencia: la concepción mecanicista de la naturaleza, el mecanicismo. Este no comprende la naturaleza como un gran organismo viviente (al modo aristotélico o al modo hegeliano), sino como una máquina, donde no hay vida, donde no hay finalidad. Y en donde, si no hay vida, muy bien podemos decir que haya valores éticos, estéticos, religiosos o históricos. La naturaleza queda reducida simplemente a algo manipulable, medible, explorable. Por eso es la concepción más adecuada para permitir un manejo y explotación ilimitados de ella; porque si la naturaleza es algo viviente hay que respetar de algún modo la vida en ella; si la naturaleza es algo sagrado habrá algún límite que será necesario respetar; si la naturaleza es algo histórico y es el suelo de la Patria, también allí habrá algo que respetar.

Pero si en realidad la verdadera naturaleza no es nada más que una máquina inerte que se maneja con relaciones matemáticas, entonces no hay límite alguno a la explotación.

Yo estoy simplificando un problema mucho más complejo, pero las grandes líneas de este proceso son esas. Hoy se toma conciencia de este problema porque actualmente vemos a qué consecuencia ha llevado esta posibilidad, la posibilidad de explotar la naturaleza sin tener en cuenta ninguna limitación. Hoy, uno de los grandes problemas que están planteados para la supervivencia del hombre, es el deterioro de la naturaleza, el agotamiento de los recursos naturales. Todo esto proviene de una explotación que no se puso límites, ligada en forma general a esta concepción.

Otro rasgo importante de la nueva ciencia es el de la neutralidad valorativa. Esto está ligado con lo que decíamos antes, en el sentido de que la ciencia tiene en ella misma su propio criterio de verdad, de utilidad. Esta concepción de la ciencia considera que la investigación científica se justifica por sí misma, no es ni "buena" ni "mala"; su valor está en sí misma en cuanto es una verdad científica. Y por esto no acepta juicio ninguno acerca del trabajo científico que ella realiza, es decir, la ciencia, no se deja poner límites por consideraciones de tipo ético, biológico, religioso o histórico.

Pero la ciencia tiene límites; hoy, estos límites los experimentan los propios científicos. Comienzan a preguntarse por los fines a los cuales sirve el desarrollo de la verdad científica. A partir de la firma en que es instrumentada la investigación científica, muchos hombres de ciencia comienzan a plantearse este problema. Hoy esto ya se ha generalizado, se discute teóricamente.

Pero más allá de esto —que es un problema histórico concreto—, ya desde el siglo XVII la Filosofía que también reflexionaba sobre la ciencia, comenzó a señalar cuáles eran los límites de ésta. En cierto modo, desde la Filosofía Moderna (Descartes, Kant, Hegel) hasta los filósofos contemporáneos más importantes (Husserl, Heidegger), han reflexionado sobre esto, señalando, por un lado, la legitimidad de la ciencia, la legitimidad del valor de verdad del conocimiento científico; pero, por otro, señalando también los límites de la ciencia, es decir, aquello donde la ciencia necesita el complemento de otras disciplinas, porque ella misma no puede procurarse determinados elementos que necesita.

Lo que intentó siempre la Filosofía fue mostrar que, si bien la ciencia es un tipo de conocimiento riguroso, metódico, válido, que nos permite conocer la verdad acerca de los fenómenos, sin embargo, es un conocimiento aplicable a un cierto campo de fenómenos, y que quedan otros campos de la realidad que no son susceptibles de ser conocidos mediante el método científico, por lo menos, tal como se constituyó a partir de la ciencia físico-matemática, tal el caso de lo que podríamos llamar, en forma general, el hombre y la cultura o el ámbito de la cultura, de las creaciones culturales y humanas.

Los filósofos también plantearon a la ciencia el problema de que el objeto de estudio de la ciencia es siempre un objeto limitado, que está perfectamente acotado. Esto lo acepta la ciencia misma. El tener perfectamente delimitado su objeto se considera como un punto de partida para el conocimiento científico. Pero tanto este objeto, en cuanto es limitado, requiere para su perfecta comprensión e interpretación, el conocimiento de la totalidad dentro de la cual se encuentra, y que la ciencia misma, por su definición, no abarca, porque la ciencia se define por ser el conocimiento de ese objeto que ella misma ha acotado.

Es decir, que hay una totalidad dentro de la cual se inscribe el objeto científico, el conocimiento de esa realidad —que es propio de la Filosofía más que de la ciencia— es requerido para que el científico pueda interpretar con claridad su propio objeto.

Esto lo podemos decir de otra manera, como lo manifestaron Husserl y Heidegger (aunque ya lo habían hecho otros filósofos antes): la ciencia se funda necesariamente sobre supuestos.

¿Qué quiere decir que se funda necesariamente sobre supuestos? Un supuesto es una afirmación —sea de tipo metodológico, sea de tipo ontológico— que se acepta como verdadera sin que haya sido demostrada o probada, por eso se dice que es un supuesto; se supone que es verdadera, pero no ha sido demostrada, no ha sido probada. Por ejemplo, cuando Galileo dice que la naturaleza es matemática en su estructura, en su verdadera realidad, estamos frente al ejemplo clásico de un supuesto de tipo ontológico, en cuanto que se refiere al ser de la naturaleza. Esto Galileo no lo ha probado, no lo ha demostrado, más bien es el punto de partida de sus demostraciones, de sus pruebas posteriores. Es la afirmación que está en el nacimiento de la ciencia: la afirmación del carácter matemático de la realidad; pero él no tiene prueba ninguna, es un supuesto.

La Filosofía intenta precisamente darle a la ciencia la fundamentación de sus supuestos. Por ejemplo, Descartes ha intentado darle la fundamentación a este supuesto: intenta justificar la afirmación galileana de que la naturaleza corpórea es de estructura matemática.

Pero no solamente hay supuestos de carácter ontológico como éste, sino que también hay supuestos de carácter metodológico o gnoseológico. La ciencia supone que ella conoce la verdadera realidad; no advierte que en este conocimiento ella introduce sus propios supuestos acerca de la realidad bajo la forma de hipótesis o de experimentos.

Volvemos al tema del experimento. ¿Qué es un experimento? ¿Un experimento es recoger una experiencia cualquiera que a uno le ocurre en forma contingente? No. Un experimento es una experiencia planeada, planificada, calculada, preparada de antemano por el científico, por supuesto, con el auxilio de las matemáticas. El científico ya sabe de antemano que quiere probar con ese experimento. De alguna manera lo que el hombre de ciencia hace con el experimento (es lo que dice, por ejemplo Kant y también Heidegger) es presentarse ante la naturaleza con el plan de la forma en la cual la naturaleza tiene que responder; es decir que el científico sabe de antemano que está buscando determinada respuesta. Entonces prepara su experimento para que la naturaleza le responda conforme a su hipótesis.

Quiere decir que cuando hablamos de experimento, esto no significa de ninguna manera, como a veces crean los empiristas, que el hombre de ciencia se basa en la experiencia. La experiencia común y corriente es la que nosotros tenemos sin prepararla de antemano, y donde las

cosas ocurren sin que nosotros podamos prever o planificar lo que va a ocurrir. En cambio el experimento está perfectamente planificado con vistas a obtener un determinado resultado, es decir, el científico impone a la naturaleza un determinado comportamiento; y esto sobre la base de supuestos gnoseológicos y metodológicos que el científico mismo no puede fundar, más bien quien lo hace es la Filosofía.

Teniendo en cuenta este planteo general de la ciencia moderna, de su significación, de sus límites, ¿qué pasa con las ciencias sociales o humanas? Es decir, ¿qué pasa con las ciencias en las que Uds. van a empezar a trabajar?

Ya dijimos que la Filosofía, casi desde el momento en que surge la ciencia físico-matemática, plantea que el método de esta ciencia no es el adecuado para conocer científicamente los fenómenos humanos, sociales, culturales, históricos. Sin embargo, cuando las ciencias humanas surgen —podemos decir a partir del siglo XVII, pero ya en forma más clara y definitiva desde mediados del siglo XIX— ocurre que ellas nacen profundamente marcadas por esta concepción de la ciencia a la que nos hemos referido antes. Así, las ciencias sociales y humanas, en vez de plantearnos la posibilidad de elaborar un nuevo modelo, un modelo distinto de conocimiento científico, adecuado a su propio objeto; lo que hicieron fue tratar de reelaborar, a partir del modelo físico-matemático, metodologías y categorías para conocer su propio campo.

A modo de ejemplo podemos señalar un filósofo que ya hemos mencionado: Hobbes. Es un filósofo contemporáneo de Descartes. Lo podemos citar como un ejemplo de la actitud con que se inicia el surgimiento de las ciencias sociales y humanas. Se plantea: ¿cómo puedo conocer de manera rigurosa y verdadera los fenómenos humanos, sociales y políticos? A él le interesa la sociedad y el Estado—; y responde: hasta ahora hay un sólo método que permite conocer las verdaderas causas de las cosas, este método es el que Galileo aplicó a los fenómenos naturales. Entonces se pregunta: ¿Cómo hizo Galileo para aplicar la geometría (como decía Hobbes, o el método matemático, como decimos nosotros) a la naturaleza? Y responde: Transformó la materia en cuerpo y movimiento, es decir, en algo sobre lo que era posible aplicar la vista. Esta es la manera en que Hobbes interpreta la matematización.

Entonces Hobbes dice que, si Galileo, transformando la naturaleza en cuerpo y movimiento, pudo aplicar el método matemático y descubrir así su verdad; entonces transformando la realidad humana, social y política en cuerpo y movimiento; a ejemplo de Galileo, podremos aplicar también allí el mismo método y descubrir la verdad en el ámbito de la realidad social y política. Este ejemplo de Hobbes es el que, en gran mayoría, siguieron las ciencias sociales y humanas hasta principios del siglo XX.

Ustedes ya saben que durante el siglo XIX se constituyen como disciplinas independientes, una gran cantidad de las que llamamos ciencias sociales o humanas (la psicología, la sociología, la lingüística, etc.). De alguna manera todas están marcadas por esta idea de la ciencia.

Cuando Comte fundó la sociología, en el siglo XIX, ya no lo hace inspirándose en Galileo, pero sí en Newton. Así como Newton hablaba de una mecánica y una dinámica en la naturaleza, también Comte hablaba de una mecánica y una dinámica de los fenómenos sociales. En psicología se plantea de qué manera es posible medir los fenómenos psíquicos. Incluso hay un desarrollo de la psicología que nace como psico-física, como una disciplina derivada, de algún modo, de la ciencia físico-matemática.

Aunque este proceso se ha ido transformando progresivamente, sin embargo todavía hoy está presente de algún modo en las ciencias sociales y humanas, y en quienes las cultivan, la idea de que el modelo de ciencia por excelencia es el de la físico-matemática, de que el conocimiento realmente se convierte en ciencia cuando puede aplicar métodos matemáticos.

Hoy, por supuesto, esos métodos matemáticos son mucho más sofisticados que los que pudo aplicar Galileo; hoy se aplica la cibernética, la computadora, etc. Pero está presente siempre la idea de que la ciencia social y humana —si quiere llegar a ser ciencia— tiene que aproximarse lo más que le sea posible y cada vez más al modelo físico-matemático.

¿Qué ocurre hoy? Que lo que hemos llamado, en rasgos generales, la concepción positivista de la ciencia, está en crisis. No en cuanto a la ciencia misma, en cuanto a la ciencia como instrumento de conocimiento; sino en cuanto a lo que ella significa desde el punto de vista cultural, dentro del contexto de una sociedad o de un Estado o, en términos más generales, en el contexto del mundo universalizado en el que estamos inmersos.

El problema de la crisis de esta concepción positivista de la ciencia trae consigo, como

uno de sus aspectos fundamentales: el cuestionamiento a la idea de que hay un solo modelo de ciencia o un solo método científico, que es el método por antonomasia: el método de la ciencia físico-matemática. Lo que comienza a desarrollarse cada vez más es la idea de que el método físico-matemático es solo un método entre muchos posibles, adecuado para determinado tipo de conocimiento y nada más. Contrariamente a la concepción positivista, entonces, lo que hay que plantearse es elaborar los métodos adecuados para el campo en el que se trata de trabajar. Es decir, si se quiere, seguir el método de Galileo, pero en cuanto a lo que él realmente hizo: plantearse cuál era el ámbito que quería conocer y, a partir de allí, ensayar o investigar cuál era el método adecuado para los resultados que quería obtener. Este ejemplo de Galileo es, justamente, el que el científico social tiene hoy que seguir. Todas las ciencias sociales, es decir, del territorio de la cultura, tienen que plantearse la elaboración de nuevos métodos, de métodos adecuados para el conocimiento de sus propios objetos; tienen que plantearse la posibilidad de crear nuevos modelos de ciencias. De ninguna manera aceptar, como planteó el positivismo, que hay un único tipo de ciencia, la físico-matemática.

Desde este punto de vista, nos parece que la Filosofía puede prestarle a la ciencia social y humana un auxilio importante, en cuanto le da, por un lado, elementos para percibir con claridad los límites y alcances del método científico y le abre las posibilidades de desarrollo de nuevos métodos. Por otra parte, la Filosofía se diferencia, entre otras cosas, de la ciencia, porque tiene más bien una visión totalizadora, así la Filosofía puede proporcionar a las ciencias sociales tal como antes se lo proporcionó a las ciencias físico-matemáticas, el marco totalizador donde puede instalarse el objeto particular que estas ciencias estudian. Si esto ha sido siempre importante, hoy adquiere una significación mayor porque es más necesaria que nunca una visión universalizadora, pues todos los fenómenos que ocurren, de cualquier naturaleza que sean, están instalados dentro de un mundo interrelacionado. Esta visión universalizadora es hoy, entonces, más necesaria que nunca, para poder comprender tal o cual fenómeno particular. Si por ejemplo, se estudiase un aspecto particular de la sociedad argentina, se necesitaría más que nunca el marco totalizador que permite instalar a la sociedad argentina dentro del todo de influencias que necesariamente están operando sobre ella. Es así que se necesita, al mismo tiempo que la capacidad para especializarse en la disciplina que se ha elegido, la capacidad para encuadrar ese objeto delimitado dentro de la totalidad que lo abarque.

## INDICE

Nota Preliminar .....	1
Amelia Podetti y la necesidad del pensar histórico .....	3
La irrupción de América en la historia .....	7
San Agustín: el problema de la justicia .....	13
Crisis y filosofía .....	21
Unidad del saber (Pautas) .....	25
Filosofía, ciencia moderna y ciencia social .....	27