Yamandú Acosta
Miguel Andreoli
compiladores

Mario Sambarino

A cincuenta años de sus *Investigaciones*

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY
CSIC
bibliotecaplural

Mario Sambarino

A cincuenta años de sus Investigaciones

Yamandú Acosta • Miguel Andreoli
(compiladores)
Lía Berisso • Fernanda Diab • Ezra Heymann
Victoria Lavorerio • Pablo Melogno
Eduardo Piacenza • Marcela Vigna

Mario Sambarino

A cincuenta años de sus Investigaciones

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY
CSIC
bibliotecaplural

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

El trabajo que se presenta fue seleccionado por el Comité de Referato de Publicaciones
de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
integrado por Luis Behares, Leonel Cabrera, Sylvia Costa, Nelly Da Cunha, Emilio Irigoyen,
Ricardo Navia, Ana María Rodríguez Ayçaguer y Mónica Sans.

© Los autores, 2012
© Universidad de la República, 2012

Departamento de Publicaciones,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-0916-5

In memoriam
Eduardo Piacenza
(Montevideo, 1941-Caracas, 2011)

Contenido

Presentación de la Colección Biblioteca Plural,
Rodrigo Arocena 11

Presentación 13

Vías de comprensión abiertas a partir de las *Investigaciones* de Sambarino,
Ezra Heymann 15
I 15
II 17
III 18
IV 20

Introducción a la lectura de las *Investigaciones de la estructura aporético-dialéctico de la eticidad*, de Mario Sambarino,
Lía Berisso 27
La Investigación primera 28
La Investigación segunda 29
La Investigación tercera 34
La Investigación cuarta 34

Sobre el concepto de individualismo
en el pensamiento de Mario Sambarino,
Fernanda Diab 37

Después del escepticismo. La conclusión de las *Investigaciones*,
Miguel Andreoli 47

Reconsideración del aparente escepticismo ético
de las *Investigaciones*,
Eduardo Piacenza 57
La interpretación de 1990 y la necesidad de revisarla 57
Para repensar los problemas emergentes de la interpretación revisada:
algunos instrumentos tomados de la teoría de la argumentación 66

Algunas consideraciones sobre el manejo
de categorías jurídicas en la obra de Sambarino,
Marcela Vigna 75
Introducción general 75
Principales categorías de análisis 75
Algunas notas sobre «investigaciones sobre la estructura
aporético-dialéctica de la eticidad» 75
Conclusiones finales 90

Tipos de libertad y modalidades éticas en la obra de Mario Sambarino,
Pablo Melogno 93
Introducción 93
Libertad ontológica y axiológica 94
Tipos de libertad y modalidades éticas 96
Conclusión 100

Mario Sambarino: La dialéctica relacional formal
de las modalidades a través de sus temas fundamentales,
Victoria Lavorerio 103
Introducción 103
Las modalidades 104
Esfuerzo 106
Valía 107
Libertad 109
Fundamento 110
Dogmatismo, tautología, relativismo, escepticismo 112

El *ethologismo* de Mario Sambarino
y el problema de la independencia en el bicentenario,
Yamandú Acosta 115
Introducción 115
El giro *ethológico* y la noción de *ethos* *118*
El problema de la independencia en clave ethológica 121
El modo hermenéutico-experimental de la independencia
y la elucidación filosófica de la «independencia» 125

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ese es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber solo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no solo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

Rodrigo Arocena

Presentación

En el año 2009, teniendo presente que se cumplían cincuenta años de la publicación como libro de las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (Montevideo, 1959) de Mario Sambarino (Montevideo, 1918-1984), la más importante obra de ética filosófica de nuestro país, concebimos el proyecto de convocar unas jornadas académicas que permitieran conmemorar filosóficamente dicho libro en particular, el conjunto del pensamiento de su autor que encuentra en ella un eje de referencia fundamental y a Sambarino mismo.

Invitamos a Eduardo Piacenza, responsable del primer homenaje que se brindó a Sambarino considerando su obra, publicado en Caracas en 1990, a acompañarnos en la convocatoria.

Habiendo sido recuperado el pensamiento de Sambarino en su «vigencia» y «validez» —para utilizar dos conceptos sobre cuyo significado en el campo de la filosofía de la práctica se expide en las *Investigaciones*— desde Caracas, se trataba de procurar recuperarlo en los mismos sentidos desde Montevideo veinte años después, pues razones de agenda determinaron que las jornadas proyectadas como nueva instancia de homenaje, debieran aplazarse para el año siguiente, realizándose finalmente los días 18 y 19 de marzo de 2010 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar).

Las palabras de presentación del entonces decano José Seoane en dicha instancia, destacaron la importancia de las jornadas en el marco de una política de recuperación y recreación del pensamiento filosófico uruguayo en el país y en la diáspora, como perspectiva institucional de la facultad para aportar a la forja de nuestra tradición filosófica.

A continuación, Hugo Achugar, director de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura (MEC), además de expresar con su presencia y sus palabras la relevancia de la obra de Mario Sambarino en particular y de la filosofía en general en la conformación de nuestro campo cultural, dio testimonio personal de las calidades intelectuales, profesionales y humanas del filósofo uruguayo, al recordar con calidez actividades y momentos compartidos con él en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos de Caracas, en el que Sambarino fuera jefe de investigaciones.

En la persona de Eduardo Piacenza —como convocante y activo participante— además de la conexión entre las dos instancias de homenaje, se hicieron presentes: el discípulo muy próximo y activo colaborador de Sambarino en el período montevideano de su producción, así como también, como en el caso de Achugar, otro amigo e interlocutor uruguayo en el período venezolano.

También desde Caracas, llegó a participar en este evento Ezra Heymann, calificado docente al igual que Sambarino de la entonces Facultad de Humanidades

y Ciencias y como este, Achugar y Piacenza, emigrado a Venezuela en el contexto de la dictadura uruguaya. En la persona de Heymann y en su intervención el valor agregado estuvo tal vez en la recreación del que podría nombrarse como «espíritu de época» de la facultad anterior a la dictadura.

La presencia de algunos colegas de Sambarino y Heymann de esa época, así como de varios discípulos de todos ellos, entre los cuales algunos compañeros de estudios de Piacenza, fue favorable a la recreación del clima espiritual en el que se trabajaba en filosofía en esos tiempos.

El homenaje caraqueño de 1990 contó con tres aportes de los alumnos venezolanos de Sambarino. El homenaje montevideano de 2010 sumó los aportes de muy buena factura de cuatro docentes universitarios, a saber, Lía Berisso, Fernanda Diab, Pablo Melogno y Marcela Vigna, quienes no tuvieron el privilegio de disfrutar de las clases de Sambarino. Cumplidas ya las jornadas, la entonces estudiante Victoria Lavorerio hizo llegar un interesante trabajo que, sumado a los antes mencionados, hace visible la capacidad de interlocución que el pensamiento de Sambarino tiene con las más recientes generaciones que se vuelcan a reflexiones e investigaciones en el campo de la filosofía de la práctica.

Finalmente, los abajo firmantes, Miguel Andreoli y Yamandú Acosta, que desde el Departamento de Filosofía de la Práctica y el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la FHCE, realizamos en 2010 las jornadas y presentamos ahora en carácter de compiladores los aportes realizados en el marco de estas, incluidos los nuestros, suponemos sustentar razonablemente con los argumentos que surgen de dichos aportes, la pretensión de «vigencia» y «validez» del pensamiento de Mario Sambarino, en los campos de la filosofía de la práctica y de los estudios interdisciplinarios latinoamericanos.

Montevideo, 7 de abril de 2011

Yamandú Acosta
Miguel Andreoli

Vías de comprensión abiertas a partir de las *Investigaciones* de Sambarino

Ezra Heymann

I

Con una descomunal capacidad de discernimiento, asombrosa erudición y energía de pensamiento despliegan las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959) una fenomenología de las múltiples formas en las cuales la inquietud ética humana articula su autocomprensión. Estas formas se relacionan entre sí ante todo polémicamente por cuanto representan no solo interpretaciones diferentes, sino también sugerencias de formas de vida que son en gran parte mutuamente excluyentes, aun cuando es posible discernir una forma estructural común de la eticidad, que da cuenta de las condiciones de la proyección temporal de la existencia humana, del ensoñarse y del sentirse requerido. Son modalidades hermenéuticas, por cuanto interpretan por medio de conceptualizaciones y discursos diferentes sus posturas, que aparecen según el caso como libremente preferidas, o como dadas con el propio ser desde tiempos inmemoriales, o como fruto de una comprensión fundamental de la circunstancia englobante de la vida humana. Al mismo tiempo son modalidades *experienciales* por cuanto determinan por su historial el valor afectivo que tendrán las diversas posibilidades de conducta y de actitud que se adopten frente a sí mismo, frente a los demás y frente a la contingencia exterior.

Sambarino distingue cuatro modalidades hermenéutico-existenciales de la ética. Se podrá considerar apropiado agregar alguna más, o considerar que una subdivisión dentro de alguna de estas dará cuenta de una distinción fundamental que no debe ser pasada por alto. Sin embargo, las divisiones que propone resultan notablemente abarcadoras y permiten dar cuenta de dimensiones fundamentales de la vida moral. Como modalidad de la excelencia queda recogida la valoración de sí mismo como columna vertebral de la conducta propia. En la modalidad de la independencia la libertad en las preferencias propias y la independencia del juicio en la búsqueda de los medios apropiados constituyen el valor supremo, sean las metas y el desempeño del actuante excelentes o no lo sean.

Frente a estas dos modalidades la modalidad ética de la exigencia introduce una orientación radicalmente nueva. No es de mi ser dado, ni de la libertad de mi preferencia que procede ahora lo valioso, sino inversamente, mi ser interior se constituye solo a partir de la exigencia que se le dirige, ya se conciba esta exigencia como proveniente de Dios, de mi yo superior, de la sociedad, o del rostro del otro. Al ser destinatario de la exigencia y al ser sensible a su reclamo

me constituyo en mi doble condición de pecador (o, en términos más universales, de quien está en falta) y obediente, cumplidor a la vez que deudor. Finalmente, la modalidad de la sabiduría propone como lo único razonable acogerse al conjunto del juego de fuerzas que forman el mundo en que vivimos, insertándonos en él a partir del lugar mismo en el cual la contingencia nos ubicó.

Las formas hermenéuticas y experienciales distinguidas tienen sus ejemplificaciones históricas preferidas. Para el *ethos* de la excelencia son ejemplares los héroes homéricos, para la modalidad de la exigencia las religiones monoteístas. Pero Sambarino no cae en ningún momento en la evidente falsedad de considerar que a una época o a un ámbito humano particular le corresponde un único y determinado *ethos*. Al tratarse de la modalidad de la sabiduría analizará pensamientos de épocas tan diferentes como las de los estoicos, de Spinoza y de Nietzsche, y más importante aún, señalará la presencia simultánea entre nosotros de las cuatro formas básicas distinguidas. Pero es decisivo notar que no se trata de una doxografía, del trabajo de hacer el inventario de opiniones y comportamientos con los cuales uno se encuentra. Se trata más bien de maneras de pensar a las que se les debe reconocer, a cada una, su capacidad de movernos, al mismo tiempo que nos damos cuenta que esta capacidad motivadora no nos es plenamente transparente. Ante el *ethos* de la excelencia expresa Sambarino su franca admiración, ante el de la independencia muestra su simpatía y su complicidad, ante el de la exigencia no deja de expresar cierta extrañeza, pero tampoco deja de reconocer su fuerza y la necesidad de ubicar las situaciones que la motivan, a punto que será precisamente del arsenal de conceptos vinculados con *esta* modalidad que derivará las principales categorías con las cuales analizará en la tercera de sus *Investigaciones* la estructura formal de la eticidad en general. Frente a las éticas egocentradas de la excelencia y de la independencia, las de la exigencia y de la sabiduría expresan y reivindican la necesidad de descentrarse, de ubicarse en relación con una alteridad. Pero la ética de la sabiduría puede lamentar con mucha razón que en la ética de la exigencia la descentración falla, ya que en ella nuestra relación misma con lo que nos transciende se vuelve egocéntrica, y al hacer un uso obsesivo de la noción de culpa cae en un autoencierro peor que aquel que critica en las otras.

Sambarino presenta la modalidad de la sabiduría principalmente como reclamando el conocimiento de un fundamento metafísico de lo real, pero ella puede ser extendida al conocimiento empírico del mundo natural y humano. Mientras que en la modalidad de la independencia importa la lúcida apreciación de los medios que podemos poner en obra, la elección de los *fines* aparece más bien como proveniente de una decisión irreductible para la cual no cabe buscar razones y fundamentos. Sabiduría en cambio es saber qué vale la pena, qué deseos son sabios y acordados con el mundo y ante todo acordados con nuestra propia naturaleza. Esta no se inventa: se inventa a partir de ella.

II

La retórica propia de cada una de las formas éticas reclama su supremacía, y con ello se excluyen entre sí. Pero al mostrarse que en su pureza cada una de estas formas se vuelve insuficiente, cuando no inconsistente (Sambarino las llama *inconclusas*), para hacerse viables requieren el concurso tácito de las otras. En nuestra contribución queremos mostrar con algún detalle, en continuidad con señalamientos de la Investigación tercera, que ninguno de estos ingredientes es prescindible. Pero la búsqueda de un apropiado balance en el papel acordado a las nociones que están en juego: autonomía, deber, orden, daño y beneficio, da lugar a posibilidades abiertas a la discusión. La discusión ética no es una competencia para establecer qué principio ha de prevalecer, sino una interacción necesaria para conocer los límites de la concepción propia.

Dicho esto, hace sin embargo falta rescatar el sentido polémico de las éticas que notaba tan vivazmente Mario Sambarino. Aun cuando no admitimos que los sistemas interpretativos se cierran sobre sí mismos (si es que existen de veras sistemas, y no más bien cúmulos conceptuales en cuya complexión se mezclan el ingenio con la igual entrañable torpeza humana) y aun cuando admitimos que tan pronto que comienza un trabajo analítico y de indagación comienzan a perder su perfil único las modalidades distinguidas, aun así debemos reconocer que la historia experiencial de cada uno lleva fácilmente a fuertes rechazos y desvalorizaciones que se ven robustecidos por las complicidades colectivas que ofrecen el solaz de un *nosotros* frente a los otros declarados como despreciables. Pero la polémica ética no puede reducirse a las formaciones de colectividades excluyentes.

Delante de Troya a los héroes griegos les podía tener sin cuidado lo que piensa Tersites; bastaba mostrar un desprecio abismal. Pero en la polis tendrá que enfrentarse un discurso al otro. Se usarán argumentos, recursos de oratoria y todo lo que puede atraer, seducir y encontrar una resonancia afín en una parte del campo adverso. Las *Investigaciones* distinguen en este respecto dos órdenes de oposiciones: las entre las diferentes modalidades hermenéuticas y las que tienen lugar entre contenidos éticos específicos. Dentro de la modalidad de la excelencia los valores supremos pueden variar. Puede ser la valentía supremamente valorada, pero nada excluye que el premio sea dado a la abundancia en recursos astutos, al *polýtropos* Ulises, antes que a la fuerza gigantesca de Áyax. Así, señala Sambarino, Aristóteles puede considerar la sabiduría teorética como la forma de vida que más merece ser calificada como la excelente, mientras que inversamente Nietzsche, desde la modalidad de la sabiduría, que lo lleva a una aceptación de la voluntad de poder como fondo vital último, valora por encima de todo la abundante fuerza heroica, algo a su vez muy diferente de las valoraciones supremas de los estoicos o de Spinoza, pertenecientes igualmente a la modalidad de la sabiduría. Hablar de las modalidades éticas como posturas hermenéuticas sugiere la configuración de una base de discusión común. Pero las valoraciones a las cuales

llegan pueden ser muy diferentes. La sabiduría hace preferible para Spinoza un régimen político democrático, mientras que para Nietzsche tal régimen es lo más despreciable, al igual que el espíritu que lo acompaña. La cuestión acerca de sí en las oposiciones éticas y políticas son más importantes las diferencias entre los contenidos o entre las modalidades hermenéuticas se mantiene abierta, pero las reflexiones que siguen tenderán a confirmar la importancia de esta distinción señalada en las *Investigaciones*.

III

Si las realizaciones, tanto en el pensamiento como en la acción y en la conducta efectiva, son tan accidentadas como lo es todo lo real, entonces ¿cómo reconocer lo que en las distintas modalidades se vislumbra como una dimensión necesaria, constituyente de la condición ética humana? Nuestro examen no podrá ser menos accidentado que las formas de pensamiento con las cuales nos encontramos y no puede pretender tener un acceso directo a las esencias más allá de sus realizaciones accidentales. Pero nos puede ayudar la variación eidética facilitada por la diversidad histórica, el reconocimiento en los autores que estudiamos de la presencia de modalidades diferentes, y ante todo nuestra propia incapacidad de renunciar, por nuestra parte, a alguna de las modalidades distinguidas.

Comencemos con la excelencia. Nos encontramos aquí en seguida con elementos en fuerte tensión. La primera que notamos es entre ser y parecer, virtud y fama, que se manifiesta en el contraste entre la certeza que tiene el excelente de su propia valía y la extrema dependencia del reconocimiento que ha de recibir. Podemos admitir que la valía del excelente no consiste solamente en su virtud intrínseca, sino también e inseparable de ella en su capacidad de hacerse valer y lograr reconocimiento. La aristía de los héroes que canta sucesivamente la Ilíada es a la vez la ocasión que actualiza su valentía y fuerza, y la ocasión que le permite que se *luzca*. Pero la negación de toda diferencia entre ser y parecer fracasa a más tardar cuando entra en juego lo que Rousseau llamará la *existencia comparativa*, cuando la excelencia palidece al hacerle sombra otra. Al haber sido otorgado el premio —la armadura de Aquiles— no a él, sino a Odiseo, se le derrumba a Áyax el mundo. ¿*Tiene* esto que ser así dentro del *ethos* de la excelencia?

Sambarino señala que la modalidad de la excelencia no queda ilustrada solo por los héroes homéricos, sino que en el mundo nuestro está bien representada en particular en el ámbito de los deportes, y que esta modalidad es también la que prevalece entre los niños. De este modo nos es posible conocerla más de cerca. Ahora bien, tanto en un club deportivo como en la escuela se distinguen con suficiente nitidez dos formas distintas de aspiración a la excelencia. Está aquel que se rige por la rivalidad, pero también aquel al cual le importa poder ser considerado entre los muy buenos, pero de una manera que vuelve irrelevante toda comparación. En la escuela, en el club o ante Troya este se vale más de sus

propias fuerzas, y su autoestima se basa más en su conciencia de pertenecer a la comunidad selecta de sus pares. Con esto la excelencia pierde su dramatismo agónico, pero deja ver mejor la solidez del autoaprecio como base —o una de las bases— de una ética.

También es conocida una segunda tensión en el excelente. Solía ser un lugar común de las clases de literatura en la enseñanza secundaria uruguaya la oposición de mentalidades que ejemplifican Aquiles y Héctor: el primero eminentemente egocentrado, mientras que el segundo se comprende a sí mismo a partir de su condición de defensor de su casa y de su patria, viéndose como aquel en el cual los suyos han depositado su confianza. Mario Sambarino ha tomado en cuenta la condición diferente de los dos y recurre a esta diferencia para ilustrar los dos momentos que con mucho acierto destaca como los centrales en la constitución de la eticidad en general: la ensoñación y el requerimiento. Héctor puede ensoñar ser más fuerte que Aquiles, sabiendo bien que lo ensoñado no tiene por qué ser lo que resultará. Pero lo que se *requiere* de él es la valentía de enfrentar a su enemigo, y de este requerimiento puede cabalmente hacerse cargo. En Aquiles, en cambio, la ensoñación va por delante de todo requerimiento (que él, por cierto, también reconoce) y es suficiente para determinar su acción. Sus acciones las califica Sambarino como superobligatorias. Son *hazañas*. En ellas «los lindes del requerimiento han sido sobrepasados, y la acción ha invadido el campo de lo que no era más que ensoñación».[1]

Hay de todos modos un requerimiento. De su propio ser procede para el héroe una obligación, pero tenemos que agregar que por lo menos en el caso de Héctor esta obligación es inseparable de la que emana de la expectativa de su familia y de sus súbditos. Si no nos aferramos a la idea de que en la modalidad de la exigencia el requerimiento tiene que tener una procedencia transcendente, y retenemos solo que proviene de la presencia del otro y que se articula en los lazos de la convivencia, entonces podemos, por cierto, distinguir en las dos modalidades formas extremadamente opuestas que se rechazan mutuamente, como lo destaca Sambarino en muy plásticas descripciones, pero reconocemos también formas de las dos modalidades en las cuales la diferencia se reduce a acentuaciones distintas, volviéndose imprecisa la diferencia entre el requerimiento, que pertenece a la estructura común de la eticidad, y la exigencia, una forma específica que reconoce una instancia superior externa o interna. Sambarino, por su parte, destaca en particular la tendencia del excelente a buscar legitimación deslizándose hacia la sabiduría, de hacer alusión al fondo inescrutable de todas las cosas, y así se asocia la altivez de Aquiles con su conocimiento del hado trágico que le es reservado, el mismo destino que desde su nacimiento lo ha cubierto de gloria. El entusiasmo con el cual actúa el héroe no encubre por completo su temple impregnado de un saber sombrío de su hado, una conciencia que justifica de antemano tanto su arrojo como las muertes que siembra.

1 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, p. 206.

La pertinencia de una noción formal de requerimiento para toda forma de eticidad, y más aun la pertinencia de variadas nociones de imputación, clamor, culpa y responsabilidad muestran la presencia del contexto interhumano en todas las modalidades, sin que esté ya determinado quién puede pedir responsabilidades a quién. Por otra parte tampoco está de antemano determinado en qué pone el excelente su excelencia, y a qué lo obliga su nobleza. De ahí que no esté decidida tampoco la relación de la excelencia con la moral.

IV

De moral se habla en las *Investigaciones* en dos contextos diferentes. Partiendo del señalamiento de una eticidad cotidiana que incluye grandes variaciones y contrastes no advertidos como tales, cabe hablar de moral para designar la regulación que bien que mal opera en la vida común y que asegura el mínimo de confianza requerido en las transacciones humanas. Pero en un sentido más específico define Sambarino la moral como la ética centrada en la *probidad*, esto es, honestidad, integridad, confiabilidad. Con buenas razones no la considera como una modalidad ética más, sino como un *contenido* ético, una virtud, que puede ser valorada en cada una de las modalidades hermenéutico-existenciales. El excelente *puede* poner en ella su excelencia, aunque no lo hará en los casos más conspicuos. Cuando lo hace, se hablará de nobleza moral. En el caso del independiente su opción libre lo puede llevar a la probidad, sea porque la veracidad y claridad en las relaciones lo preserva de embrollos, sea porque el trato apto a crear relaciones de confianza sea una de sus preferencias. Por su parte la modalidad de la exigencia, que parece ser el ámbito nato de la probidad, está sin embargo muy lejos de garantizarla, ya que el mandato que proviene del Creador, de la Nación, de la Clase, o de la Historia puede estar reñido con la honestidad aun en las interpretaciones más latas que se pueda dar de ella. Finalmente puede la probidad asentarse, aunque tampoco con necesidad, en la sabiduría, como una búsqueda de pulcritud, una especie de preocupación ecológica por no aumentar en el mundo la polución semántica e informacional que produce el incumplimiento de la palabra dada.

Al hablar Sambarino de las insuficiencias internas de cada una de las modalidades, señala:

> En tanto reside en su propia inmediatez la excelencia muestra pero no demuestra; y en tanto carente de fundamento por causa del silencio de su pedir, deviene pretensión infundada. No pide razones; luego no puede darlas; no dándolas, su afirmación de sí es gratuita, y esta gratuidad compromete su ser y su valer.[2]

Ahora, cuando la excelencia hace hincapié en la probidad y en la responsabilidad, esto es, al volverse, con la expresión de Sambarino, nobleza moral, se le acrecienta un reconocimiento, una legitimidad de la cual de otro modo carece.

2 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 170.

El ambiente social relevante no será ahora solamente el público en tanto que espectador que lo ha de admirar y de confirmar en su excelencia, sino la gente con la que entra en lazos de convivencia y compromiso mutuo.

Ahora bien, probidad y responsabilidad expresan una actitud y disposición social, pero no solamente esto. De la responsabilidad trata Sambarino en el contexto de la querella que clama por un reintegro. Pero pensemos en un contexto más amplio en el cual se justifica la distinción de Max Weber entre éticas de convicciones y éticas de responsabilidad. Las convicciones benevolentes no aseguran probidad. Con esta palabra no asociamos solo un compromiso con otros, sino ante todo la disposición a no engañarse a sí mismo, a cultivar y mantener despierto el sentido de realidad y a prestar toda la atención a las consecuencias previsibles de las acciones. La ética de responsabilidad weberiana es en cambio una ética que por cierto reconoce expectativas legítimas de los otros, pero de tal forma que la atención a las consecuencias tiene prioridad ante el gesto propio, y aun ante el gesto legítimamente esperado.

Es en la modalidad de la independencia que Sambarino ubica más específicamente el sentido de realidad. El afán de ser excelente, o peor, la convicción de serlo, al igual que la búsqueda de solaz por haber hecho lo suyo y cumplido con su deber, así como una convicción de proceder de acuerdo con la última verdad del Ser, todas estas formas mentales no son particularmente propicios al sentido de realidad, a la elemental lucidez que vinculamos con las ideas de probidad y de obrar con responsabilidad. El independiente de Sambarino es precisamente aquel que no se deja apresar por el prestigio y el tono autoritario de estas voces; lo propio de él es mantener la cabeza fría frente a los éxtasis a los que convocan. Se trata para él de ser fiel a su preferencia propia más profunda y de estimar lúcidamente los medios que son apropiados a los fines que esta propone. Pero en la idea de una preferencia más profunda nota Sambarino el punto débil en el *ethos* del independiente. ¿Cómo se reconoce la preferencia más profunda, más propia, más esencial, y cuán profunda ha de ser para que merezca que se le sacrifiquen muchos otros deseos? Podemos concebir diversas respuestas a estas preguntas. En un extremo el independiente puede renunciar a todo pretendido conocimiento de sus propias profundidades y adoptar la máxima: quién o qué llega primero será primero atendido, sin que lo amilane que lo llamen disipado. A cada día le baste su afán; se resuelve cada vez el problema de turno y luego se atenderá el problema secuela. En el otro extremo está el proyecto de no limitarse a registrar pasivamente las preferencias como hechos brutos que aparecen como los brotes que salen después de la lluvia, sino de tratar de comprenderlas rehaciendo y continuando los procesos evaluativos que dieron lugar a estas preferencias, y comprenderlas significa darse cuenta de su lugar en una posible unidad orgánica de nuestro querer. Al movernos entre estos dos extremos, como lo hacemos todos, y ocupando lugares intermedios según lo que la experiencia nos enseñe que es factible y provechoso, nos deslizamos hacia una forma de sabiduría, ya que se vuelve ahora relevante una dimensión cognitiva que abarca

además del conocimiento de los medios apropiados a fines dados, también saber juzgar qué fines valen la pena, qué propósitos y necesidades están orgánicamente arraigadas en la red y ligazón de nuestros afanes: un entramado que no es informe y desmiente la decisión sartreana a partir de la nada. Finalmente está en juego el saber moverse en la gama del arte de la vida que se extiende entre la espontaneidad y la planificación, entre la búsqueda organizada y el hallazgo imprevisto, entre la atención al reclamo y a la manera de pensar de los otros en cuyo medio nos formamos, y el cuidado del jardín propio con criterio propio.

Es bien claro que el independiente de Sambarino no tiene por qué ignorar la decisiva importancia que tienen en nuestra vida los vínculos afectivos interpersonales y su papel en el obrar de acuerdo con nuestros propios deseos. No excluye tampoco un ámbito ético que proviene fundamentalmente del *clamor* del otro, dicho con la palabra sonora elegida por Sambarino, que abarca desde el grito inaugural del recién nacido hasta el reclamo de derechos humanos, pasando por todo el abanico de súplicas interpersonales, articuladas o tácitas. Él puede muy bien saber que al no ser requerido en ningún orden podría faltarle el aliciente aun para llevar la cuchara del plato a la boca. Se trata para él solamente de mantenerse a resguardo de la autoridad absoluta que pueda reclamar un Otro, sea divino, sea social o naturalmente dado, una exigencia que quisiera anular su juicio propio y su fidelidad a sí mismo. De esta manera, sin perderse, la independencia se desliza al mismo tiempo hacia una exigencia reformada, caracterizada ahora como requerimiento y clamor, y hacia una sabiduría ya no metafísica, ya no última e indefectible, sino empírica: física, psicológica y social, que constituye no tanto una ciencia como un arte de vivir.

Sambarino estudia el movimiento en el cual cada modalidad se ve llevada desde su interior a las posiciones que son propias más bien de las otras formas hermenéutico-existenciales en el primer capítulo de la Investigación tercera. Es ejemplar a este respecto la descripción del movimiento en las dos direcciones que tiene lugar entre la excelencia y la independencia:

> Diremos pues ahora que la eticidad inmanente se escinde polarmente en la contraposición entre dos posibilidades, que son los modos del independiente y del excelente. Y es propio a cada uno de ellos el apuntar hacia el otro, con el desplazamiento consiguiente, pues el excelente en tanto tiende hacia sus logros adecuados procura según preferencias y su ser se manifiesta en su ser hacia ellas, y el independiente, en tanto tiende hacia lo libremente anhelado, procura desde sí por causa de sí consagrando la valía de este sí por el cual tiende. Cuál de ambos modos acontezca es cosa que depende del acento que recae sobre sus temas, de suerte que la conversión que lleva del uno al otro es camino fácil que invita a recorrerlo.[3]

El independiente encuentra en sí mismo el fundamento de su obrar, pero este obrar no tiene por qué ser dirigido prioritariamente a sí mismo. Nada impide que se sacrifique por los pececitos del arroyo de su pueblo, si son estos su

3 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 166.

pasión, tampoco, en forma diferente, que su pasión sea atender la demanda que proviene de todo lo que lleva rostro humano. En este caso podríamos hablar de un deslizamiento hacia la exigencia. Sambarino señala con más claridad el deslizamiento del independiente hacia la sabiduría.

> Mas en tanto invoque así razones —aunque en la inmediatez de su sentir sea él mismo su propio directo fundamento— el ser-de-por-sí-libre se mostrará conforme-a-lo-que-es, y pretenderá traducir el sentido de las cosas o su radical falta de sentido; y bien que este sea un momento secundario y derivado, que no valga como determinante por cuanto no integra directa e inmediatamente el originario decir de este tipo modal, no deja por ello de ser real y de hablar el lenguaje de la sabiduría.[4]

Sambarino agrega: «Aporía y desplazamiento tienen lugar una vez más». Pero esta coletilla tiene como presupuesto una validez originaria de los tipos puros, cada uno por sí y para sí, y es esta premisa que vemos en definitiva puesta en cuestión.

Ahora bien, la sabiduría se entiende aquí como el reconocimiento determinante de un principio al cual ha de atender la acción para cumplir con las condiciones de adecuación que se formularán de acuerdo con las diferentes modalidades de ensoñación y de requerimiento que constituyen el ámbito ético. Así es posible que el independiente se deslice hacia una forma de la exigencia mediante un principio sapiencial de acuerdo con el cual la lucidez y libertad de juicio que le son caros está condicionada por la probidad en la comunicación interpersonal. Pero de todos modos, parece insoslayable admitir como condición de adecuación de todo obrar lo que Freud ha llamado *principio de realidad*, esto es, la probidad en la atención a la realidad de las cosas; y en este orden la sabiduría se vuelve por su propio requerimiento sabiduría empírica: el reconocimiento que el pan es objetivamente más alimento que la piedra, y que inversamente la piedra es más apta para construirnos un refugio. Con ello va unido el reconocimiento de que alimento, casa y trato con los congéneres son necesidades objetivas, tan certeras como las certidumbres más elementales, bienes presupuestos en vista de cualquier tipo de despliegue activo, y de ningún modo prejuicios ideológicos.

Como es muy frecuente en la ética filosófica, esta base axiológica elemental está tácitamente supuesta en las *Investigaciones*. Similarmente, la ética kantiana conoce explícitamente la *ley moral*, ulteriormente, en la *Metafísica de las costumbres,* la *felicidad* entendida a partir de una noción subjetiva del deseo de cada uno, y con ello la aspiración a vivir de acuerdo con el propio sentir y entender, pero no menciona explícitamente las condiciones objetivas (físicas, anímicas y sociales) de todo despliegue de la forma de vida propia de un ser. Al comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación* señala Kant que tales cualidades del temperamento como el coraje, la determinación y la perseverancia son sin duda buenas y deseables en vista de diversos propósitos, «pero que pueden volverse extremadamente malas y dañinas cuando no es buena la voluntad que hace uso

4 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 172.

de ellas».[5] Este simple hecho, que Kant menciona solo de paso sin darle su lugar en la construcción de la obra, *que algo puede serle dañino a una vida*, eventualmente de manera irrecuperable y con independencia de nuestras opiniones al respecto, este reconocimiento del hecho de que ni uno mismo es irrompible, ni lo son los otros, es el presupuesto de toda ética, y este mínimo de sabiduría y la probidad al respecto se muestran como un requisito esencial. La menesterosidad del ser viviente, su condición expuesta y vulnerable, recibirá su modulación en cada uno de los modos interpretativos en los cuales se encuentra encaminada la reflexión ética, aun siendo solo tácitamente asumida.

El punto de partida de las *Investigaciones* de Sambarino ha sido precisamente este: nos encontramos en nuestras apreciaciones involucrados en modos de sentir y de pensar (modos «hermenéuticos-existenciales») antes de poder justificarlos, más exactamente, las justificaciones que llegamos a ofrecer no pueden pensarse y articularse sino a partir de estas modalidades y con los recursos propios a estas. No puede haber un punto de vista neutral, ni una concepción que englobe por igual y de una vez a todas las otras, así como no puede haber un superlenguaje libre de toda particularidad, libre de toda contingencia histórica, y que tenga de suyo garantizada su imparcialidad. En este pensamiento inicial Sambarino puede verse respaldado por gran parte del pensamiento contemporáneo. Pero la originalidad de las *Investigaciones* está en su resultado, en hacer ver con vigor que ninguna de las modalidades hermenéuticas-existenciales se mantiene por sí sola, que por más que quieran delimitarse de las otras y mostrarse puras y autosuficientes, tienen vida solo gracias a los prestamos tácitos recibidos de las otras. En su discurrir reivindicatorio se ven llevados a deslizarse a modalidades complementarias, y en vano se dirá que esto es propio del ámbito del discurso más que de las posturas mismas. La excelencia, se dirá, puede rehuir la argumentación, centrando su valer más bien en su capacidad de deslumbrar y seducir, así como también las otras modalidades pueden pasar a confiar más en prestigios, amedrentamientos y proselitismos irracionales. Pero lo que se ha planteado son modalidades existenciales *hermenéuticas*. Nos hemos instalado en el ámbito del discurso sin pedir garantía alguna en cuanto a su efectiva eficacia, y en este orden verificamos hoy por hoy que las cuatro modalidades distinguidas por Sambarino, entendidas no como modos de ser incomunicados, sino como dimensiones ineludibles de la eticidad: amor propio, libertad, reconocimiento del clamor del otro, y de no menor peso, sabiduría, configuran una fenomenología ética no superada y un excelente punto de partida para una reflexión y un estudio que han de continuar.

5 Traducción del autor. Compárese: Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, 3.ª ed., p. 27.

Bibliografía

Kant, Immanuel., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, 3.ª ed.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

Introducción a la lectura de las *Investigaciones de la estructura aporético-dialéctico de la eticidad*, de Mario Sambarino

Lía Berisso

Este trabajo intenta servir de introducción para una lectura crítica de las *Investigaciones*... principal producción escrita del filósofo uruguayo Mario Sambarino (1918-1984).

Se trata en las *Investigaciones*... de analizar la estructura de la eticidad —que se muestra como aporético-dialéctica—, y de justificar esta calificación.

La tesis del libro es ethológico-relativista (de un relativismo fundado en la existencia e irreductabilidad de los diversos *ethos*): afirma y muestra que no existe una posición ética preferida, en tanto que preferible.

Nuestro autor está en diálogo con los autores de la época y discute con ellos (lo hará especialmente en la Investigación cuarta). Con Max Scheler, en primer lugar (ya muerto hacía cuarenta años para la publicación de las *Investigaciones*..., pero de profunda influencia en nuestro medio) y Nicolás Hartmann (su contemporáneo) y también (lo menciona una vez) un pensador uruguayo contemporáneo de la generación crítica, de menor relevancia, pero de notable actuación docente, Alfonso Llambías de Acevedo.

Se trata de rebatir la tesis de validez de la teoría objetivista de los valores, que afirma que existen valores en sí, de carácter universal; Sambarino no niega, claro está, la existencia de valores vigentes en un determinado ámbito, pero sí la validez universal, apodíctica[1] de cualquier valor y establece una forma de escepticismo relativista —al que designa como ethologismo— basado en la esencial aporeticidad[2] de la existencia humana y por ella en las diversas formas posibles de vivir el *ethos* en el mundo.

Las *Investigaciones* desenvuelven y fundamentan ese relativismo: «la ambigüedad, la intransparencia y la ambivalencia que han sido reveladas —dirá en las

1 El *Diccionario de la Real Academia Española* (*DRAE*) define apodíctico: «del latín apodictus y el griego apodeiticos, incondicionalmente cierto, necesariamente válido».

2 El DRAE define «*aporía*: del griego *apora*, dificultad de pasar. En Filosofía, dificultad lógica que presenta un problema especulativo». Sambarino lo utiliza más bien en el sentido de sin salida, con lo cual está de acuerdo con el vocabulario de André Lalande, «ausencia de pasaje o de medio (poros). B) En los modernos la palabra ha tomado un sentido más fuerte [que en Aristóteles que correspondería con la acepción de la RAE, "dificultad"]: objeción o problema insoluble». *Vocabulaire tecnique et critique de la Filosophie*, París, 5.ª ed. 1947, Resaltado mío.

últimas páginas— [y que] mancomunadamente constituyen y expresan la aporeticidad esencial de la condición humana [...]».[3]

Intentaremos un bosquejo (esquemático porque forzosamente breve) de cada una de las cuatro investigaciones, las cuales se suponen sucesivamente la una a la otra y operan en su continuidad como demostración de la tesis.

La Investigación primera

La Investigación primera aparece como una descripción, (que no es una clasificación) de la conciencia moral cotidiana, en lo que podemos llamar sus formas más habituales de vivir su propia incompletitud, la cual por otra parte, aparece como nunca asumida.

El autor desarrolla con minucia y cierra con la descripción de una conciencia que «sea capaz de no olvidar esa incompletitud» y asuma su particular situación existencial.

La primera afirmación aquí es que la moralidad es un hecho, las observaciones, las estimaciones o mejor los criterios de estimación tienen carácter de objetivos. Determinados criterios de estimación preexisten a los agentes.

Define eticidad otorgándole el alcance específico de «comportamiento *regulado* cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad»[4] (cursiva mía). Distingue el concepto de eticidad del de moralidad.[5]

El término «moralidad» estará indisociablemente asignado en su uso a las costumbres del grupo social[6] mientras que el término «eticidad» tendrá el sentido de comportamiento regulado en general, por la idea de probidad.

Por último, Sambarino entiende por *ethos* «la completa vigencia de un orden jerarquizado por el cual se determina un comportamiento, en tanto ese orden se hace presente a una conciencia con un cierto modo de eticidad».[7] Los *ethos* son el resultado de un cierto orden de valiosidades, y se manifiestan como un modo de sentir e interpretar.

Queda implícita en la definición la distinción entre un *ethos* y la manera de vivir ese *ethos*. El mismo contenido sustancial de un *ethos* puede ser vivido, en la práctica, de diversos modos.

---

3 Sambarino, Mario, *Investigaciones de la estructura aporético-dialéctico de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, p. 288.

4 Sambarino, Mario, o. cit., 1959, p. 32.

5 «Nos basta con identificar aproximadamente el contenido [de la moralidad] haciéndolo coincidir en primer lugar con el conjunto de costumbres probas que son reconocidas como tales en un medio dado» (Ibídem, p. 25)

6 DRAE: «moral, 1. del latín *moralis*, perteneciente o relativo a las acciones de las personas, desde el punto de vista de la bondad o malicia». El Vocabulario de André Lalande dice: «latín *moralis* (creado por Ciceron según su propio testimonio para traducir el griego etikos) que concierne sea a las costumbres, sea a las reglas de conducta admitidas en una época, en una sociedad determinada [...] Se llama realidad moral en ese sentido el conjunto de costumbres y de juicios sobre las costumbres que pueden ser objeto de observación y de constatación...», o. cit.

7 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 57

Para un *ethos* hay solo una modalidad posible, un solo estilo de vida en el cual pueda encarnarse, mientras que para una modo o estilo de vida podrán tener vigencia una variedad de *ethos*, en principio innumerables.

Así el número de *ethos* está abierto, pero las modalidades son un número acotado, Sambarino dice que son cuatro, suficientes para la descripción de todo el espacio de la vida cotidiana.

Al concluir las *Investigaciones,* Sambarino afirmará que «el ethologismo que a lo largo de esta tesis [las *Investigaciones* mismas] se ha delineado requiere prolongarse en una órganica teoría del *ethos* erigido en concepto interpretativo fundamental de la existencia humana»,[8] y habla de «modos de eticidad» que son estilos de vida (estilos vitales) dotados de criterios hermenéuticos (en un sentido lato se puede identificar hermenéutico con interpretativo) heterogéneos y linealmente independientes (irreductibles de alguna manera los unos a cada uno o una mezcla de los otros), los cuales definen algo así como un espacio del quehacer cotidiano en lo que a la ética se refiere; o sea, de la moral cotidiana.

La Investigación se presenta como algo más que una descripción, y de hecho pretende la defensa de una tesis (relativista) mediante el mecanismo de la descripción.

La Investigación primera cumple una función propedéutica (esto es que introduce a) respecto de las siguientes, define términos y delimita situaciones; es como la obertura de la sinfonía que en ella se inicia, pero cuyo núcleo argumentativo no está allí, sino en la Investigación segunda y parte de la tercera. Mientras que las conclusiones se sacarán en la tercera.

La Investigación segunda

Es la parte central de la obra y lo más fuertemente original de esta. Se desarrolla como una suerte de casuística amplia y podría enmarcarse dentro de lo que suele llamarse ética descriptiva, pero la supera ampliamente, porque la finalidad de esta descripción, minuciosa y detallada, a veces lentísima, no se agota en ella misma, sino que se dirige al establecimiento de lo que llamaremos el relativismo ethológico de Sambarino.

Los individuos viven sus existencias morales de distintas maneras, que constituyen modos hermenéutico-experienciales: donde se conjuga interpretación y vida cotidiana. El autor intenta de un modo interesante clasificar esos modos con base en la determinación del agente, sea esta

1. en función del agente mismo y tenemos entonces los *modos inmanentes;* o sea
2. en función no ya de sí mismo sino de algo externo al agente, desde afuera de sí mismo, y estamos entonces frente a los *modos trascendentes*.

A su vez, en los modos inmanentes, la determinación del agente (del sujeto) puede ser desde lo que él mismo ya es, y estamos frente al *modo de la*

8 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 290 (final del libro), resaltado mío.

excelencia, o desde lo que el agente preferiría ser, lo cual configura el *modo de la independencia*.

En los modos trascendentes podemos también distinguir dos posiciones: cuando la determinación del agente se hace desde el fundamento de su propio ser, configurándose el *modo de la sabiduría* y cuando la determinación del agente se realiza desde la finalidad de su ser, lo que configura el *modo de la exigencia*.

El excelente muestra su excelencia dada, el independiente elige, desde su libertad, el exigente cumple con un cierto mandato externo; el sabio, simplemente sabe y comprende.

Pasaremos ahora a describir muy sucintamente esos modos.

El modo de la excelencia

El modo ético de la excelencia es el típico de los héroes griegos, que actúan según su *areté*, y no tienen conflicto entre el bien, el mal, la culpa, etcétera, sino que se enfrentan con otras categorías. El agente —el héroe— exhibe su naturaleza actual —su *areté*— y se enfrenta con la necesidad de cumplir con el propio destino, con las excelencias que le han sido dadas. Es como los dioses, semejante a los dioses. Sambarino adopta la definición de *areté* del Menón: desear las cosas bellas y tener el poder de conseguirlas. Se trata de devenir lo que se es, y mostrar la virtud en los actos, virtud que no se logra con ningún tipo de esfuerzo, sino que expresa en forma inmediata el ser del agente.[9]

Si bien el ejemplo típico es el griego homérico, y en forma más débil, el aristotélico de la *Ética Nicomaquea* (pero mientras en el primer caso, las virtudes del excelente serán las virtudes paganas, en el segundo la excelencia está representada por el sabio), el modo no se limita a ese pasado glorioso, sino que se encuentra a través de la historia y aún en el presente, y a veces respaldando actitudes muy lejanas a las intuiciones básicas predominantes hoy en nuestro medio, como en el caso de la pretensión de la hombredad (lo que nosotros diríamos de manera más grosera «el ser *macho*») como forma de excelencia.

El modo de la independencia

Quienes se ubican en el modo hermenéutico-experiencial de la independencia intentan o pretenden, comprender el ser de sí mismos y de los otros, en forma independiente: según una cierta libertad de tipo positivo, lo que diríamos una libertad «para», de hacer y ser. Esa forma de independencia se presenta respecto de ciertas entidades —cualquier entidad otra que el agente mismo— sea Dios, dioses, tradiciones, una cierta fatalidad del destino, por nombrar las más frecuentes sin excluir otras posibles. El agente en este modo experiencial elige

9 «Quien es éticamente en el estilo de la excelencia no es ni puede ser un entusiasta moral [...] frecuentemente su actitud tendrá un dejo despectivo frente a todo moralismo pues la probidad habita en ella y no en las costumbres exteriores, y siente como extravagante y ficticia la prédica de la virtud para los que, fuera de la excelencia, actúan por conformismo, por coacción o por temor, o llevan sobre sí la cruz de un deber que les queda holgado» (Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 84).

lo que es preferible para él según su razón y según sus sentimientos personales. Implica la reivindicación de la capacidad propia de elegir(se), eligiendo la propia naturaleza (elegir quién se es) en libertad.

El modo de la exigencia

El modo hermenéutico-experiencial de la exigencia es mucho más común para nosotros cuando estudiamos ética, porque allí está englobada la ética kantiana y también la ética cristiana. La ética cristiana en un sentido digamos un poco acartonado, duro, no una ética cristiana de la responsabilidad, no la moral responsable típica del catolicismo posconciliar latinoamericano que veremos en Rebellato, pero también esta, en último término. Es un *ethos* del deber, donde se trata de que el agente está obligado, ante sí, por sí, pero obligado y de pronto también obligado frente a los otros y obligado en algunos casos, típicamente en el paradigma católico, frente a Dios.

Lo que importa aquí es el término «obligado». En la ética de la excelencia no hay obligación. No se puede pensar en Aquiles obligado a algo. Aquiles realiza su ser de héroe, exige su recompensa, pero una obligación le quedaría un tanto escasa. Digamos cuando uno tiene un virtuoso, un virtuoso del violín, necesita sentir, imaginarse, ilusionarse, con que al protagonista no le cuesta «nada», esa maravilla que está haciendo. Obviamente la maravilla refleja horas y horas de labor, es decir se pretende del violinista que toque su instrumento sin esfuerzo, de un conferencista que hable como si el discurso brotara espontáneamente del cerebro, de los labios. Como si surgiera el discurso libre, sin fatiga. Pero tal vez el conferencista se pasó horas leyendo a Sambarino, y le llevó años de intenso trabajo alcanzar la formación que le permite entenderlo e interpretarlo. El milagro ese se produce, en los griegos excelentes, porque son semejantes a los dioses.

Sambarino encierra problemas gravísimos como el de la morbidez y en su límite el de la perversidad. Es el problema del individuo, que aparece en los versos de Espronceda (a quien no refiere nuestro autor), el individuo que realiza el acto inmoral por el gozo de la inmoralidad. El gozo está en la trasgresión y ese gozo de la trasgresión es frecuente entre los adolescentes como oposición al poder, a lo instituido, que puede estar representado por la familia o las autoridades de la educación. Hay cierto aspecto de morbidez que generalmente es evanescente, pero que en la moral de la exigencia, se da con especial frecuencia. La integran formas demoníacas que se inscriben en el territorio de lo mórbido, Sócrates y Alcibíades son demoníacos, Calicles y Nietzsche, las Águilas y el Cordero.[10] Lo demoníaco habla a la energía del espíritu; la experiencia de lo demoníaco constituye un esencial componente de toda vida espiritual. Pero es en el modo de la exigencia donde se despliega como culpa.

Sambarino profundiza ampliamente en este tema y en el tema del nihilismo, a él asociado: cómo en una moral de la exigencia hay formas de nihilismo, que

10 Cf. Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 119.

están implícitas y muestran una falta (a la manera de Lacan diríamos hoy) y esa falta aparece de una manera muy actual.

En el modo del deber el individuo se encuentra forzado. Pero se encuentra forzado porque él mismo adopta ese modo. Los motivos que le llevan a adoptarlo, por qué alguien adopta determinados esquemas de comportamiento, determinados modos experienciales, no se tratan en las *Investigaciones*.

El requerimiento que configura la exigencia se integra por la noción de ley, la cual imperativamente determina el bien y el mal. Esto aparece, por ejemplo como ley del imperativo categórico, o como ley de la moral cristiana, dictada por Dios.

El modo se caracteriza por tres nociones fundamentales:

a. La noción de deber, requerimiento de cumplir sin disculpas el mandato de la ley.
b. La noción de virtud. Pero no virtud en el sentido griego que posee por sí y ante sí el héroe, sino un grado de realización frágil e indefinidamente perfectible del cumplimiento.
c. La noción de tentación. Es decir si no hay la posibilidad de la tentación, entonces el santo carece de sentido. El santo se configura porque es tentado una y otra vez, casi cae, pero no cae, se resiste, y en ese juego de la tentación, tentación diabólica, digamos que surge la posición de la exigencia. Donde el practicante del modo de la exigencia, no concibe la posibilidad moral de un otro que no actúa por imperativo, es decir que hace el bien, no por miedo a un Dios de alguna manera exigente y que no perdona demasiado.

Habla de la noción de libertad en el sentido de que, de derecho, debiera haber sido posible no acceder a semejante orden. A ese orden del deber al cual el individuo accede porque quiere, es decir por una cierta opción personal. Aunque de hecho eso no haya sido así, sea por una ocasional debilidad de la voluntad, o por una forma natural de determinismo, o por la corrupción propia de un estado de pecado.

Por último requiere la íntima conciencia, en el agente, sea aguda o solo veladamente penosa, de la diferencia esencial entre el hecho y el derecho y así es característica la presencia de un sentimiento de culpa, tanto si esta es reconocida o de hecho existente, culpa en la que vive el agente (como «naturaleza caída»).

El modo de la sabiduría

Haciendo un balance un poco caricaturesco, de brocha gorda, pero útil para fijar ideas, tenemos hasta aquí los semidioses o los que son semejantes a los dioses de la modalidad de la excelencia, los que solo se quieren hombres, pero racionales, en la modalidad de la independencia, los santos de la modalidad de la exigencia y por último se presentan los sabios, del modo hermenéutico-experiencial de la sabiduría.

La sabiduría aparece como actitud, desde comprender las opciones, no ya a la manera en que podría darse en la moral de la independencia, de un modo básica o meramente intuitivo, sino de un modo fuertemente racional.

En la modalidad de la sabiduría puede aparecer el escéptico, puede aparecer el que tiene dudas profundas, puede aparecer el positivista e incluso el materialista más clásico. Todas esas formas juegan dentro de ese territorio de la sabiduría que en realidad se extiende a poca gente: si bien es o parece ser muy abarcador, luego en cifras grandes no es demasiado frecuente, no es una modalidad de masas como es ciertamente la exigencia.

El agente se orienta en función de un fundamento, sea ontológico, sea deontológico, pero que se ubica fuera de él mismo y es erigido como determinante de sus acciones.

Hasta aquí hemos realizado una descripción somera y pobre de lo que en Sambarino es de una enorme riqueza de análisis. El estilo en el cual se desenvuelve el autor es característicamente minucioso; va realizando un árbol de análisis, donde desglosa las distintas ramas de su tema y las va adjetivando muy cuidadosa y finamente. Es decir, no hay un uso casual del lenguaje; cuando se utiliza una determinada terminología, las palabras han sido cuidadosamente elegidas en cada momento, lo cual se evidencia en todos sus escritos, pero particularmente en las *Investigaciones,* y llega a su extremo en la Investigación segunda. No cae en vano una sola palabra.

Los modos descritos se dan en nuestra vida cotidiana; un ejercicio fructífero puede ser analizarnos a nosotros mismos: en qué modo realizamos nuestras opciones éticas y actuamos moralmente. Uno se pregunta si estos cuatro modos agotan el espacio experiencial, parece que sí, y Sambarino muestra los deslizamientos entre modos que acontecen de hecho, en las prácticas. Cómo son independientes entre sí, cómo se manifiesta la coherencia de nuestras conductas dentro de ellas y como permiten establecer una base suficiente para el estudio de la estructuración del espacio de la conducta de los agentes en la vida cotidiana.

La obra que estamos considerando está estructurada en cuatro investigaciones y es una discusión larga y profunda. Pero el esqueleto argumentativo se encuentra en la tipología de la Investigación segunda, la cual es fuertemente original. Si Sambarino tiene razón, habría una retícula, una malla, modos de disponer la experiencia ética ahistóricos, sería posible imponer a las prácticas un criterio ordenador abstracto, que no estaría, en lo formal, supeditado a la historia.

No conocemos nada ni parecido que haya sido planteado por otros autores; lo suyo va más allá del descriptivismo al que han llegado otros que no alcanzaron a establecer estructuras interpretativas del espacio total de la vida cotidiana. En ese sentido, es una interesante muestra del nivel filosófico que se ha alcanzado en el país en esta etapa que llamamos de la Generación Crítica, en la cual estaban en discusión las cosas más profundas y se discutía en forma bastante amplia.

El discurso no está dirigido a las «grandes masas» de la población, pero hay una minoría intelectual, que es numerosa, habitualmente de clase media, que accede a esos territorios de discusión y que es capaz de leer a un filósofo como Sambarino apareciendo en un semanario (*Marcha*) de amplia difusión.[11]

La Investigación tercera

En la Investigación primera Sambarino se abría al tema de la moral cotidiana; en la Investigación segunda aporta la morosa descripción de los cuatro modos, abundantemente ejemplificados. La Investigación tercera muestra el carácter del relacionamiento de los modos que el autor califica de dialéctico, en un sentido no estrictamente hegeliano, pero de corte hegeliano.

Los pasajes entre los modos, de uno a otro, dependen más de la lógica interna de estos que de alguna jerarquía de carácter histórico: no se puede decir que hay un avance en conciencia desde la excelencia a la exigencia, por ejemplo. Hay un proceso, donde cada modo es superado («*aufgehoben*» a la manera de Hegel) en el siguiente, superación que contiene el modo anterior y lo suprime a través de la superación dialéctica.

Pero queda claro que ese proceso, que discurre en la historia, donde los agentes viven en las modalidades de la eticidad, no tiene una línea que lleve o ascienda hacia ninguna parte, si pretendemos que el modo de la excelencia es superado por el modo de la exigencia en la forma de la moral cristiana, nos olvidamos, aunque sea solo una pretensión referida a grupos mayoritarios de distintas y sucesivas épocas, de notorias formas de la excelencia surgidas luego de la emergencia del cristianismo como dominante en el mundo occidental. Sambarino pone el ejemplo de los atletas «excelentes» que buscan el óptimo en su especialidad.

Si bien se habla de dialecticidad, Hegel solo es mencionado en dos ocasiones en el libro, y no hay seguramente la afirmación de ningún «proceso hacia» (ni mucho menos hacia el *Espíritu Absoluto*), sino solamente transiciones, no hay diacronía, los modos experienciales pueden situarse y de hecho ocurren eventualmente en simultaneidad.

La Investigación cuarta

La Investigación cuarta plantea la situación de aporeticidad como conclusión y cierre de la obra que permanece para nuestro autor con final abierto, prometiendo una profundización en la temática. Es aquí donde se explicita la amplitud del escepticismo, que iba perfilándose a través de las descripciones y comentarios ajustados de los modos de la eticidad.

En ese enfoque desencantado, la descripción exhaustiva se enfanga en los laberintos sin salida de la aporeticidad que se muestra como esencial, marcada

11 *Marcha* llegó a tirar 30.000 ejemplares.

por la intransparencia (del ser y el aparecer) del ente humano, signado por la finitud.[12]

Esa intransparencia es de carácter ontológico y refiere al comportamiento humano, constituyente por la siempre posible alteridad (el ser otro) del sentido de las acciones.

Hay un juego entre opacidad y translucidez del comportamiento, donde «el más prolijo análisis no puede penetrar jamás hasta los móviles secretos» (del agente) y «aún ha de concederse que, para la mirada del observador experto, es dudosa la efectiva existencia en este mundo de alguna verdadera virtud».[13]

La argumentación se desarrolla en tres momentos en los cuales se establece:

1. La ambigüedad de los entes: el ente que está marcado como valor no es ambiguo en cuanto mero ente, sino en su valor.
2. La indeterminación en cuanto al valor (axiológica) del ente. Toda asignación de valor será por y para un *ethos* determinado. Es en este punto donde se discute explícitamente la teoría objetivista de los valores (Max Scheler y Hartmann).
3. La intransparencia del ente humano.

Y concluye como hemos venido anticipando, con la explicitación de la tesis: se extraen las conclusiones del fracaso descriptivista en el intento (la pretensión) de fundar una eticidad universal.

Los humanos confiamos, en principio, ingenuamente, en que somos capaces de resolver de manera clara y distinta, problemas morales. La interpretación de Sambarino es que la conciencia moral cotidiana fracasa en esa resolución, pero no por ser cotidiana y prerreflexiva o no solo por eso, sino porque en este tipo de pretensiones es irremediable fracasar.

La aporeticidad es esencial a la condición humana: «cuando más se penetra en las raíces de la eticidad, más aporética [sin salida] se muestra esta».[14] Aporético es un término de basta raigambre filosófica; refiere a las «aporías» que planteaban los presocráticos, situaciones, contextos sin salida (*poros*). Las de la tragedia griega son situaciones aporéticas en el sentido de que es posible un final feliz, no hay una salida «buena» o «feliz», y hacia ese cruce de su destino fatal e irreversible se dirige desde el comienzo el héroe de la obra.

Las Investigaciones… de Sambarino son la novela (o la tragedia) —como un sabio comentarista decía que la *Fenomenología del Espíritu,* de Hegel, es la novela del *Espíritu Absoluto*—, de la eticidad.

Nos hablan de su destino fatal. Pero en Sambarino no hay una desesperación por la *aporía*, esta simplemente se muestra, luego de la disección hermenéutica (en una suerte de casuística extendida) de la vida cotidiana.

La indagación sobre el concepto mismo de *ethos* queda pendiente, explícitamente.

---

12 «aporeticidad esencial, definitiva de la condición humana y solidaria con su finitud», Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 277.

13 Ibídem, pp. 284-4, refiere a Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

14 Ibídem, p. 290 (final).

Bibliografía

Lalande, André, *Vocabulaire tecnique et critique de la Filosophie*, París, 5.ª ed., 1947

Sambarino, Mario, *Investigaciones de la estructura aporético-dialéctico de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

Sobre el concepto de individualismo en el pensamiento de Mario Sambarino

Fernanda Diab

En la siguiente exposición quisiera compartir algunas reflexiones sobre el concepto de individualismo en el pensamiento de Mario Sambarino. Dado que su obra es extensa y teniendo en cuenta que nos convoca la conmemoración del cincuentenario de las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, me centraré en el análisis de uno de los temas abordado en estas y su relación con el primer artículo publicado por el filósofo en el año 1953. Me interesa particularmente analizar el concepto de individuo que subyace a la descripción que Sambarino realiza bajo el rótulo de *modo hermenéutico-experiencial de la independencia*, su relación con el liberalismo, así como evaluar hasta qué punto este modo hermenéutico se constituye en el trasfondo ético desde donde el filósofo realiza sus investigaciones, existiendo así un compromiso inconfeso con la defensa del individualismo.

La multiplicidad de conductas que pueden constatarse en la dimensión práctica humana no solamente responde a la coexistencia de diversos sistemas axiológicos, sino además a los diversos modos en que los sujetos experimentan e interpretan la moral. No se trata exclusivamente de una cuestión de contenidos variados referidos a valores compartidos por unos o por otros, sino a la manera estrictamente formal en que los sujetos vivencian eso que es el contenido material de un código moral vigente; pero no en tanto tal o cual contenido sino como *moralidad* propiamente. Para precisar esto conviene repasar la distinción que realiza Sambarino entre «moralidad» y «eticidad». Define a la moralidad como «el conjunto de costumbres probas que son reconocidas como tales en un medio dado». Los «modos de enjuiciar las costumbres» son también parte constitutiva de la moralidad y cumplen un papel fundamental en su cumplimiento, este es exigible de forma universal e impersonal y su transgresión merece reprobación y sanción. Por su parte la eticidad es el «comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento».[1]

Todo sujeto vive bajo la regulación de ciertas normas que ordenan su conducta. La eticidad es el modo existencial propiamente del hombre; sin embargo no siempre la eticidad coincide con la moralidad. El orden jerarquizado de normas vigente en un lugar y tiempo determinado se denomina *ethos*.[2] Cada *ethos*

1 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialética de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, pp. 25-26.

2 Ibídem, p. 57.

se presenta con un modo diverso de eticidad, lo que significa una manera distinta de valorar la moralidad. Existen formas de eticidad promorales, amorales, inmorales, antimorales, supramorales e inframorales. Con esta clasificación —en la cual no entraré— Sambarino pretende dar cuenta de la complejidad con la que se enfrenta el teórico de la ética por ser su objeto de estudio un ámbito que se caracteriza por la multiplicidad, la contradicción, la ambivalencia: el ámbito de las costumbres.

Así, en su Investigación segunda, el filósofo despliega y analiza las cuatro modalidades que define: el modo hermenéutico-experiencial de la excelencia, el modo hermenéutico-experiencial de la independencia, el modo hermenéutico-experiencial de la exigencia y el modo hermenéutico-experiencial de la sabiduría. Estas modalidades representan «unidades estructurales» que dan coherencia y unidad a una forma experiencial-interpretativa de los distintos aspectos de las vivencias de un sujeto. Son los modos como los sujetos experimentan e interpretan la moralidad, son «estilos vitales»; su multiplicidad da lugar a la coexistencia de «criterios hermenéuticos heterogéneos». Estos modos no tienen carácter racional y no es posible análisis alguno de la eticidad desde fuera de ellos. Sobre esta última afirmación volveré más adelante.

Pasaré inmediatamente al análisis del segundo modo hermenéutico-experiencial que describe Sambarino: el de la *independencia*, con el propósito de ahondar en el concepto de individuo que allí aparece. Lo define así:

> El modo de la independencia se configura en aquella forma de sentir —interpretando que fundamenta su enjuiciar definitorio de un estilo vital sobre la base de comprender el ser de uno mismo y de los otros según una esencial libertad— para, constituyente de lo para cada uno preferible.[3]

Se trata de una de las dos modalidades inmanentes, en el sentido de que el agente se determina en función de sí mismo. El rasgo que caracteriza su modo existencial de valorar e interpretar la moralidad, es el guiarse por el criterio de sus propias preferencias. Esto implica la negación de cualquier pretensión de validez extrínseca al propio sujeto, que pretenda de forma absoluta la justificación de un orden axiológico dado. Más aun, Sambarino identifica en su análisis de esta modalidad, la independencia o «libertad verdadera» con la prescindencia de fundamentos. Afirma: « Librada a sí misma y en tanto es en verdad libre, no requiere fundamento alguno, pues este, haciéndola derivada y dependiente de su justificación, le quitaría su íntima libertad».[4] Si bien este aspecto de la descripción que realiza el filósofo me resulta problemático y oscuro —entre otras cosas porque resulta difícil concebir un sujeto que, sometido a los juicios aprobatorios o reprobatorios de quienes comparten un *ethos*, no sea capaz o no le surja la necesidad de justificar sus conductas (a no ser un tonto)— da cuenta de la radicalidad de la experiencia de la independencia.

3 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 84.
4 Ibídem, p. 87.

Otro de los rasgos fundamentales de esta modalidad es la representación de la negación de hecho o de derecho del orden vigente. Pero no se necesita la negación de hecho para ser independiente, basta con concebir la contingencia de todos los órdenes vigentes, el propio y el de otros. Cualquiera sea la posición que adopte frente a un sistema axiológico-regulativo sabrá que podría ser otra. Se trata de vivir bajo la experiencia del permanente «derecho a decir que no». Cito:

> El independiente solo puede creer en otra cosa por razón de sí mismo, y tiene a la mano, junto a lo proyectadamente vivido como posibilidad tensa de su ser, su libertad de derecho para el renunciamiento, la aniquilación, el abandono, la transfiguración, la conversión. Si se niega, sabe del derecho de consentir; si se entrega, sabe del derecho de conservarse; sabe también del derecho de reencontrarse.[5]

Lo anterior está íntimamente ligado con el sentido de «libertad para», concepto contenido en la definición inicial de la modalidad analizada. Para su esclarecimiento es necesaria la distinción entre la situación de hecho y la situación de derecho. Ser *libre-para* no excluye la dependencia fáctica. Bajo esta modalidad, el individuo aunque se encuentre frente a la imposibilidad de su libertad de hecho, se sabe libre de derecho. Frente a la inexistencia de una fundamentación última, toda legitimidad de la alteridad es posible, existe siempre la posibilidad de ser otro. «[...] El estar aprisionado en la circunstancia —aunque sea aquella en la que voluntariamente haya caído— no compromete nunca ni puede comprometer la apercepción que el ser independiente tiene de su ser tal».[6]

La apreciación de la subjetividad como criterio último de asignación de legitimidad, la conciencia de la alteridad como posibilidad permanente del propio ser y su aceptación por esa misma razón, así como la concepción de *libertad-para* asociada a una libertad de derecho aunque no necesariamente de hecho (y tomando en cuenta que Sambarino omite en la descripción de este caso ejemplos concretos de esta modalidad, lo cual nos habilita a llenar el blanco), permiten emparentar la modalidad hermenéutica-experiencial de la independencia con el sujeto que suponen las concepciones liberales, sobre todo aquellas características del siglo XIX.

El individuo que se encuentra bajo esta modalidad experiencial-interpretativa se «vive a sí mismo como sujeto de fines que él ha elegido libremente».[7] Se trata de una caracterización típicamente liberal desde la cual se concibe al individuo separado de sus propios fines, de tal modo que puede concebirse a sí mismo como «pudiendo ser otro» o «pudiendo perseguir otros fines». El sujeto no se concibe consustanciadamente con determinados fines, ni condenado a la persecución de determinadas metas, lo que no implica una mutación permanente de fines, ni que los considere triviales; puede estar muy comprometido con

5 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 87.
6 Ibídem, p. 88.
7 Sasso, J., «Estructuras modales y exigencia estimativa», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* 2, 1990, pp. 47-57.

ellos pero no identificarse esencialmente con ellos. La capacidad de revisar las metas propuestas y la conciencia de la falibilidad de nuestras creencias van junto con la posibilidad de concebirse como separado de los fines, no muy lejos está ello de la conciencia de inapodicticidad de los valores.

Como lo afirma Sambarino: «Es en cambio esencial al independiente su comprenderse según el saber de que sus valores más arraigados y determinativos podrían ser otros, y que son y pueden ser otros en otros».[8]

En tanto el sujeto se concibe como única fuente de legitimación, el valor de la libertad reside en la negación de cualquier pretensión absoluta de legitimidad, lo cual consistiría en una violencia a la individualidad. En este sentido si bien no se identifica totalmente, podemos encontrar el mismo hincapié que el liberalismo hace identificando libertad con ausencia de interferencia. En este caso el peligro de interferencia estaría dado por cualquier absolutización de un *ethos*. Si bien aquí la interferencia no tiene por qué ser material sí tiene que ver con la imposibilidad de cualquier absolutismo. El valor del individuo se basa en su capacidad de proponerse metas autónomamente, siendo la única justificación válida su propia preferencia y por ello cualquier pretensión extrínseca de justificación viola su libertad.

Lo anterior se liga estrechamente con el relativismo que se experimenta en esta modalidad y que se puede relacionar con el pluralismo defendido por las concepciones liberales (si bien sabemos que hay modelos teóricos defensores del pluralismo que rechazan el relativismo). Desde el modo de la independencia el relativismo se experimenta como la negación de privilegio para cualquier pretensión de legitimidad. Son legítimas las «vigencias consentidas», y solo en el consentimiento se funda su legitimidad. Al no separar «la verdad de su subjetivo enraizamiento», reconoce que «cada uno es en y según su verdad».[9] Si es que esta modalidad responde al tipo experiencial del sujeto liberal, entonces tendría que ir acompañada del valor de la tolerancia.

Según lo planteado, así como el modelo de la excelencia se identifica con el ideal griego, el de la exigencia con el ideal teológico y el de la sabiduría con el estoico, podríamos afirmar que el ideal de la independencia se identifica —aunque no sin algunas excepciones— con el ideal liberal.

A pesar de que esta modalidad implica la dificultad teórica —y casi «políticamente incorrecta»— en el ámbito de la filosofía práctica de negar toda posibilidad de fundamentación ética, y por ello difícilmente algún ético quisiera identificarse con ella; parece ser el esquema más aproximado al nivel meta ético desde donde Sambarino analiza la estructura de la eticidad. La propia tesis central de la Investigación cuarta sobre el carácter aporético de la eticidad, junto con el análisis de la ambivalencia de los valores son consustanciales a la negación que el sujeto bajo la modalidad experiencial independiente tiene frente a cualquier pretensión de legitimación absoluta. Tal vez cabe preguntarse,

8 Sasso, J., o. cit., 1990, p. 95.
9 Ibídem, p. 94.

como lo hizo Massimo Desiato: «¿No será este el propósito de las *Investigaciones*: señalar la pluralidad de conductas con el fin de rechazar toda moral que en su constituirse pretenda ser absoluta?».[10]

¿Y qué es lo que hay que salvaguardar de la pretensión de absolutización de un sistema axiológico? Hay que salvaguardar al individuo, al sujeto, a su «autenticidad ética». Todo esquema interpretativo-estimativo funciona con tal generalidad que se opone a la personalidad concreta.[11] Y aunque es imposible evitar estar incluido en uno, sí es posible estar advertido contra las fundamentaciones totalizadoras. ¿Es dable entonces afirmar que en las *Investigaciones* subyace una posición individualista?

Para responder analizaré el primer artículo que Sambarino publicó en la prestigiosa revista *Número* en el año 1953, bajo el título «El concepto de Individualismo».[12] Delimitar el sentido de este concepto para discernir cuándo una doctrina puede ser realmente considerada individualista, es en principio el objetivo de su primer trabajo édito, y por ello nos será de utilidad para entrever su posición.

Dado que el concepto de individualismo refiere de forma inmediata al de individuo y este a su vez al de colectividad, siempre que se utilice el concepto analizado se estará haciendo referencia a un tipo de relación entre individuo y colectividad. Resultaría una trivialidad asumir una posición que concibiera a los individuos como entes aislados del resto y más aún creer que en esto consiste toda doctrina individualista. Por esto, por las diversas caracterizaciones que el concepto de individualismo ha recibido y como consecuencia inmediata, por las variadas acusaciones y elogios que ha recibido el individualismo, prima la tarea de delimitar el sentido del concepto. Y a ello se aboca Sambarino en la primera parte del artículo.[13]

El carácter relacional del individuo es ineludible y por tanto toda doctrina individualista supondrá una concepción determinada sobre el vínculo individuo-sociedad. Podrán ser consideradas individualistas las tesis que sostengan que este tipo de relación no consiste más que en un tipo de relación entre individuos; aquellas que afirmen que tal relación deriva de los individuos; y las que defiendan que el fin de dicha relación son los propios individuos. Sambarino hace notar que los críticos del individualismo caen muchas veces en el error de confundir estas tres modalidades que admiten justificaciones y cuestionamientos independientes entre sí.[14] No es mostrando que la sociedad es algo más que un conjunto de individuos que se puede refutar un tipo de individualismo ético; sería caer en una falacia de tipo naturalista. Este último junto con el individualismo político,

10 Desiato, Massimo, «Sobre la supuesta neutralidad del investigador», en C*uadernos venezolanos de filosofía*, n.º 3-4, Año 2, enero-diciembre 1990, *Homenaje a Sambarino.*

11 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 221.

12 Revista *Número*, n.º 22, Montevideo, enero-marzo de 1953, pp. 68-81.

13 Ibídem, pp. 68-69.

14 Ibídem, pp. 70-71.

son perspectivas normativas que tratan sobre fines y no pueden refutarse con aserciones meramente descriptivas sobre la génesis o constitución de la sociedad. Pero a pesar de la independencia entre los tipos de individualismo descritos, estos tienen un rasgo en común que es la dependencia de lo colectivo con respecto a lo individual.

Es de interés principal del autor, analizar aquellos modos de individualismo referidos a fines, es decir aquellas perspectivas para las cuales el individuo no es una unidad de análisis en la descripción de algún aspecto de la realidad, sino que es un fin a perseguir en cuestiones prácticas. La pregunta a responder es: ¿cuándo una doctrina filosófica sobre la ética y la política, merece el nombre de individualista? La respuesta es: cuando se toma al individuo —desde el punto de vista de su personalidad moral— como un fin en sí mismo y no como simple medio. Y esto significa:

> Simplemente, que el individuo es para realizarse a sí mismo; que posee un sentido peculiar y propio o puede acceder a un sentido de tal carácter; que es para sí y no para otra cosa; que en cuanto persona moral que establece un orden de valores y preferencias por los cuales rige su conducta, es dueño de sí mismo; que es o debe ser *de ipso* y *de iure*, autónomo y que, por ende, es libre de ser el autor de su modalidad de vida y del destino de su propia existencia; que, en definitiva, es él mismo quien puede apreciar, valorar y orientar su vida a su manera. Sin esta fundamental libertad en cuanto al orden de los valores no es posible hablar de individualismo.[15]

Aparece por primera vez en el texto la relación entre individualismo y libertad. Sería esencial de toda doctrina normativa individualista, estar comprometida con una defensa de la libertad como autodeterminación, como autonomía. Esta conjunción arraigada en la tradición filosófica occidental implica que tener al individuo como valor último, significa asumir la inviolabilidad de su libertad. Entre las distintas acepciones de «autonomía», Sambarino identifica íntimamente al individualismo ético con el sentido de independencia «con respecto a todo orden en sí de valores exteriores por negación de pretensión de validez; o con respecto a toda autoridad exterior»; sentido que supone los sentidos de autonomía como autodeterminación en cuanto ente psicofísico y autonomía como capacidad de autodeterminación en cuanto persona moral, libertad interior para actuar por propia decisión.[16] Se anticipa aquí la concepción y valoración de la independencia que luego asoma en el propósito latente de defensa de la individualidad en las *Investigaciones*.

El individualismo ético se traduce en el ámbito de la filosofía política en un individualismo político que supone la defensa de

> una organización institucional que concede al individuo aquel grado de autodeterminación jurídicamente válido que es el necesario para asegurar

15 Revista *Número*, n.º 22, o. cit., p. 73.
16 Ibídem, pp. 75-76.

> y proteger su integral libertad personal. [...] [El] Estado y la sociedad existen para esos fines autónomos que son los individuos.[17]

Lo que parece ser la base exclusiva del modelo liberal, en virtud de que la libertad de los individuos se convierte en el único límite de la coexistencia social, puede ser —según Sambarino— también la justificación moral de cualquier otro modelo tendiente a asegurar las condiciones para desarrollar su libertad personal. De allí la equivocación de quienes tienden a oponer liberalismo y autoritarismo. Así un intervencionismo económico, o «cierto grado de socialismo económico, o cierto grado de sindicalismo económico», pueden cumplir con las condiciones antes mencionadas siempre que tengan un trasfondo ético individualista que sirva de motor para ello. A la vez viola los postulados éticos individualistas un régimen liberal que a pesar de cumplir formalmente con un orden respetuoso de las libertades individuales, no garantiza las condiciones materiales mencionadas. Dice Sambarino:

> La excesiva dependencia económica de ciertos individuos puede hacer imposible un verdadero individualismo político; sin perjuicio, claro está, [afirma también] que un excesivo reglamentarismo etático pueda conducir a la misma imposibilidad.[18]

Así, Sambarino culmina su artículo distinguiendo entre un *individualismo político impropio o pasivo,* y un *individualismo político propio o activo*. No todo régimen individualista respeta al individuo. En el primer caso se trata de un tipo de régimen que a través de la organización de sus instituciones establece un sistema de garantías formales para el individuo, cuyo valor central es el de la tolerancia. Mientras que el *individualismo propio*, el verdadero sentido de ser individualista, trasciende la mera tolerancia pasiva y habilita una dimensión militante de carácter liberador, constituyéndose en una «doctrina de lucha contra todo lo que se presente como una forma social de opresión posible [...]».[19] El individualismo no solo debe defender la salvaguarda de las libertades individuales sino que también debe promover la participación activa de los individuos en la persecución de esa meta, cuando esta se ve interferida.

Es posible afirmar entonces que si bien en Sambarino hay una defensa del individualismo, no hay sin embargo una defensa del liberalismo clásico del cual veíamos su concepción de sujeto coincidiría con su descripción de la modalidad hermenéutico-experiencial de la independencia. Su posición podría emparentarse con las corrientes contemporáneas que, admitiendo la inviolabilidad de los derechos individuales, introducen una fuerte impronta participacionista como constitutiva del verdadero ejercicio de la libertad.

En cuanto a la pregunta de si en las *Investigaciones* subyace una concepción individualista, considero que sería mejor hablar de una especie de «espíritu individualista», una motivación en esta dirección. De esa manera se evitan algunas

17 Revista *Número*, n.º 22, o. cit., p. 78.
18 Ibídem, pp. 78-79.
19 Ibídem, p. 81.

complicaciones relativas a comparaciones categoriales posiblemente desatinadas, que intuyo más complicadas de lo que puedo resolver en esta primera instancia de acercamiento a la obra del filósofo Mario Sambarino. Primer acercamiento que sin embargo me permitió valorar la grandeza de su obra y a partir del cual se convertirá sin dudas en una referencia bibliográfica ineludible.

Bibliografía

Desiato, Massimo, «Sobre la supuesta neutralidad del investigador», en C*uadernos venezolanos de filosofía*, n.º 3-4, Año 2, enero-diciembre 1990, *Homenaje a Sambarino.*

Revista *Número*, n.º 22, Montevideo, enero-marzo de 1953.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialética de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

Sasso, Javier, «Estructuras modales y exigencia estimativa», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* 2, 1990.

Después del escepticismo. La conclusión de las *Investigaciones*

Miguel Andreoli

La conducta de cada individuo es constantemente regulada por actos de aprobación y de desaprobación provenientes de los demás o del propio foro interno. De esta forma se ejecuta un mundo normativo existente como un trasfondo constante del comportamiento, el ámbito en el que este se desarrolla y tiene sentido. Las normas y los valores, a este nivel, son hechos que constituyen un universal cultural, el mundo en el que en cualquier sociedad humana transcurre la vida social. Esta universal vigencia de normas y valores que pretenden dirigir los comportamientos, va acompañada de una gran variación de estos en las distintas culturas, y en la misma a lo largo del tiempo. Además de la vigencia, las normas tienen otra dimensión: no aspiran solo a dirigir el comportamiento humano sino que, como parte de la eficacia de esa pretensión, pretenden ser válidas, con lo cual, a la vez, niegan la validez de los universos normativos de las otras sociedades, reguladas de un modo diferente. Aparte de dirigir la conducta, se supone que el sujeto debe aceptar lo que las normas ordenan, los preceptos pretenden estar justificados en su demanda: ordenan lo que se debe ordenar.

La exigencia de validez de las normas es una pretensión siempre discutible, pero lo que está en juego, en esta contestación, nunca es solo un problema cognitivo, está en cuestión la vigencia misma de la norma. Se discute su capacidad de ordenar efectivamente la conducta, en la medida en que la aceptación de la validez determina la probabilidad que de hecho se cumpla con lo que las normas prescriben.[1] Mientras que en el campo de las ciencias de la naturaleza, las discusiones epistemológicas permanecen externas a la aplicabilidad tecnológica del conocimiento científico, puesto que la conciencia epistemológica respecto a esa eficacia real solo tiene un papel dependiente, en materia ética, en cambio, el cuestionamiento de la validez epistémica, afecta la existencia misma del poder sobre la conducta que es el sentido de la existencia del conjunto normativo. Además, la eventual multiplicidad teórica en las ciencias naturales, igualmente pretende continuar refiriéndose a la misma realidad, en cambio en el mundo normativo, apenas la sociedad alcanza cierto grado de complejidad, se multiplican las formas de evaluar los distintos requerimientos de la acción, de tal modo que el individuo se ve ante una multiplicidad de exigencias, muchas veces contradictorias entre sí.

1 Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 25.

La obra de Mario Sambarino[2] es una descripción cuidadosa de rasgos esenciales de esa complejidad, descripción que no acepta sin más las pretensiones de valor de las distintas instancias valorativas, y señala críticamente que estas, invariablemente, no logran la certidumbre a la que aspiran. Para Sambarino los órdenes normativos constituyen *ethos* que se muestran en «la completa vigencia de un orden jerarquizado por el cual se determina un comportamiento, en tanto ese orden se hace presente a una conciencia con un cierto modo de eticidad».[3] El *ethos* implica un orden que orienta los aspectos vitales fundamentales, con distintas formas de exigibilidad y jerarquías valorativas diferenciadas. La moralidad es la parte del *ethos* que se enlaza «con la idea de probidad»,[4] esto es una cierta forma de entender aquello a lo que se está obligado como conducta recta.

En la parte del *ethos* que rige como moralidad, los preceptos pretenden valer obligatoriamente. Es en este aspecto donde se dan en forma más nítida las pretensiones cognitivas que las *Investigaciones* critican por infundadas. En «la conciencia moral cotidiana» los preceptos «se pretenden determinados y coherentes entre sí»,[5] se enuncian en una supuesta universalidad y determinación, con una espontánea confianza en su propia capacidad de resolver los problemas que ella misma estima relevantes, de tal modo que toda eventual dificultad no es considerada más que como «una accidental ignorancia, en la cual no se sabe qué camino seguir, mas descartándose que ha de haber una solución correctísima aunque desconocida».[6]

Estima Sambarino que esta confianza en su capacidad resolutoria es posible para la moralidad, merced a su real impotencia de entrar en contacto con los problemas mismos, distancia que es construida por medio de fórmulas universales pretendidamente válidas para todo aquel que se encuentre en «la situación requerida».[7] Estas formulaciones universales resultan posibles solo mediante la simplificación de las concretas circunstancias en las que realmente se encuentran los individuos. El procedimiento utiliza los «esquemas interpretativos-estimativos», que «constituyen criterios simples y elementales que permiten clasificar y clarificar el caos de la experiencia diaria, con la apariencia de un conocimiento seguro de sí mismo y de los demás».[8] Reduciendo la complejidad vital a «una situación ficticia»[9] se logra coordinar las acciones de los ocupantes de las distintas posiciones sociales, de tal forma que «las personas y los hechos quedan relacionados mutuamente en la forma universal y necesaria de una ley».[10] Es así que las

2 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialectica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.
3 Ibídem, p. 57.
4 Ibídem, p. 32.
5 Ibídem, p. 6.
6 Ibídem, p. 11.
7 Ibídem, p. 6.
8 Ibídem, p. 220.
9 Ibídem, p. 222.
10 Ibídem, p. 219.

decisiones pueden tomarse desde el «saber aparente y protector»[11] que provee el formulismo legal mediante el escamoteo producido por la abstracción y la indeterminación del lenguaje universal, que, en base a este engaño, hace posible una «bastarda actoridad».

La moralidad cotidiana, afectada en su propia constitución por la imposibilidad de autenticidad, le falla al individuo porque, por su naturaleza misma, escamotea la realidad de las situaciones que debieran requerirla, está entonces constitutivamente imposibilitada de ser la base de un comportamiento realmente ajustado a los requerimientos de las distintas circunstancias. Además, por estar afectada en su pretendida posición de hegemonía estimativa, solo puede instalarse confortablemente en las costumbres ciegas a los cuestionamientos inevitables que provienen de distintas formas de vida. Como dijimos, la falla en el fundamento de la validez de cualquier cuerpo de preceptos, no queda nunca reducida a una cuestión cognitiva, el déficit de fundamentación afecta su existencia misma como preceptos que pretenden dirigir la conducta. Ahora bien, la duda irrebasable no afecta únicamente a la moral, sino que alcanza a todo conjunto estimativo, a todo *ethos*, justamente por consistir en alguna forma de ordenamiento valorativo. Pero la moralidad, por ser su aspiración a la veracidad más decisiva que la de otras formas estimativas, es especialmente cuestionada por este déficit de certidumbre.

El argumento básico de Sambarino es el clásico tropos escéptico que señala la pluralidad real de los complejos estimativos y la inexistencia de algún criterio externo para decidir entre ellos. Esto podría darse y a la vez continuar preservándose la consistencia interna de cada *ethos*, pero, al tratarse de sistemas evaluativos, la consistencia solo puede mantenerse formulariamente. Desde la perspectiva de los valores los entes son ambiguos, su axiosignación siempre puede ser otra. Los valores mismos están afectados en su pretensión de universalidad, ya que lo que es un valor importante en un orden ético, puede ser visto directamente como un antivalor en otro. Como ejemplo basta tomar en cuenta a la humildad, que en la perspectiva de la excelencia es considerada indigna, con la posición que ocupa en la ética de San Francisco. Además toda acción es intransparente[12], ya que si el móvil es decisivo para asignar valor a una acción, sucesivas capas de reinterpretación pueden revelar valores diferentes y opuestos, basta recordar la observación de Kant, de que por detrás de la renuncia aparentemente más altruista, podemos encontrar al amado yo complaciéndose en el ejercicio del poder sobre sí mismo.[13] De esta forma, Sambarino concluye que

11 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 223.

12 «[...] intrasparente es el fundamento de la vigencia de un ethos, e intransparente es el último fundamento de la toma de posición que a su respecto se ejerce» (Ibídem, p. 281).

13 «[...] no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven», Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, p. 50.

«La intransparencia, la ambigüedad y la ambivalencia que han sido reveladas [...] mancomunadamente constituyen y expresan la aporeticidad esencial de la condición humana».[14]

De este diagnóstico de la condición humana se desprende como conclusión sobre el estatus epistémico de las interpretaciones valorativas, que la aporeticidad implica que no puede haber demostración apodíctica en el campo de las valoraciones, no puede haber afirmaciones necesarias, ya que ni siquiera existe la posibilidad de interpretaciones unívocas ni de las premisas ni de las conclusiones a las que se arribe. La apertura hermenéutica de cualquier afirmación en este campo no puede ser sobrepasada, no hay cierre posible. En verdad esta conclusión solo es escéptica de un modo muy acotado, que en las cuestiones prácticas no puede haber un conocimiento del tipo que es propio de la geometría, recordemos la afirmación de Aristóteles extensamente compartida, quien señala que la conclusión que se obtiene de esta constatación es que en los asuntos prácticos el saber tiene otra forma,[15] pero, en su perspectiva, tal cosa no significa que hayamos dejado de estar ocupados con la verdad. La inapodicticidad que afirma Sambarino, está dirigida a refutar la ética objetivista de los valores de Scheler y Hartman, mostrando que no hay, en cuestión de valores, evidencias incontestables de objetividades valiosas, ni existen tales objetividades esenciales. El tipo de consideraciones que desarrolla es convincente en cuanto a la negación de posibilidades de conocimiento apodíctico en la materia, pero, a pesar de estar textualmente dirigida contra esas pretensiones, al referirse a toda pretensión valorativa, deja planteada la cuestión de las implicaciones escépticas de las *Investigaciones*.

En la ética moderna culminó un proceso donde se desligaron las cuestiones relativas al bien de las pretensiones veritativas, así se diferenció en el abigarrado conjunto de las normas y valores que orientan nuestra vida la determinación de lo debido, que se pretendió que seguía sometido a exigencias de racionalidad. Esto ocurre ejemplarmente en la filosofía práctica de Kant y se prolonga hasta la actualidad en la filosofía de Rawls y Habermas y su separación entre las cuestiones de justicia, tratables racionalmente y las de la buena vida, dejadas al arbitrio individual. En Sambarino, en cambio, lo que está en juego son las pretensiones de validez de todo el discurso valorativo y su conexión con la regulación normativa de la conducta. En su perspectiva la moralidad es precisamente el ámbito privilegiado para probar el fracaso de las aspiraciones veritativas en este campo.

Si la aporeticidad afecta esencial e inevitablemente la condición desde la cual todo individuo actúa en el seno de un *ethos* —afectación de la que se puede ser consciente o no—, la conclusión es que la posición de Sambarino en materia de

14 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 288.

15 En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirma que en cuestiones como la política «hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y cuando se parte de tales premisas, es bastante con llegar conclusiones semejantes», *Ética Nicomaquea*, 1094b, p. 20. Mantiene una perspectiva de este tipo con la razón práctica en general.

valoraciones no es de duda, sino que, en verdad, como afirmó Hegel del escepticismo antiguo, en la materia «está cierto de la inexistencia de la verdad».[16]

Sambarino concluye sus consideraciones afirmando que para todo *ethos* «se hace manifiesta su esencial imposibilidad de apodíctica validez»,[17] pero lo que en verdad cuestiona es el carácter infundamentado de los *ethos*, en tanto estos buscan autosustentarse en criterios generados por ellos mismos. Pareciera que lo que Sambarino está suponiendo que si hubiera fundamentos válidos, estos tendrían que ser independientes e incontestablemente ciertos.[18] Si ni siquiera es posible describir una situación dada, que requiere a un sujeto en el seno de un *ethos*, debido a la intransparencia, la ambigüedad y la ambivalencia, va de suyo que no se puede estar en condiciones de satisfacer criterios veritativos. Esta, estimo, es la condición real que en el análisis de Sambarino, da lugar al escepticismo. Pero su perspectiva escéptica en la materia logra evitar la paradójica autorreferencialidad que afecta a los escepticismos, que de estar en lo cierto se refutan a sí mismos, sino que, a partir del diagnóstico que desarrolla, es perfectamente posible ser escéptico respecto al universo valorativo, y la conclusión escéptica que así se obtiene no afecta al discurso descriptivo desde el que se desarrolla este análisis de la eticidad.

Una vez disueltas las certezas valorativas todavía hay que actuar, conducir la vida de algún modo. Una vez demolida la pretensión de validez, mediante el ejercicio de la negatividad, todavía hay que vivir, y en la medida en que estamos ante sujetos reflexivos, que pretendan ir más allá de las solicitudes del instante, aunque sea por razones prudenciales, inevitablemente se buscará una cierta unidad de criterios. Por más que se haya abandonado la pretensión de fundamento último, siempre se estará dentro de un *ethos* que dota de sentido a un modo hermenéutico-experiencial. Por más escéptico que se sea, si la conducta evita una patológica desestructuración, siempre hay un cierto estilo vital propio.

Si recordamos la historia del escepticismo griego, los pirronianos, por ejemplo, junto con la conclusión epistémica sobre la necesidad de suspender el juicio, terminaron por recomendar una calma aceptación de cualquier cosa que ocurra. Dado que no hay posibilidad de aseverar válidamente la presencia de un valor, el camino que queda es la ataraxia, porque entienden que, abandonada por vana la búsqueda de verdades, lo que le resta al sujeto es la imperturbabilidad del ánimo. En verdad de la suspensión del juicio no se deriva nada, la ataraxia recomendada en gran parte de la ética griega de la época fue una actitud común en las elites ilustradas, a la que se llegaba por diversas vías. Los

16 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, II, p. 455.

17 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 281.

18 También considera necesaria una fundamentación de este tipo Karl Otto Apel, pero su esfuerzo va en dirección de elaborar una respuesta positiva, ver «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia» en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, pp. 105-173. Sambarino, en cambio, desarrolla una descripción de las diferentes modalidades de la eticidad, dirigida a ilustrar la imposibilidad de laudar entre ellas.

escépticos no derivaron de su crítica a la falta de fundamento de las creencias, nada muy distinto a las recomendaciones propias de perspectivas éticas comunes en la época.

La *pars construens* de las *Investigaciones* tiene muy poca extensión, a tal punto que en sentido propio no existe. Lo que hay en la tercera y cuarta investigación son observaciones, vetas que aparecen siempre al servicio del argumento crítico. En consecuencia, lo que digamos es altamente hipotético y seguramente discutible, pero nos resulta inevitable arriesgar algunas consideraciones para una cabal comprensión de su propuesta. En esta dirección debemos tomar en cuenta que Sambarino señala críticamente que la actitud ética de los sujetos fracasa en sus pretensiones de valor, por un conjunto de deficiencias. Lo que esta parte de las *Investigaciones* habilita son consideraciones desarrolladas a partir de lo que Sambarino declara que les falta a los sujeto, en relación con las éticas que viven, y suponer que justamente esto es lo que debiera poseer una eticidad fiel a la verdadera naturaleza de la existencia humana. Entiendo que debemos recurrir a estas observaciones para avanzar en una correcta captación de la intención práctica del texto.

Es así que se desarrolla la crítica del esquematismo con el que necesariamente deben manejarse las pretensiones universalistas con lo cual están condenadas al fracaso para alcanzar adecuadamente lo concreto existencial. El carácter habitual, acrítico,[19] distante de «una seria experiencia personal»[20] con el que opera, ajeno a «un cuidado verdadero»,[21] mutilador de lo individual, coactivo e impreciso[22] del esquematismo utilizado por la moral cotidiana, lleva a que las elecciones se hagan desde un «saber aparente y protector»[23] y, en consecuencia, no sean genuinas, creando la ficción para el individuo de poseer «una ficticia unidad».[24] Los individuos, refugiándose en los convencionalismos, se ahorran un «cuidado verdadero»[25] y evitan la tensión existencial presente en la decisión auténtica. De esta forma «la previsible intensidad vivencial de esta tensión por la cual se define el perfil y la situación de una existencia permanece cotidianamente acallada».[26]

De la ataraxia de los escépticos griegos que promueven, ante la falta de certeza de todo fundamento, la imperturbabilidad del ánimo, pasamos a la búsqueda de la intensidad vivencial ante una convicción semejante. Pero, ¿de dónde deriva Sambarino este reclamo de que lo negado es la intensidad vivencial y así se produce una pérdida importante? Considera que tal cosa se da por la

19 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 217.
20 Ibídem, p. 221.
21 Ídem.
22 Ibídem, p. 222.
23 Ibídem, p. 223.
24 Ibídem, p. 219.
25 Ibídem, p. 221.
26 Ibídem, p. 217.

«aporeticidad esencial de la condición humana».[27] La existencia se desarrolla desde una continua autointerpretación: «el sujeto es hermeneuta de sí mismo».[28] Toda interpretación, incluida la de uno mismo, está afectada por la intransparencia. En la temporalidad de la existencia la significación de cada momento está dada desde un *ethos*, cuya validez es siempre precaria, ningún momento tiene la guía de una significación final, toda biografía es revisable, todo lo vivido es reinterpretable. Toda decisión se ejerce desde una posición en la que no hay apoyos últimos, incluso el fundamento de la elección ha de ser decidido. La situación de la elección, el significado de las alternativas y la elección misma, son en última instancia opacas. La existencia nunca está simplemente dada, su refugio en las convenciones de la cotidianeidad, siempre es una renuncia.

El sujeto, huérfano de la seguridad de marcos interpretativos firmes, tiene por alternativa refugiarse de su condición en el olvido propio de la cotidianeidad, o aceptar seriamente la precariedad de cada interpretación, asumir lúcidamente que no queda más que el propio decidir. Tal sujeto liberado de las ilusiones intuicionistas, para las *Investigaciones* sigue siendo el ámbito último de discusión de la validez, que ausente todo fundamento distinto que él mismo, queda remitida a la sola decisión, de ahí la soledad radical del sujeto que queda así descrito.

Las *Investigaciones*, desde la excelente descripción de las modalidades que constituye lo que probablemente sea su aporte más significativo, culminan en un discurso autorreferencial. Lo que Sambarino hace es asumir lo que entiende que sería la actitud adecuada, una vez que se comprende la verdadera naturaleza de la situación en un *ethos*, cualquiera este sea. El recurso a la jerga de la autenticidad, lo aproxima a la descripción de Heidegger de la existencia en la cotidianeidad y a la denuncia de la caída en el abandono en el ser-ahí.[29] La autenticidad se refiere a lo que significa que el sujeto asuma el carácter infundamentado de todo *ethos* y la ausencia de valores unívocamente determinados, dado lo cual queda la libertad como un puro elegir, se trata de un «*Ser-en* lo que se es, sabiendo que así *se ha* de ser, por provenir de lo que hace que se sea el ser que se es, sin un escindido para-que que ordene».[30] Este fragmento proviene de la descripción del modo hermenéutico experiencial de la sabiduría.

Las conclusiones escépticas de las *Investigaciones* no afectan la consistencia de la obra en su aspecto descriptivo, pero cuando esta se considera, a partir del resultado obtenido, habilitada a asumir el discurso de la autenticidad, queda ella misma expuesta por completo a la denuncia de infundamentación de cualquier *ethos* que realizan las *Investigaciones*. Del mismo modo que los pirronianos terminaban en la propuesta de la ataraxia, común en la ética griega de la época, refugiándose en un componente de un *ethos* vigente, cuando Sambarino termina por referirse a la autenticidad, como consecuencia de la situación ante los

27 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 288.
28 Ibídem, p. 278.
29 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
30 Ibídem, p. 140.

valores, por oposición a la inauténtica forma en que entiende que se viven los *ethos*, especialmente en el aspecto de la moralidad, también termina ubicándose en una ética vigente. Charles Taylor ha señalado la búsqueda de la autenticidad como un rasgo de las éticas de la modernidad,[31] en relación con la que afirma que en su núcleo está la idea de elección radical ante la falta de valores más allá del hecho de elegir, esta falta de valores que la trasciendan la vuelven insignificante: «Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone precisamente suprimir las condiciones de significación, y por tanto cortejar a la trivialización».[32]

La situación en la que deja el escepticismo, ya sea la imperturbabilidad pirroniana, la promoción de la intensidad existencial desde la autenticidad, o el cómodo refugio en la convencionalidad cotidiana, por entender destinada al fracaso la búsqueda de fundamentos y la consecuente falta de criterios para elegir entre las opciones que se abren a la existencia, termina en que el sujeto termine simplemente ubicado en alguna ética dominente en su época.

31 Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
32 O. cit., p. 75.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Editorial Gredos, 1993.

Apel, Karl Otto, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

Hegel, Georg W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, II, 1986.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1981.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialectica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Reconsideración del aparente escepticismo ético de las *Investigaciones*

Eduardo Piacenza

El presente trabajo tiene fundamentalmente dos objetivos. El primero es reconsiderar la manera de entender la relación entre las *Investigaciones*[1] y el llamado por algunos «escepticismo ético», interpretación presentada, bajo el título de «Aporeticidad, escepticismo ético e inapodicticidad», en el homenaje a Sambarino, realizado en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, en 1990.[2] Ese reexamen ha sido en parte impulsado por la relectura de algunos *scripta minora* con ocasión de preparar su edición electrónica. Un análisis más atento de esos textos obliga a refinar, e incluso a corregir, la interpretación propuesta.

El segundo objetivo es sugerir que algunas ideas elementales de aquella variedad de teoría de la argumentación de la que habitualmente me ocupo podrían usarse para pensar los problemas que, de acuerdo con la interpretación corregida, resultan de esa reconsideración, y que Sambarino seguramente se habría planteado, de haberse podido ocupar de ese campo temático luego de cerrado el ciclo que culminó en *Identidad, tradición, autenticidad.*[3]

Dedicaré entonces la primera parte de este trabajo —la interpretación de 1990 y la necesidad de revisarla— al primer objetivo; y la segunda —Para repensar los problemas emergentes de la interpretación revisada: algunos instrumentos tomados de la teoría de la argumentación— al segundo.

La interpretación de 1990 y la necesidad de revisarla

La interpretación de 1990

¿Qué alcance darle a la tesis del carácter aporético de la eticidad con la que culminan las *Investigaciones*? «Aporía» alude, etimológicamente, a la falta de caminos, de medios para resolver un problema. La radical aporeticidad de la estructura de la eticidad se entiende fácilmente en el sentido de que no hay método o criterio para decidir los problemas éticos. Por eso, aunque Sambarino en ningún momento emplea «escepticismo ético» para rotular la tesis defendida

1 Sambarino, Mario. *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctia de la eticidad.* Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

2 Piacenza, Eduardo. «Aporeticidad, escepticismo ético e inapodicticidad», *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, 2, 1990, pp. 77-96.

3 Sambarino, Mario. *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina.* Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

en la Investigación Cuarta, Javier Sasso, ya en un artículo de 1980,[4] se remite a ella para ilustrar el concepto de relativismo metodológico o escepticismo ético, propuesto por Rabossi como una de las variedades de relativismo metaético.

> El *relativismo metodológico* o el *escepticismo ético* —dice Rabossi— sostiene básicamente que no existen en el campo de la moralidad criterios racionales [...] para decidir, respecto de valoraciones morales contrapuestas, cuál es la correcta, la justificada, etcétera.[5]

Por otra parte, el trayecto mismo de la obra confirma esa interpretación. En efecto, su desarrollo marca un progresivo incremento de la gravedad de las divergencias éticas. A medida que se avanza, las soluciones de los problemas éticos parecen cada vez más alejadas, y por razones que se van haciendo cada vez menos accidentales, pues se basan en las estructuras que la investigación ha ido poniendo de manifiesto. Nada tendría de extraño que el escepticismo ético, en el sentido manejado por Rabossi, fuera el término hacia el cual toda la obra estuviera dirigida. E incluso algún pasaje del texto recoge expresamente esta representación de la trayectoria cumplida: «En los pasos hasta ahora dados se ha mostrado que cuanto más se penetra en las raíces de la eticidad, más *aporética* se muestra esta».[6]

Sin embargo, esta interpretación de la aporeticidad como escepticismo ético está lejos de cerrar el tema; sobre todo si, como el propio Sambarino sugiere, para evitar partir siempre de cero, la recepción crítica del pensamiento de nuestros mayores no puede consistir simplemente en negar y dejar de lado aquello que no podemos aceptar, sino en proponer las rectificaciones que se consideren fecundas para prolongarlo y enriquecerlo.[7]

Porque quedan demasiados cabos sueltos. En primer lugar, la argumentación que se propone para respaldar la tesis de la aporeticidad no puede dejar de

---

4 Sasso, Javier. «Sobre el relativismo axiológico. Un comentario a Rabossi». *Archivos Latinoamericanos de Metodología y Filosofía del Derecho*, 1 (1980): 203-204.

5 Rabossi, Eduardo. «Relativismo y Ciencias Sociales» en *Estudios éticos,* Valencia: Universidad de Carabobo, 1979, p. 177. El concepto propuesto por Rabossi lo entiendo en el sentido que tal vez pudiera reflejarse más cabalmente en el siguiente texto: «no existen en el campo de la moralidad criterios *no arbitrarios y de aplicación intersubjetiva controlable* para decidir *en ningún caso*, respecto de valoraciones morales contrapuestas. cuál es la correcta o la justificada». Las diferencias (sustitución de «criterios racionales» por «criterios *no arbitrarios y de aplicación intersubjetiva controlable»* e introducción de una cuantificación universal expresa) apuntan a reducir la ambigüedad de «racionales» y a evitar que sea considerado como *escepticismo ético* el reconocimiento de que en algunos casos hay problemas morales insolubles.

6 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 290.

7 «Es preciso examinar (no "destruir" y dejar de lado) tesis de autores nuestros, por erróneas que nos parezcan; y proponer las rectificaciones que se consideren fecundas, o lo pertinente en su lugar, sin limitarse a negar, y sin refugiarse en lo que dicen o han dicho otros que nos son ajenos. De otro modo, el filosofar latinoamericano, partirá siempre de cero, por mucho que se informe y tecnifique. La bola de nieve de una tradición filosófica solo puede formarse y acrecentarse si atendemos más a nuestros intentos, para enriquecerlos rectificándolos.». Sambarino, Mario, «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *La filosofía actual en América Latina,* México: Grijalbo, 1976, p. 179.

sorprender a quien conociera el pensamiento filosófico de Sambarino por trato personal, como sus alumnos y colegas. «Aporeticidad» es el nombre colectivo para tres tesis: la ambigüedad de los entes, la ambivalencia de los valores y la intransparencia de toda interpretación.[8] Así, por ejemplo, los entes son ambiguos: la misma cruz que el cristiano reverencia en tanto símbolo de lo sagrado puede ser puede ser algo impío para un romano, quien según su concepto de lo que los dioses son, tendrá por impía la idea de un dios crucificado. Los valores son ambivalentes: compárese el puesto tan distinto que ocupa la humildad en la jerarquía de valores reconocida por un héroe homérico o por un discípulo de San Francisco; la existencia es intransparente: en lo que el propio sujeto y su entorno tomaron en un momento como solícita preocupación desinteresada por los demás, puede reconocerse luego el camino tortuoso de una voluntad de poder.

Ambigüedad, ambivalencia e intransparencia, no serían sino la aporeticidad específica que afecta respectivamente a las asignaciones de valor a los entes, a los reconocimientos de la valencia de los valores y a las interpretaciones de los tramos de la vida del agente ético y de lo que en ellos se presenta. Ahora bien, en los tres casos, el argumento que se esgrime a favor de esa aporeticidad es genéricamente el mismo: ni esas asignaciones de valor, ni esos reconocimientos de valencias, ni esas interpretaciones son apodícticas, en el sentido de que no sería contradictorio negarlas.[9] Y del reconocimiento de esa inapodicticidad se pasa directamente a la afirmación de la aporeticidad esencial de la condición humana, en el sentido fuerte que la hace equivalente a una cierta forma de escepticismo ético. El siguiente pasaje ilustra esta abrupta transición:

> Así como es siempre posible la alteridad de la axiosignación de un ente, así como también es siempre posible la alteridad de la valencia de un valor, es igualmente siempre posible la alteridad interpretativa en la exhibición del último sentido de un hecho del agente ético, incluyendo en ello el significado de las evidencias que se dan en él. Mas esa inapodicticidad que afecta ahora a la validez del camino del intérprete socava en su raíz los títulos que invoque una vigencia, torna problemática la legitimidad incondicionada que pretenda todo tener-por-válido cualquiera sea su fáctica evidencia, y exhibe al agente juzgante envuelto en una aporeticidad esencial, definitoria de la condición humana.[10]

Sin embargo, para pasar de la inapodicticidad al escepticismo ético, para que la «inapodicticidad exhiba al agente juzgante envuelto en una

8 «La intransparencia, la ambigüedad y la ambivalencia que han sido reveladas, y que mancomunadamente constituyen y expresan la aporeticidad esencial de la condición humana [...]», Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 288.

9 «Así como es siempre posible la alteridad de la axiosignación de un ente, así como también es siempre posible la alteridad de la valencia de un valor, es igualmente siempre posible la alteridad interpretativa en la exhibición del último sentido de un hecho del agente ético, incluyendo en ello el significado de las evidencias que se dan en él» (Ibídem, p. 277). «Mas la vigencia real o posible permanece siendo siempre no más que mera vigencia, y su negación es siempre concebible sin lógica contradicción» (Ibídem, p. 252).

10 Ibídem, p. 277.

aporeticidad esencial, definitoria de la condición humana» —si se usan las palabras de Sambarino— hay que apoyarse en una premisa que se deja implícita: solo cuentan las justificaciones apodícticas. Ahora bien, esa premisa, que podríamos denominar «apodicticista», era admitida por continuadores de Husserl como Scheler o Hartmann —con los cuales Sambarino entendía que estaba polemizando— pero no por el Sambarino que todos conocíamos como empirista confeso. De modo que el escepticismo ético sería la culminación natural de las *Investigaciones*, si estas hubieran sido escritas, no por Sambarino, sino por un continuador de Scheler o Hartmann que se haya visto obligado a reconocer, en contra de sus maestros, que ninguna justificación en el terreno ético tiene carácter apodíctico, pero sigue pensando, como estos, que solo valen las justificaciones apodícticas.

En segundo lugar, si a la aporeticidad, que incluye la intransparencia, se le da el alcance de un escepticismo ético, todo el discurso de las *Investigaciones*, incluso el que afirma esa intransparencia, resulta inevitablemente desvalorizado. Porque las interpretaciones que ofrecen las *Investigaciones* de distintos fenómenos y aspectos de la eticidad quedan, en tanto interpretaciones inapodícticas, afectadas por la intransparencia. Pero cuando se admite una tesis apodicticista, esto significa que ese discurso no tiene, en último término, ninguna justificación. O en otras palabras, si se supone que ese discurso está justificado, hay que concluir que no está justificado; por tanto, demostración por el absurdo mediante, no está justificado.

En tercer lugar, como se verá más abajo, hay textos posteriores donde es muy claro que Sambarino no acepta ni el apodicticismo ni el escepticismo ético a propósito del problema de la validez de los criterios estimativos transculturales.

Esos cabos sueltos me llevaron a proponer en el homenaje de 1990 una interpretación que hacía de la aceptación tácita del apodicticismo —con su consecuencia escéptica— el resultado de una pasajera obnubilación producida por la polémica en la que estaba embarcado. El propósito principal de las *Investigaciones* era mostrar que los problemas que debe enfrentar y los conflictos de los que debe hacerse cargo el pensamiento ético son mucho más graves que los reconocidos por la voz de la convención cotidiana y por la tradición moralista que la recoge y ratifica. Ahora bien, para Sambarino, Scheler y Hartmann representaban la expresión más actualizada de esa tradición. Argumentar contra ellos era argumentar contra la defensa más fuerte que esa tradición podía encontrar. De ahí que restringiera a ellos, con toda naturalidad, el horizonte de su discusión. Y en ese contexto, una vez mostrada la inapodicticidad, va de suyo una aporeticidad tan radical que equivale a un escepticismo ético. Porque el apodicticismo —conocimiento apodíctico o nada— era un supuesto admitido por esos continuadores de Husserl. Por eso las *Investigaciones* podían finalizar con esa tesis tan radical, situada en las antípodas del aproblematismo de la voz más convencional de la experiencia moral cotidiana de la que había partido. Tal vez el entusiasmo polémico no le permitió advertir a Sambarino que esa conclusión, que le daba un

brillo retórico adicional al camino recorrido, solo era alcanzable por un argumento marcadamente *ad hominem,* desprovisto de todo valor para quien no aceptara el apodicticismo, como por ejemplo, ¡el propio Sambarino!

Un texto de 1972, *Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales,*[11] confirma en cierto modo la interpretación anterior. Aquí se considera un caso particular de conflicto ético: el planteado por las divergencias tanto entre criterios estimativos de sistemas culturales diferentes como las que resultan de las transformaciones de un mismo sistema cultural. Y es muy claro que no se adopta una actitud escéptica ni se acepta el supuesto apodicticista. Por un lado, ese trabajo presupone que es un problema susceptible de discusión intersubjetiva y ofrece argumentos para rechazar criterios tradicionales de tipo relativista, universalista o historicista; y por otro, propone que el problema del valor de los criterios transculturales se resuelva mediante lo que califica de *criterios funcionales de validez*.

El trabajo es interesante, además, porque en él Sambarino aclara lo que entiende por «vigencia» y por «validez». En las *Investigaciones* había hecho abundante uso de esos términos, pero nunca los había tomado como objeto de consideración expresa. Por la importancia de esos conceptos para el tema que se está examinando, tal vez convenga recordar el tenor literal del texto:

> Por «validez» entenderemos la presencia real operativamente manifestada en las expresiones históricas de una configuración cultural, de determinados criterios de estimación o el sistema conjunto de los mismos. Por «vigencia» entenderemos la relación de tales criterios estimativos o de un sistema estimativo con un fundamento que los justifica, de suerte que no se refiere a su ser-de-hecho, sino a su deber-ser-así.[12]

Desde el punto de vista de la confirmación de la propuesta interpretativa de 1990, el pasaje más significativo quizá sea el siguiente:

> [...] es en la historia donde acontece el encuentro y el choque de sistemas estimativos diferentes, y es en relación con ese acontecer, inseparable de la reflexión crítica respecto de los valores de la propia configuración en que se está, que adquiere sentido la pregunta por los criterios transculturales. El cambio cultural y el choque entre culturas plantean, para quienes se encuentran en las circunstancias históricas en que esos hechos se producen, una «situación problemática». Esta se configura en función de los criterios estimativos vigentes, puestos a prueba ante las nuevas condiciones; en esa relación pueden determinarse criterios funcionales de validez, que no pueden ser ajenos a los términos concretos en que se expresa la coyuntura histórica que necesitan afrontar. Aquí los criterios transculturales

11 Sambarino, Mario, *Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales*, Montevideo, Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, repartido n.º 2, 1972.

12 Ibídem, p. 3.

son ineludibles, y su valor es inseparable de la lógica interna del proceso histórico que los hace necesarios.[13]

A propósito de este texto podrían hacerse varias observaciones. Primero, lo esencial de la propuesta parecería estar en el recurso a criterios funcionales de validez, a criterios que valen en función de la situación problemática a la que responden. La pregunta por la validez de las vigencias siempre se plantea en una situación concreta, motivada por un choque de vigencias particular. Por tanto, no afecta a toda vigencia sino solo aquellas que entran en ese conflicto. Por eso, es posible darle una respuesta funcional al problema de la validez de ciertas vigencias: esa respuesta podrá apoyarse en ciertas vigencias compartidas para superar el conflicto entre aquellas otras vigencias que obligan a plantearse la pregunta por la validez.[14] Segundo, pareciera que Sambarino tiene clara conciencia de que aquí está usando un concepto diferente de validez. Por eso habla aquí de *criterios funcionales de validez*; y en «Culture, valeurs et relations interculturelles»[15] de *idée de validité, interprétée de façon situationnelle et contextuelle.*Tercero, esa noción situacional de validez tiene con la noción de vigencia una relación también diferente. Con la noción no situacional, la pregunta por la validez de una vigencia iba de suyo: toda vigencia puede ser cuestionada en cuanto a su validez; aquí solo se plantea cuando hay vigencias en conflicto.

También en *¿Qué valen las tradiciones?,*[16] al sostener que los criterios para decidir sobre el valor de una tradición dependen del conflicto concreto que ha llevado a plantearse ese problema, se da a entender que es ese conflicto lo que le da sentido a la pregunta por la validez de una vigencia, en tanto se afirma que es ese conflicto lo que obliga a enfrentar tal pregunta.[17]

---

13 Sambarino, M., o. cit., 1972, p. 7.

14 Aunque el texto citado no alude a vigencias compartidas, sí lo hace «Cultures, valeurs et relations interculturelles», cuyas últimas líneas rezan: «Mais aucun "ethos", bien qu' ilsoit en vigueur, n'est valable pour cette seule raison; et il pourraêtre consideré valable selon des paramètres qui dépendent d'une situation historique qui se constitue en tant que telle en fonction de jugements de valeurétablis et d'estimations posibles. Pour celamême, *la validation* d'éthos differents et l'établissement de leurs rapports *ne peut se faire qu'en raison des presupposes axiologiques qu'il peuvent avoir en commun*». [Subrayados míos].

15 «Cultures, valeurs et relations interculturelles» en *Philosophie et Culture. Actes du XVIIe. Congrès Mondial de Philosophie, Montréal*, 1983. Montréal: Du Beffroi/Montmorency, 1986, t. II, pp. 533-537.

16 Recorte de un artículo periodístico que me proporcionó María Teresa Carballal. Ella piensa que por el tipo de letra y diagramación podría tratarse de *Época* y habría sido publicado a principios de los años setenta.

17 «Lo tradicional no es por sí mismo criterio de valor; pero es difícil poner en descubierto cuáles son los criterios desde cuya perspectiva debe ser juzgado. En realidad, estos no existen fuera de las peculiaridades del contexto cultural en que sobreviene el conflicto sobre el valor de las tradiciones. La existencia de este conflicto hace manifiesto que una formación cultural se encuentra con factores que la obligan a convertirse en problemas para sí misma. Es en el marco de los términos concretos en que el problema se plantea, que han de encontrarse los caminos para ratificar viejas vigencias o creer en la validez de nuevos contenidos».

Los textos referidos corroboran, entonces, la interpretación de 1990 en cuanto muestran que, al desaparecer el contexto polémico en que se insertaban las *Investigaciones*, ya no quedan rastros ni de apodicticismo ni de escepticismo ético. Por otro lado, sugieren que al abandonar la intención polémica y ocuparse, no tanto de doctrinas éticas, sino directamente de problemas,[18] Sambarino se ha visto conducido a usar de hecho un concepto diferente de validez, que guarda con la noción de vigencia una relación distinta a la que testimonian las *Investigaciones*.

Necesidad de revisar la interpretación de 1990

La necesidad de revisar la interpretación anterior surge principalmente de la consideración de dos textos de los *scripta minora* de Sambarino. El primero, «Ética y derechos humanos. El problema de sus fundamentos», es una ponencia presentada al X Congreso Interamericano de Filosofía, Tallahassee, Florida, 1981.[19] El segundo, «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», es otra ponencia presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía de México, Morelia-Michoacán, 1975.[20]

En «Ética y derechos humanos» se lee:

> Se puede comprobar, como otro hecho cualquiera, que en determinadas culturas o en momentos históricos de las mismas se ha abierto camino la idea de que existen y deben ser respetados los «Derechos Humanos». Pero la existencia fáctica de una convicción, que por otra parte no asegura en nada su «verdad», tampoco condiciona su «validez». Admitir que una convicción es vigente, es admitir un hecho, es dar lugar a explicaciones de lo que sucede, pero eso es diferente de justificar o legitimar esos mismos hechos. Es verdad que tal convicción existe, y que en tanto tal es vigente, sin que esto signifique que sea válida. Pero esto conduce hacia el problema de cómo justificar su validez, puesto que, en definitiva, todo enjuiciamiento de vigencias tiene que hacerse desde la vigencia de criterios de validez; pero, por otra parte, toda vigencia puede ser cuestionada en cuanto a su validez. Parece que hemos llegado aquí a un punto extremadamente crítico, que obliga a pensar en las relaciones existentes entre las nociones de vigencia y de validez.[21]

Si se tiene presente la posición sobre el problema de la validez de las vigencias y sobre el concepto de validez reflejada en los textos citados en la sección anterior, hay algunos puntos que llaman la atención.

---

18 Se trata de una concepción particular de los problemas concernientes a las valoraciones en la existencia humana: aquellos que se ventilan normalmente en las discusiones colectivas sobre los cursos de acción, las políticas y el valor de las distintas posibilidades que se abren en una determinada situación cultural.

19 No he podido consultar las actas de ese congreso. Me atengo a la versión publicada en *Jaque*, el 22 de junio de 1984, pocos días después del fallecimiento de Sambarino.

20 Cf. *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo, pp. 165-181.

21 «Ética y derechos humanos; el problema de sus fundamentos». *Jaque*, 22 de junio de 1984, pp. 18-19.

Ante todo sorprende un poco que a los derechos humanos Sambarino no les de el mismo tratamiento que a los criterios transculturales. La pregunta por la validez de las vigencias a propósito de los derechos humanos aparece como algo que va de suyo y no como algo que se plantea porque hay un conflicto entre tales o cuales vigencias particulares.

Por eso puede afirmar: «todo enjuiciamiento de vigencias tiene que hacerse desde la vigencia de criterios de validez; pero, por otra parte, toda vigencia puede ser cuestionada en cuanto a su validez». Pero con esto está estableciendo la premisa para el argumento del regreso al infinito a favor del escepticismo. El enjuiciamiento de vigencias debe hacerse desde la vigencia de criterios de validez, pero estos criterios, en tanto vigentes, pueden, a su vez, ser siempre cuestionados en cuanto a su validez, «y así sucesivamente», solo le falta agregar, para tener completa una de las formulaciones habituales de ese argumento.

Finalmente, la última oración del pasaje citado — «Parece que hemos llegado aquí a un punto extremadamente crítico, que obliga a pensar en las relaciones existentes entre las nociones de vigencia y de validez»— sugiere que ese problema es avistado en 1981 como si correspondiera a un itinerario enteramente por recorrer, y no a un camino donde ya se han dado, en 1972, los primeros y muy importantes pasos.

Estos tres puntos que llaman la atención en ese texto de 1981, arrojan ciertas dudas sobre un aspecto importante de la interpretación que propuse en 1990. Que la contaminación polémica da cuenta razonablemente del apodicticismo implícito que en las *Investigaciones* permite desembocar en el escepticismo ético a partir de la aporeticidad entendida como mera inapodicticidad,[22] es una tesis cuyos fundamentos me parecen hoy bastante débiles. Si Sambarino tuviera con el apodicticismo (es decir, conocimiento apodíctico o nada) una relación menos superficial que la supuesta por mí, entonces sería comprensible el *retroceso* que el texto de 1981 representa en relación con el de 1972 y que se refleja en los tres puntos señalados. Y obviamente, en ese caso habría que volver a plantear el problema de la relación entre las *Investigaciones* y el escepticismo ético.

«La función sociocultural de la filosofía en América Latina» es el segundo texto que obliga a revisar la interpretación propuesta en 1990 porque confirma la conjetura aludida en el parágrafo anterior, al suministrar la base para sostener

22 Me excuso por esta frase que parece inventada por Les Luthiers; pero no he encontrado otra forma más económica de decirlo. Como algún lector recordará, en *El regreso del indio* (*chanson indienne*) [1999], tiene lugar el siguiente diálogo entre Daniel Rabinovich y Carlos Núñez Cortés:

—Muchas veces mis alumnos me preguntan si la hermenéutica telúrica incaica transtrueca la peripatética no tética de la filosofía aristotélica, por la inicuidad fáctica de los diálogos socráticos no dogmáticos. Yo siempre les respondo que no.

—¿Que no qué?

—Que no sé.

—Perdón, ¿se puede saber alumnos de qué?

—Básquetbol.

que apodicticismo es una consecuencia de la concepción de la filosofía, de su fuente y de su función que en él se reflejan.

Allí se lee:

> Bien conocida es la filiación que hace nacer la filosofía del asombro (Platón), o de la admiración porque las cosas sean tales como son (Aristóteles) [...]. Para mantenernos por un momento en el plano de lo mítico, por lo que a veces tiene de ilustrativo, preferiríamos decir que la filosofía nace del tiempo y la desconfianza: del tiempo, que permite experiencias comparadas, y nos coloca en un horizonte de pasados, de presentes y de futuros enjuiciables; y de la desconfianza, que pone en tela de juicio el sentido de lo dado, y nos hace pensar que las cosas no sean o valgan tal vez tal como parecen ser y valer.
>
> De lo dicho surge la evidencia de una función esencial del filosofar: interpretar y estimar lo aparente por su relación con un fundamento justificador, o por la ausencia o incognoscibilidad de este.

Esta manera de entender la motivación y la función de la filosofía pareciera que conduce inevitablemente al apodicticismo. Si lo que mueve a filosofar es la desconfianza, solo un saber apodíctico, que muestre que lo que aparece no puede ser de otra manera, estará a la altura de aplacar esa necesidad de certidumbres que estén más allá de toda decepción posible. Naturalmente, si no se logra ese saber apodíctico (posibilidad que el texto encara expresamente) se desemboca en el escepticismo.

No resulta sostenible, entonces, que el apodicticismo implícito en la interpretación escéptica de las *Investigaciones* provenga de una pasajera obnubilación polémica. Porque su raíz pareciera estar nada menos que en algo tan medular como la manera de entender el sentido del quehacer filosófico. De esta manera, el apodicticismo se muestra como una consecuencia necesaria de reconocer la desconfianza como fuente del filosofar.

El texto de «Criterios estimativos transculturales» toma una significación distinta que la de mera corroboración de mi interpretación de 1990. No es que ese texto exprese sin distorsiones polémicas la posición de Sambarino de siempre, sino que corresponde a una innovación de la que él tuvo conciencia pero no tematizó (y, por eso, justamente, nos invita a seguir pensando). En efecto, en ese escrito, Sambarino introduce un concepto nuevo de validez, y advierte su novedad hasta el punto de darle allí una denominación especial «criterios funcionales de validez» y de hablar en «Culture, valeurs et relations interculturelles» de *idée de validité, interprétée de façon situationnelle et contextuelle*. Pero ni aquí ni en ninguna otra parte ese nuevo concepto parece ser objeto de aclaración particular ni de diferenciación expresa con respecto al concepto de validez que parecen presuponer las *Investigaciones* (aunque Sambarino parece estar consciente de que el punto decisivo está en la diferente relación que ambos conceptos mantienen con la noción de vigencia). Tampoco alega ninguna razón para preferir uno al otro. Por otro lado, Sambarino tampoco parece haber arreglado nunca

cuentas con la concepción de la desconfianza como fuente de la filosofía y con sus secuelas. Y hasta no cumplir esta tarea, seguramente no será posible liberarse de las distorsiones que el apodicticismo introduce al considerar los problemas éticos. Mientras se piense que la función de la filosofía es poner fin a la radical desconfianza que la motiva, solo un discurso apodíctico estará a la altura de esa misión. Pero desde el apodicticismo, es inconcebible que se pueda hablar de una validez funcional, situacional y contextual.

Para repensar los problemas emergentes de la interpretación revisada: algunos instrumentos tomados de la teoría de la argumentación

De esta manera, de la interpretación revisada resulta, con bastante claridad, que uno de los legados que el pensamiento de Sambarino nos deja son tres problemas para seguir pensando por nuestra cuenta. *Primero*, ¿cómo concebir lo más claramente posible la diferencia entre las dos nociones de validez, que para abreviar, podría denominarse, respectivamente, validez a-situacional y validez situacional? *Segundo,* ¿por qué optar por esta última? *Tercero,* ¿por qué y cómo abandonar la desconfianza como actitud y como estrategia epistemológica básica y por cuál otra estrategia sustituirla?

Como anuncié en la introducción, el segundo de los objetivos de este trabajo es sugerir que algunas ideas básicas desarrolladas al emprender un tipo particular de estudio de la argumentación podrían iluminar estos problemas. Por lo pronto, hay ciertos indicios que apuntan en ese sentido.

La noción general de validez que usa Sambarino remite a la idea de justificar.[23] Pero justificar es argumentar. De modo que si se trata de pensar la conexión entre una concepción situacional y una a-situacional de la validez y de preguntarse por las razones para preferir aquella a esta, podría tener cierto interés hacerlo desde el marco que ofrece una teoría de la argumentación. Por otro lado, hablar de la desconfianza como actitud y estrategia epistemológica básica es hablar de una cierta política ante las creencias y su justificación. Pero como justificar es argumentar, un punto de vista a tomar en cuenta para encarar tal estrategia y compararla con otras posibles es, justamente, el que suministra una teoría de la argumentación.

Pienso que estos indicios encuentran confirmación si se toma en cuenta una variedad especial de posible teoría de la argumentación y algunas de las nociones que en ella cobran especial relieve. Para ponerlo de manifiesto, previamente habrá que presentar, de manera muy esquemática, tanto lo que caracteriza esa variedad de teoría como las nociones a las que se acaba de aludir. Luego podrá

23 «Por "validez" entenderemos la relación de tales criterios estimativos o de un sistema estimativo con un fundamento que los justifica, de suerte que no se refiere a su ser-de-hecho, sino a su deber-ser-así» «Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales», Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 3.

pasarse a sugerir cómo podrían aplicarse tales nociones a nuestros tres problemas. De ahí que el resto de esta segunda parte contendrá tres secciones: 1) un tipo posible de teoría de la argumentación; 2) algunas ideas fundamentales en ese tipo de teoría: *discusión crítica*, *esquemas argumentativos derrotables y no derrotables*, *argumentación, argumentaciones monológicas y argumentaciones esencialmente dialógicas*; 3) el uso de algunas de esas nociones al examinar los tres problemas legados por Sambarino.

Un tipo posible de teoría de la argumentación[24]

Si se usa con cierta indulgencia el término «teoría», estudios muy diversos pueden recibir legítimamente el nombre de «teoría de la argumentación».[25] Pero un tipo de teoría posible que podría tener interés desarrollar es el que quedaría perfilado por las siguientes consideraciones. Ante todo hay que tener presente las *motivaciones pre-teoréticas* a las que ese tipo de teoría responde (ante las fallas de una evaluación puramente intuitiva de los argumentos, surge la necesidad de sustituirla por una evaluación razonada, apoyada en criterios explícitos). A partir de una reflexión sobre esa motivación y sobre la situación problemática que la genera, pueden precisarse los *objetivos de la teoría*: el objetivo general (elaborar instrumentos que permitan esa evaluación razonada) y sus objetivos específicos (precisar conceptos analítico-descriptivos para representar lo relevante de los argumentos para esa evaluación; y establecer criterios de evaluación no-arbitrarios). También podrá fundarse en ella la elección de su *enfoque básico* (que podría reconocerse como una variedad de enfoque *pragma-dialéctico,* en tanto considera los argumentos, por una parte, como actos de habla complejos, y por otra, como actos de habla que cobran pleno sentido en el seno de una práctica comunicativa muy peculiar, la llamada «discusión crítica»). Y esa reflexión igualmente permitirá definir su *criterio metodológico fundamental*. Las propuestas teóricas se justifican por: 1) su capacidad para dar cuenta de las intuiciones menos inseguras que tenemos al participar en discusiones y argumentaciones, y de las distinciones conceptuales y las valoraciones incorporadas a los materiales que ofrecen las tradiciones vinculadas a esas prácticas; 2) su idoneidad para servir al

24 Para una presentación menos telegráfica de las ideas de esta sección y la siguiente, cf. Piacenza, Eduardo.«Teoría de la argumentación, lógica y no-monotonía», *Memorias del ciclo de Conferencias XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz (1967-1997)* (Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Diaz, Universidad del Zulia, 1998), pp. 3-26; Piacenza, Eduardo. «*Audiatur et altera pars*!», *Revista de Derecho. Tribunal Supremo de Justicia*, 2000, pp. 177-203 y Piacenza, Eduardo. «Un enfoque posible parauna teoría normativa de la argumentación» [Ponencia presentada al Simposio sobre Argumentación en el *III Congreso Colombiano de Filosofía*, Cali, 19 al 22 de agosto de 2010, de próxima publicación].

25 Una muestra de esa variedad puede encontrarse en (Eemeren, Franz H. van; Grootendorst, Rob y Snoeck Henkemans, A. Francisca (eds.). *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporay Developments*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlabaum, 1996.

objetivo general de disponer de instrumentos para la evaluación razonada y no-arbitraria de los argumentos.

Algunas ideas fundamentales en ese tipo de teoría

La *primera idea* a considerar a los efectos que aquí me interesan es la de *discusión crítica*. Como se acaba de indicar, el enfoque básico de este tipo de teoría tiene un ingrediente pragmático y un ingrediente dialéctico. El ingrediente pragmático consiste en encarar los argumentos, no como un conjunto de oraciones, sino como algo que se hace con las oraciones, como un acto de habla, como una actividad. El ingrediente dialéctico consiste en considerar que esa actividad solo exhibe pleno sentido cuando se la mira como un componente de una muy especial forma de comunicación o de interacción lingüística que ha sido denominada algunas veces «discusión crítica». Como por «discusión» pueden entenderse diálogos de muy diversa índole, es preciso prestarle cierta atención a este concepto. En una discusión crítica los interlocutores reconocen que hay entre ellos una diferencia de opinión que intentan superar, valiéndose del discurso para modificar esos pareceres discrepantes. Es decir, que una discusión crítica es por lo pronto una interacción cuyos participantes están animados por una intención persuasiva. Pero con esto no basta: lo decisivo de una discusión crítica es que no se está dispuesto a persuadir al interlocutor por cualquier medio verbal, sino que se renuncia deliberadamente a aquellos que podrían afectar su capacidad de juicio, como por ejemplo, las manipulaciones afectivas. Y es este componente adicional el que permite servirse del concepto de discusión crítica como base para no identificar simplemente el valor de un argumento con su eficacia persuasiva. Porque la valía de un argumento podría apreciarse por el desempeño que tendría, si se supone que se lo está usando en una discusión crítica.

Esta renuncia a ciertos medios persuasivos es imprescindible para que se le pueda conferir valor al resultado de la discusión, para que el eventual cambio de opinión del interlocutor pueda tener valor confirmatorio. Uno de los principales motivos para embarcamos en esa tan particular actividad que es una discusión crítica es querer que otro sujeto coopere con nosotros al sopesar las razones en las que apoyamos nuestro parecer. Y esta cooperación reviste particular importancia porque gran parte de nuestros argumentos son de conclusión derrotable, y el valor de un argumento de conclusión derrotable depende de la presencia o no de contraargumentos que pudieran vencerlo.[26] Por eso necesitamos que nuestro interlocutor, en caso de existir esos contraargumentos, esté en las mejores condiciones para encontrarlos; de modo que, si se deja persuadir, es porque no los encuentra, y no porque hemos inhibido su capacidad para hacerlo. Solo así su asentimiento se volverá verdaderamente significativo.

La *segunda idea* sobre la que tal vez convenga detenerse un momento es la distinción entre *argumentaciones derrotables y no derrotables*.[27] Aunque esta

26 Para una explicación sucinta de esta distinción ver el párrafo siguiente.

27 También se habla de argumentaciones *rebatibles* o *revisables*.

oposición fue propuesta y usada por algunos epistemólogos, su manejo y su análisis cuidadoso data del momento en que fue redescubierta por quienes se ocupaban de inteligencia artificial. A partir de los años setenta estos advirtieron que no podían lograr sus objetivos aun en el caso de las tareas menos ambiciosas asignadas a sus artefactos, como desplazarse por una habitación y apilar bloques de colores en varias configuraciones, si no los dotaban, no solo de la capacidad de hacer inferencias deductivas como las estudiadas por la lógica, sino también de la de hacer ciertos «razonamientos de sentido común» que, aunque usados cotidianamente por todos nosotros, no han merecido la atención de los lógicos. Por ejemplo, si me dicen que Tito era un pájaro, es razonable que saque la conclusión de que Tito vuela, porque los pájaros vuelan. Pero si me entero de que Tito es un pingüino, debo retractarme de esa conclusión, porque los pingüinos, aunque sean pájaros, no vuelan. Cuando solo sabía que Tito es un pájaro, la conclusión que Tito vuela era legítima pero derrotable, es decir, sujeta a que una información adicional me obligara a abandonarla. En cambio, si me dicen que Tito es un pájaro, es razonable que saque la conclusión que Tito es un vertebrado, porque los pájaros son vertebrados. Pero esta no es una conclusión derrotable, porque no es posible que sobrevenga ninguna información adicional que me obligue a retractarme (naturalmente, ninguna información adicional que se agregue a sus premisas, no que las modifique o niegue). En ambos ejemplos, en la medida en que las premisas justifican o apoyan la conclusión, puede decirse que esta es consecuencia de aquellas. Pero esa relación de consecuencia es en ambos casos ostensiblemente diversa: en el primer ejemplo, es una relación sensible al contexto; en el segundo, es una relación enteramente local entre premisas y conclusión, que no se ve afectada por ningún cambio en el contexto. En las argumentaciones no derrotables, si el interlocutor acepta las premisas, todo lo que pudiera agregarse es irrelevante para el valor de la argumentación; en las derrotables no.

La *tercera idea* que reviste importancia en la presente coyuntura es la de considerar el argumentar como un acto ilocucionario complejo que para realizarse de manera cabal está sometido, como todo acto ilocucionario, a ciertas condiciones. Condiciones *preparatorias:* para que tenga sentido argumentar tiene que haber una diferencia de opinión; y para que sea posible argumentar tiene que haber algo en lo que se concuerda. Condición *esencial:* el argumentar consistirá en hacerle ver al interlocutor que entre lo que acepta (llamémosle las premisas) y lo que no acepta (llamémosle la conclusión) hay un relación tal que la aceptación de aquellas se transfiere a la aceptación de esta, que premisas y conclusión responden a una pauta general o esquema (llamémosle esquema de inferencia) a la que él ya le reconoce esa capacidad de transmitir aceptabilidad (condición *referente al contenido proposicional* o no ético de los actos ilocucionarios componentes). Pero hay fundamentalmente dos tipos de esquemas de inferencia. A veces la relación es tal que nada puede perturbar la transferencia de aceptabilidad de las premisas a la conclusión; es lo que sucede, por ejemplo, con el esquema del *modus ponen*. Pero hay otros esquemas, pongamos por caso la inferencia a partir

de testimonios, en los cuales, una inferencia perfectamente admisible puede volverse inadmisible por el agregado de una información adicional, por ejemplo la información de que el testigo tiene interés en suministrar un falso testimonio. Como se dijo anteriormente, es lo que da lugar a la distinción entre argumentos derrotables y no derrotables

Finalmente, la *cuarta idea* es la distinción entre *argumentaciones monológicas y argumentaciones esencialmente dialógicas*. Desde la Antigüedad no es raro contraponer las demostraciones de la geometría y los argumentos de la vida cotidiana, los alegatos en un pleito, o, como hace Aristóteles, el discurso práctico o ético-político, el que se ocupa de lo bueno y de lo justo y pretende dirigir la acción de manera fundada o no arbitraria.[28] Pero ese reconocimiento ha ido asociado a una doble preferencia a favor del discurso de los geómetras. Por un lado, desde el punto de vista de su valor cognoscitivo: la geometría ha sido tomada como la realización más cumplida del ideal del conocimiento riguroso y los otros tipos de discurso han sido vistos como maneras deficientes de argumentar. Por otra parte, esa jerarquización en cuanto a su valor epistémico ha conducido a que el interés de los estudiosos de la argumentación —y en especial de los lógicos— se haya dirigido preferentemente, cuando no de modo exclusivo, al tipo de argumentación representado por la geometría. La diferencia entre esos dos tipos de argumentación está fundamentalmente en lo siguiente. En la argumentación en general el interlocutor desempeña un papel esencial en un doble sentido. Primero porque, como ya se señaló, para que tenga sentido y sea posible argumentar, hay que partir de una cierta articulación de acuerdos y desacuerdos (lo que los retóricos antiguos reconocían por medio del concepto de *status quaestionis*), pero en general esos acuerdos y desacuerdos dependen del interlocutor concreto del caso. Segundo, porque, cuando se argumenta mediante esquemas derrotables (y salvo en casos excepcionales es inevitable hacerlo), el valor de un argumento concreto dependerá de si el interlocutor presenta o no la información adicional que puede derrotarlo. Por eso, por esa doble función esencial que le corresponde al interlocutor, puede hablarse de *argumentaciones esencialmente dialógicas*. El discurso geométrico, en cambio, puede calificarse como *esencialmente monológico*. El interlocutor no cumple ninguna función. El *status quaestionis* queda fijado, en lo que concierne a los acuerdos, por los axiomas y los teoremas ya demostrados; y en lo que se refiere a los desacuerdos, por todo lo que aún falta demostrar en el respectivo campo de conocimiento. Y como solo se usan esquemas deductivos, no derrotables, una vez desarrollada correctamente una demostración, ninguna información adicional que pudiera agregar el interlocutor podría afectarla.

28 Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1094b, 13-1095a 5

Uso de esas nociones al examinar los tres problemas legados por Sambarino

Para pensar la diferencia entre las dos nociones de validez

Como se indicó anteriormente, en «Criterios estimativos transculturales», Sambarino apela a una noción de validez que es diferente de la manejada en las *Investigaciones* y también tiene clara conciencia de su innovación, hasta el punto de darle un nombre especial: validez funcional, contextual o situacional. Sin embargo, en ninguna parte compara expresamente ambas nociones. Esa es una tarea que queda para nosotros. Se trata, entonces, de recoger lo que Sambarino da a entender en ellas, y de buscar cómo asegurarlo conceptualmente.

En cuanto a lo primero, me parece que lo más importante es advertir que la diferencia entre ambas se da en dos puntos vinculados entre sí. Por una parte, en cuanto a la manera de articular vigencia y validez. La noción a-situacional de validez, la presupuesta por las *Investigaciones,* permite que siempre se plantee la pregunta por la validez de una vigencia; la noción situacional, en cambio, solo admite que tenga sentido preguntar por la validez de una vigencia en caso de vigencias conflictivas. El otro punto concierne al valor que se pretende que tengan los juicios de validez. En la concepción a-situacional, se pretende que esos juicios valgan de manera incondicionada, por tanto, definitiva; en la concepción situacional, nada impide que lo que ha de tenerse por válido cambie cuando esa situación se transforme, de modo que esos juicios resulten notoriamente revisables.

Mi sugerencia es que estas diferencias pueden resultar iluminadas si se las piensa desde la teoría de la argumentación. Si la justificación que se pide al preguntar por la validez se concibe como monológica, tendremos una noción a-situacional de validez; y si se la encara como esencialmente dialógica, tendremos una noción situacional. El paradigma dialógico supone dos cosas que caen fuera del horizonte del paradigma monológico. Primero, que solo tiene sentido y es posible argumentar en relación con una particular configuración de acuerdos y desacuerdos (en relación con un *status quaestionis*); segundo, que, salvo en el caso especial de las inferencias monótonas, el valor de un argumento no puede apreciarse si no se toman en cuenta también los contraargumentos que se le oponen en la discusión del caso.

¿Por qué optar por la noción situacional de validez?

Si se acepta lo anterior, la respuesta a esta pregunta prácticamente va de suyo. El paradigma monológico solo es aplicable sin distorsiones a una situación excepcional, como por ejemplo el discurso euclídeo. Por el contrario, cuando se trata de argumentar a propósito de criterios estimativos, nos encontramos en una situación donde los argumentos solo tendrán sentido y valdrán en relación con una particular configuración inicial de acuerdos y desacuerdos y con un horizonte de particulares contraargumentos. De allí que toda pregunta por la validez

tendrá que ser una pregunta «situada» y toda respuesta deberá ser evaluada en relación con esa situación.

Una estrategia alternativa a la desconfianza como respuesta a la experiencia del error

Al presentar la desconfianza como la fuente de la filosofía, se está aludiendo a una constelación de actitudes e ideas que, por un lado, hacen inevitable el apodicticismo (y de allí sus secuelas escépticas, si también se admite el carácter inapodíctico de axiosignaciones, reconocimiento de valores e interpretaciones) porque esa desconfianza solo se disipará ante lo apodíctico, es decir, cuando lo que se muestra sea además necesariamente tal como se muestra. Por otro lado, se vuelve inaceptable la noción de una validez revisable, es decir, una validez de la que no estoy seguro que más adelante no me vaya a decepcionar. De ahí la importancia de convertir esa desconfianza en tema de expresa reflexión.

Podría decirse que la desconfianza es un temple de ánimo y una actitud, prolongada por una estrategia intelectual, que constituye una respuesta posible a la experiencia del error. ¡Tantas veces lo que se mostraba ser de una manera ha resultado ser de otra! Y esto con consecuencias graves para nosotros. Más vale entonces no confiar hasta no disponer de razones invencibles. El inconveniente es que la vida no espera, y que si se suspende el juicio hasta no contar con ellas, se vuelve estrictamente imposible seguir viviendo. ¿Pero hay acaso alguna otra respuesta? ¿O, si queremos seguir viviendo, estamos condenados a reiterar nuestros errores y a pagar por ellos?

Aquí es donde nos vuelve a auxiliar el tipo de teoría de la argumentación a la que me he estado refiriendo. Porque algunas de las ideas elaboradas por ella permiten perfilar con cierta nitidez una estrategia alternativa. No la estrategia de la desconfianza, la de no aceptar nada hasta tener razones concluyentes para hacerlo, sino la estrategia de la confianza *prima facie* (aceptar lo que aparece o lo que se infiera presuntivamente de ello hasta que no haya razones para rechazarlo o dejar de inferirlo) complementada, además, con un mecanismo sensible para descubrir errores, para hacer valer las razones del rechazo. Y es la posibilidad de disponer de ese mecanismo lo que le da sentido a lo que antes he llamado *discusión crítica:* procuro que el interlocutor me ayude a encontrar las razones para rechazar lo que he aceptado provisoriamente, porque puede tener informaciones que yo no tengo o porque adopta una perspectiva que haga visibles cosas que yo no veo. De ahí que intente convertirlo en una suerte de agente epistémico. Pero para eso necesito tratarlo como un sujeto igual que yo, en la plenitud de su capacidad de juicio. Por eso no puedo manipularlo, no puedo usar el lenguaje de una manera que no tendría sentido usar en una discusión conmigo mismo.

Bibliografía

«Ética y derechos humanos; el problema de sus fundamentos». *Jaque*, 22 de junio de 1984.

Piacenza, Eduardo. «Aporeticidad, escepticismo ético e inapodicticidad», *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, 2, 1990.

Rabossi, Eduardo. «Relativismo y Ciencias Sociales» en *Estudios éticos,* Valencia: Universidad de Carabobo, 1979.

Sambarino, Mario. *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctia de la eticidad*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

——————*Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales*, Montevideo: Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, repartido n.º 2, 1972.

—————— «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *La filosofía actual en América Latina,* México DF: Grijalbo, 1976.

—————— *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

—————— «Cultures, valeurs et relations interculturelles» en *Philosophie et Culture. Actes du XVIIe. Congrès Mondial de Philosophie, Montréal*, 1983. Montréal: Du Beffroi/ Montmorency, 1986, t. II.

Sasso, Javier. «Sobre el relativismo axiológico. Un comentario a Rabossi». *Archivos Latinoamericanos de Metodología y Filosofía del Derecho*, I, 1980.

Algunas consideraciones sobre el manejo de categorías jurídicas en la obra de Sambarino[1]

Marcela Vigna

Introducción general

La idea de esta ponencia es tratar de presentar una primera aproximación al tratamiento de las categorías jurídicas en la obra de Mario Sambarino, especialmente aquellas vinculadas a los temas de la moralidad y la eticidad y a las posturas éticas y metaéticas asumidas por este, comenzando a pensar cómo ese análisis podría aportar al estudio de ciertos conceptos claves de la Teoría y de la Filosofía del Derecho contemporáneas, como por ejemplo el de norma y de sistema normativo jurídico.

Sobre el final, plantearemos como tesis del trabajo la posibilidad de entender el comportamiento jurídico como una forma de *ethología,* por lo que debería poder aplicársele las categorías analíticas que Sambarino plantea para esta, permitiendo una categorización de dichos comportamientos que pueda ser comprensiva de las distintas respuestas dadas o a dar por los diversos ordenamientos jurídicos positivos.

Principales categorías de análisis

Es conocido que la obra de Sambarino tiene como eje central a las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad,*[2] en las que el autor presenta todas las categorías que irán siendo objeto constante de referencia y complementación a lo largo de toda su producción.

Nos interesarán particularmente las de eticidad y moralidad, vigencia y validez, fáctico y normativo, autonomía, libertad y valor.

Algunas notas sobre «investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad»

Caracteres generales

El objetivo de esta obra es reflexionar sobre lo que podemos entender por «experiencia ética», teniendo una estructura tal que es posible plantearse la

1 Esta ponencia se construyó sobre la base de la monografía final realizada para la obtención del título de profesor adscripto en la asignatura Filosofía y Teoría General del Derecho de la Facultad de Derecho de la Udelar.

2 En adelante *Investigaciones*.

posibilidad de «evaluar la funcionalidad práctica de la propuesta de Sambarino como modelo teórico-descriptivo aceptable para el estudio del comportamiento ético»,[3] pudiendo la misma «ser entendida [...], como un intento de mostrar [...], la falsedad de las pretensiones cognitivas de la moralidad cotidiana y, a través de esta crítica, señalar la imposibilidad de cualquier programa filosófico de fundamentación de una ética cognitiva».[4]

El plan de la obra se muestra ambicioso, pero creemos que logra dar cuenta del objetivo propuesto.

Temática

Como dice Sasso:[5]

> La obra de Sambarino se presenta como un estudio acerca de la estructura de la eticidad. Por consiguiente, parece constituir otro más de los múltiples intentos de ética filosófica que nuestro siglo ha visto. Esta apariencia no es incorrecta; sin embargo conviene subrayar desde ya lo que es uno de sus elementos más originales: en las *Investigaciones*, la TESIS[6] de mayor relevancia filosófica se apoya largamente en una reconsideración del material empírico, reconsideración que se presenta como un rechazo a las formas habituales de conceptualizarlo. En efecto: a juicio del autor, las doctrinas que normalmente se sostienen en la ética filosófica pasan por alto, de hecho, la multiplicidad de tradiciones que constituyen aquel material, sea dando por buena sin más una de ellas, sea aceptando una narrativa que culmina unívocamente en alguna, sea pretendiendo partir de una supuesta convicción común cuyo carácter falsamente evidente sirve para enmascarar la existencia.

En definitiva, la obra de Sambarino pretende ser un estudio acerca de la estructura de la eticidad, dando cuenta de la complejidad que esta posee, de la que en nuestra experiencia cotidiana no somos conscientes.

---

3 Delgado, María Aurelia, «Modalidades éticas y prácticas morales» en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990, p. 37.

4 Andreoli, Miguel, «Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en las *Investigaciones* de Mario Sambarino» en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*), 17 de mayo de 1990, Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre, 1990, p. 106)

5 Sasso, Javier, «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las Investigaciones de Mario Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990, pp. 11-12.

6 Destacado nuestro.

Habrá que explorar entonces en la estructura subyacente a lo que se presenta como una situación simple y aproblemática, para descubrir los verdaderos caracteres de la eticidad humana con las consecuencias que se derivan de asumirlos.

Forma de desarrollo y temas de cada Investigación

Las *Investigaciones* se estructuran en cuatro partes, que refieren respectivamente al enfoque desde lo cotidiano y moral, desde lo hermenéutico-experiencial, desde lo dialéctico y desde lo aporético, del tema de la eticidad.

Como dice Delgado,[7]

> Sambarino, no solo sugiere comprender la realidad ética con base en sistemas axiológicos opuestos, como modelos de nuestro obrar, sino también proclama la irreductibilidad e incompatibilidad de los mismos entre sí. De ahí que sostenga que nuestro comportamiento descansa sobre variables *ethológicas* cuyo rasgo principal es la imprecisión teórica, una imprecisión que lleva a concluir que la superioridad de una variable sobre otra es una cuestión absolutamente indecidible.

Será el desarrollo de esa constatación inicial, de la existencia de diversos sistemas axiológicos que rigen simultáneamente en la vida de los sujetos —como individuos o como grupo—, constitutivos de diversos *ethos*, la que ha de desarrollarse a lo largo de todo el trabajo, concluyendo en la afirmación de que solo es posible dar cuenta de la «vigencia» de estos, pero nunca pronunciarse sobre su «validez».

A los efectos de la presente ponencia haremos ahora algunas puntualizaciones sobre la Investigación tercera, que aborda la temática desde la perspectiva dialéctica.

Investigación tercera: sobre la estructura dialéctica de la eticidad

Nos interesa destacar que es justamente en esta Investigación donde aparecen presentadas, de una manera muy detallada, ciertas categorías al menos nominalmente iguales a muchas que aparecen en el ámbito de lo jurídico: culpabilidad, imputación, inculpación, acusación, reclamación, reintegro, responsabilidad y descargo.

Si bien no puede considerarse esto un elemento determinante, la posibilidad de una terminología comúnmente utilizada por ambos campos de la acción, podría contribuir a abonar una lectura del fenómeno jurídico como una forma de eticidad, junto a la moralidad.

El primer ítem de la Investigación tercera tiene como título «La dialéctica relacional formal de las modalidades» y ya así se nos adelanta en cierta manera qué quiere decir Sambarino cuando habla de «estructura dialéctica de la

7 Delgado, María Aurelia, o. cit., p. 40.

eticidad», que no es otra cosa que «la posibilidad (a lo menos de *iure*) de la conversión que puede constituirl[a] en cualesquiera de las otras».[8]

En otros términos, en las modalidades se trata de «estar» no de «ser», por lo cual —como estado— es esencialmente mutable, por lo que se puede pasar de «estar» en una determinada modalidad a «estar» en otra.

Estos estados se refieren no solo a distintos momentos —espacio-temporales— sino que existe la posibilidad de que un mismo agente actúe en ámbitos distintos según distintas modalidades.

Entre las modalidades hay una oposición dialéctica también en el sentido de que cada una de ellas es «desde» y «hacia», desde ella y hacia las otras.

O sea, cuando se está en una modalidad —en una forma de *ethos*— en ese estado se excluyen los otros, pero simultáneamente se tiende hacia otro de los modos —sea que estemos en una modalidad inmanente (independencia y excelencia) o trascendente (exigencia o sabiduría).

La eticidad se cumple en el tiempo, históricamente y, a su vez, la historicidad solo se entiende a partir de la eticidad; esto es lo que Sambarino denomina la «dialéctica temporal de los momentos».

Luego de un detallado análisis de este tema,[9] pasa a explicar lo que denomina la «estructura formal pura de la eticidad», señalando que tras esa apariencia que se ha ido complejizando subyace una estructura formal que tiene su centro en el fenómeno de la «culpa», sobre el cual realiza un pormenorizado análisis.

El «desencubrimiento» de esa estructura se da en distintas etapas que tienen variantes según sea la modalidad respecto de la que estemos hablando.

Aparecen entonces: a) la imputación (pp. 182-184); b) la «faltividad» (pp. 184-187); c) la inculpación (pp. 187-189); d) la acusación (pp. 189-192), e) la reclamación (pp. 192-194); f) el reintegro (pp. 194-197); g) la responsabilidad (pp. 197-202); h) el descargo (pp. 202-205); e i) el fenómeno laudatorio (p. 205).[10]

De todo el exhaustivo tratamiento realizado, creemos que es interesante presentar —a efectos de reflejar sencillamente cómo es que cada una de las modalidades opera sobre esa estructura formal subyacente— cuál es el cuestionamiento que cada una de aquellas realiza a la culpa.

Siendo la pregunta que esta se realiza «¿Cómo he podido yo hacer eso?», el énfasis será distinto según la modalidad desde la cual se efectúe el cuestionamiento referido.

¿Cómo	he podido	yo	hacer eso?
Excelencia	Exigencia	Independencia	Sabiduría

8 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, p. 163.

9 En lo cual no nos detendremos.

10 Todas las páginas indicadas refieren siempre a las *Investigaciones*.

Normativo y fáctico

Antes de hacer algunas consideraciones sobre la postura metaética de Sambarino, parece necesario desarrollar las categorías de vigencia y validez, que en su planteamiento aparecen vinculadas a la distinción entre «lo normativo» y «lo fáctico», entre lo que es «de derecho» y lo que es «de hecho», girando justamente su principal tesis sobre la base de dicha diferenciación.

Rebellato[11] en un trabajo publicado en los *Papeles uruguayos de filosofía* y enfocando su análisis hacia el tema de la cultura, comienza por dar cuenta de esta importante y clásica distinción en la obra de Sambarino. Ambas categorías habían sido presentadas por el autor en sus ya mencionadas *Investigaciones* y siguieron siendo utilizadas en el resto de su obra.

La vigencia puede definirse como la «presencia real en las expresiones históricas de una configuración cultural, de determinados criterios de estimación, o también el sistema conjunto de criterios nomológicos-estimativos», mientras que la validez «es la relación de los criterios estimativos o de un sistema nomológico-estimativo, con un fundamento que los justifica, de modo tal que ya no se refiere a su ser de hecho, sino a su deber-ser-así».[12]

Lo vigente sería entonces «lo que es según valores» mientras que la validez se vincularía con «lo que es valioso».

El tema en cuestión es lograr satisfacer un principio de fundamentación última: la pretensión de valer entendida como una forma de «ser lo que se debe ser».

Pronunciarse sobre la validez implicaría poder contar con criterios de evaluación *supraéticos* pero con lo único que se cuenta —según las *Investigaciones*— es con criterios *intraéticos,* que resultan insuficientes para ello, como nos dice Andreoli.[13]

La otra distinción que aparece vinculada a esta, es la que se establece entre lo *normativo* y lo *fáctico*.

Lo normativo refiere a lo que vale o debe ser (orden axiológico), mientras que lo fáctico refiere a lo que es (orden ontológico).

Esto no es otra cosa que la vieja distinción entre *Physis* (lo que es según el orden de la naturaleza) y *Nomos* (lo que es según las costumbres y leyes de un ordenamiento social).

Para Sambarino la naturaleza es lo que existe y es independiente de la existencia y acción de los hombres, apareciendo la cultura como una mediadora entre estos y la naturaleza, por lo que puede considerarse entonces como antinatural.[14]

---

11 Rebellato, José Luis, «Lo normativo y lo fáctico en Mario Sambarino. Una perspectiva para el análisis de la cultura», en *Papeles uruguayos de filosofía*, Montevideo, Instituto de Filosofia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, marzo, 1996, p. 10.

12 Aparece aquí presente una distinción de niveles discursivos ya que mientras que en el primero nos enfrentaríamos a una hipótesis de ética descriptiva en el otro estaríamos situados en un nivel de ética normativa o metaético.

13 Andreoli, Miguel, o. cit, p. 110.

14 Rebellato, José Luis, o. cit., p. 12.

Es entonces a partir de las vigencias que se critica y se puede criticar la validez de un determinado orden, siendo esto lo que permite la transformación y el desarrollo de los sistemas axiológicos.

Existe un poder normativo de lo fáctico, que hace muchas veces que la vigencia no permita cuestionar la validez, por la fuerza que la primera tiene.[15]

La categoría de la vigencia no solo está referida a lo valorativo sino también a lo normativo, y ello tiene que ver con el origen cultural de todo sistema nomológico.

Como nos explica Rebellato,[16] «[l]a cultura, en cuanto sistema, es inseparable del componente normativo. En efecto, supone un sistema de valores que se evalúa a sí mismo, que evalúa a otros sistemas y que a su vez es evaluado», y además «las redes culturales y nomológicas no necesariamente expresan una determinada modalidad ethológica, sino más bien expresan diversas manifestaciones de la eticidad».[17]

Pero a su vez, en todo sistema nomológico se generan problemas y son esos problemas internos —producidos en el nivel de vigencia— los que permiten cuestionar la totalidad del sistema (esto es, su validez).

El confundir estos diversos planos (normativos y fácticos; vigencia y validez) ha llevado —a nivel de la reflexión latinoamericana— a planteos ontologicistas que pretenden explorar las esencias y el ser, pretendiendo descubrir en este criterios para definir la identidad y autenticidad de América Latina y la absolutización de ciertas tradiciones en desmedro de otras.

Este planteo que referido a América Latina realiza Sambarino en su trabajo «Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina», puede ser analizado con carácter general, presentándose como una postura en contra de la conocida «ley de Hume» o «falacia naturalista» de Moore.

Nos dice Sambarino: «a partir del orden del ser no puede derivarse ningún deber ser. Más bien lo contrario, el orden de la naturaleza es necesariamente axioasignado. Puede sí condicionar, pero jamás determinar un sistema de evaluaciones».[18]

15 Esto tiene vinculación con el conocido tema de la «falacia naturalista» de Moore.
16 Rebellato, José Luis, o. cit., p. 11.
17 Ídem, p. 15.
18 Citado por Rebellato, José Luis, o. cit., p. 11.

La autonomía

En su trabajo denominado «El concepto de individualismo» Sambarino[19] realiza diversas apreciaciones sobre la idea de autonomía, y a efectos de su análisis comienza por distinguir cuatro sentidos del término:

1. poder de autodeterminación del individuo como ente psicofísico;
2. autodeterminación en cuanto persona moral, libre de actuar por su propia decisión contra motivos interiores o contra la tradición, la educación, la costumbre o los hábitos generados externamente.
3. independencia con respecto a todo orden de valores exteriores negando su pretensión de validez o con respecto a toda autoridad externa que exija el reconocimiento como válida.
4. «capacidad para actuar según decisiones exteriormente emancipadas de toda subordinación a una fuerza o a un poder coactivo externo de orden jurídico o simplemente social. Este concepto resulta de considerar al individuo desde un punto de vista extrínseco; se refiere a la independencia para actuar en el grado en que esta es reconocida como válida por los juicios de un medio social o los textos del derecho positivo. Una cosa es querer por sí; otra, que los efectos de ese querer sean jurídica o socialmente admitidos».[20]

El trabajo continúa con una serie de apreciaciones de relevancia para el estudio del fenómeno jurídico, cuando nos dice que

> [...] se dirá que una filosofía política es individualista cuando tiende a instaurar o mantener un régimen jurídico individualista. Un régimen jurídico teleológicamente juzgado, es individualista, cuando sus normas positivas estatuyen la validez jurídica de la conducta autónoma de las personas que integran el grupo social regido por dicho sistema.[21]

Finalmente, cuando pasa a explicar el contenido de la autonomía, nos dice que esta no puede identificarse con otra cosa que no sea la libertad y que

> [...] como el orden jurídico regula la conducta de los individuos en un medio social, tal libertad significa el reconocimiento del poder del individuo para actuar según su voluntad en ese medio, de tal modo que los efectos de esa voluntad resultan protegidos por el derecho positivo. El individuo se encuentra así exteriormente libre de coacción jurídica para manifestarse mediante su conducta según los dictados de su libertad interior: lo cual significa que el orden jurídico reconoce como derecho su autonomía moral.[22]

---

19 Sambarino, Mario, «El concepto de individualismo» en *Número*, n.º 22, 1953, p. 75.

20 La que nos interesará especialmente por referirse explícitamente a lo jurídico.

21 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 77. Obviamente la acepción de autonomía considerada aquí es la 4ª.

22 Ibídem, p. 77.

Este planteo que inicialmente podría recordarnos a la definición del Derecho de Kant,[23] al vincular la idea de orden jurídico a la moral, se aparta rápidamente de aquel, ya que la libertad aparece como la posibilidad de seguir los dictados interiores del sujeto, logrando con ello la autonomía moral.

Valores

El tema de los valores, de una forma más o menos expresa —según el caso— reaparece en toda la obra de Sambarino, por ser un elemento fundamental en la constitución de los distintos *ethos* y por lo tanto, merecedores de un tratamiento atento y detallado.

> Los valores éticos de la conciencia cotidiana son vacíos, en tanto que, permaneciendo indeterminado su contenido, carecen de un definido sentido; un valor solo es en verdad tal o cual cuando exhibe un contenido determinado que manifiesta su ser. Por esa razón, cuando aprehendemos un tipo de conducta a través de una definición, esta solo tiene sentido en el supuesto de la vigencia de un valor y una norma fundamentantes de concreto contenido.[24]

Las distintas configuraciones culturales se manifiestan en distintos sistemas estimativos y han sido un tema tratado por las tesis filosóficas clásicas y por la moderna antropología cultural, su existencia y la manera en que los individuos se relacionan entre sí y con ellas.

Dice Sambarino[25] que «[t]oda existencia humana está afectada por un contexto cultural, que presupone un sistema institucionalizado de interacciones sociales y de modos de operar modificativamente respecto a la naturaleza».

Libertad y valor

El problema de la libertad se debe plantear —nos dice Sambarino— en dos sentidos distintos, que responden a diferentes preguntas y que nos permiten diferenciar, por un lado, la *libertad ontológica* y por otro, la *libertad axiológica*.[26]

La distinción entre ambas no ha sido siempre correctamente realizada, teniendo una gran trascendencia a la hora de tratar correctamente el tema y los tópicos conexos con ella, como la autonomía —ya vista— y sobre todo el tema de los valores en tanto configuradores de los diversos *ethos*.

---

23 «[...] conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad» en Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1994.

24 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 15.

25 Sambarino, Mario, *Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales,* Montevideo, Departamento de Filosofía de la Práctica, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Repartido n.º 2 (publicado en *Anais do VII Congreso Interamericano de Filosofía e V da Sociedade Interamericana de Filosofia*, San Pablo, Instituto Brasileño de Filosofía, 1974), 1972, p. 1.

26 Sambarino, Mario, «Libertad y valor», en *Atti del XII Congressi Internazionale di Filosofia*, (1958, Venecia-Padua), Vol. III, Firenze, Sansón, 1961, p. 375.

El cuadro que se presenta a continuación pretende esquematizar la distinción detallada entre libertad ontológica y axiológica que presenta Sambarino, dando cuenta de diferencias que surgen sobre las preguntas pertinentes en relación con cada una de ellas así como a la forma de vincularse los dos órdenes.

<table>
<tr><th>Cuestión</th><th colspan="3">Libertad ontológica</th><th>Libertad axiológica</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Interrogarse sobre...</td><td colspan="3">«relación que guarda el hombre con condicionamientos que dirigen su conducta»</td><td rowspan="3">«existencia de criterios de apreciación o de signos de valía que permitan estimar a lo que acontece»</td></tr>
<tr><td colspan="3">Poder de autodeterminación o autonomía (respecto de lo natural o lo metaempírico)</td></tr>
<tr><td>Facultad volitiva de determinación autártica</td><td>Espontaneidad original y propia</td><td>Es propio actuar en forma esencialmente indeterminada (no depender de series causales precedentes)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Formas de vincularse los dos órdenes (ontológico y axiológico)</td><td colspan="3">Sí</td><td>No</td></tr>
<tr><td colspan="3">No</td><td>Sí</td></tr>
<tr><td colspan="3">No</td><td>No</td></tr>
<tr><td colspan="3">No</td><td>Sí</td></tr>
</table>

Este tópico de la libertad es retomado por Sambarino en las *Investigaciones* vinculado a la modalidad de la exigencia,[27] donde realiza un análisis que parte de la consideración de la clasificación y consideraciones antedichas.

En un trabajo anterior ya nos planteaba que:

> Tanto el individualismo propio como el impropio pueden buscar su realización mediante sistemas institucionales diferentes: pero la discusión de los mismos solo interesa en cuanto a su valor como medios. De hecho, el individualismo político solo se ha realizado parcialmente por medio de la democracia liberal. El fundamento de esta está en su valor instrumental para el individualismo [...] esos derechos de las minorías, que el individualismo político exige no desconocer jamás, están constituidos por el núcleo de libertades esenciales que protegen la autonomía personal; para un individualismo coherente, el desconocimiento de esas libertades invalida el poder jurídico que se ejerce por un régimen político, pues la razón y el fundamento de dicho poder, lo único que lo legitima y constituye su causa final, es la protección de esas libertades.[28]

27 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 104 y ss.
28 Sambarino, M., o. cit., 1953, p. 81.

Derechos Humanos

Incursionó en el tema en el año 1961 interviniendo en un encuentro sobre «Crisis y recuperación de los Derechos humanos en el mundo contemporáneo» organizado en Montevideo por la Unesco y volvió a él en 1971, presentando un trabajo al Primer Foro Internacional sobre la vigencia de los Derechos humanos en América Latina, celebrado en Montevideo denominado «Derechos humanos y desarrollo sociocultural».

Nos recuerda Rebellato[29] que

> Según Sambarino no es posible reducir el problema de los DDHH a simples vigencias axiológicas, como podrían sostener las posturas inspiradas en el emotivismo (Stevenson, Ayer). Si bien la proposición: «los DDHH valen», carece de evidencia apodíctica (de la misma manera que cualquier proposición de carácter ético), su validez depende del carácter global de la cultura. Es un determinado sistema nomológico cultural el que proporciona validez intrasistemática a los enunciados éticos. Y es en este contexto en el que debe situarse la temática de los DDHH: «Tanto en el orden de la Ética o del Derecho, como en el de la Estética o cualquier otro ítem cultural, es el carácter global de una cultura lo que determina el marco posible de validaciones. Por lo mismo, los DDHH son la expresión de un estado sociocultural de carácter histórico, y por ellos debe luchar quien esté en el caso».[30]

Quizás a partir de estas reflexiones sobre los Derechos humanos podremos elaborar algunas consideraciones sobre la concepción del sistema jurídico subyacente en Sambarino, que nos sirvan como insumos posteriores en nuestro análisis.

Categorías jurídicas

Las referencias a ideas o conceptos que tienen relación con categorías manejadas por la Filosofía o la Teoría del Derecho, no son poco frecuentes en la obra de Sambarino,[31] y quizás sea bueno repasar alguna de ellas a fin de tener una aproximación a las mismas.

Nos decía por ejemplo que «una filosofía política es individualista cuando defiende una organización institucional que concede al individuo aquel grado de autodeterminación jurídicamente válido que es necesario para asegurar y proteger su integral libertad personal».[32]

Señalando en otro momento que el orden jurídico funcionaría como un instrumento destinado a lograr la coexistencia de los individuos, procurando la realización social de su libertad personal.

---

29 Rebellato, J. L., o. cit., p. 16.

30 Sambarino, Mario, «Ética y Derechos humanos; el problema de sus fundamentos» en *Jaque*, Montevideo, 22 de junio de 1984, p. 19.

31 En parte quizás debido a estudios que realizó de Derecho, si bien no culminó su carrera.

32 Sambarino, M., o. cit., 1953, p. 78.

En el mismo trabajo mencionado Sambarino realiza una serie de planteamientos donde aparecen categorías que a nuestro criterio tienen un fuerte tono rawlsiano —visto esto desde una perspectiva actual—, cuando indica que:

> [t]anto el individualismo propio como el impropio pueden buscar su realización mediante sistemas institucionales diferentes; pero la discusión de los mismos solo interesa en cuanto a su valor como medios. De hecho, el individualismo político solo se ha realizado parcialmente por medio de la democracia liberal. El fundamento de esta está en su valor instrumental para el individualismo [...] De ese su fundamento fluyen sus caracteres: la autonomía requerida exige la participación del individuo en la elección de los poderes sociales que han de regir el grupo que integra; la organización de ese grupo ha de tender hasta donde sea prácticamente posible hacia el criterio límite de la libre asociación; el poder de la mayoría tiene por límite los derechos de la minoría [...]; esos Derechos de las minorías, que el individualismo político exige no desconocer jamás, están constituidos por el núcleo de libertades esenciales que protegen la autonomía personal; para un individualismo coherente, el desconocimiento de esas libertades invalida el poder jurídico que se ejerce por un régimen político, pues la razón y el fundamento de dicho poder, lo único que lo legitima y constituye su causa final, es la protección de esas libertades».[33]

Relación entre moral y Derecho

La vinculación entre estos dos temas —sobre todo en los ejemplos— aparece en repetidas ocasiones cuando Sambarino en las *Investigaciones* procura dar cuenta de la experiencia moral cotidiana.

Al momento de presentar ejemplos de ambigüedad en la apreciación de la experiencia ética, recurre al caso del robo, señalando en el desarrollo de este tema, algunos elementos de diferenciación entre lo jurídico y lo ético:

> [s]ea [...] el caso del robo, y digamos de él que es la sustracción de una propiedad ajena que debe respetarse. Pero, justamente, en este «debe respetarse» radica el problema; por él tomado, desde luego, en sentido ético, una sustracción legalmente autorizada puede sin embargo ser éticamente un robo; a la inversa, una sustracción ilegal puede no ser aprehendida éticamente como un robo: este deviene —lo que muestra el puro formalismo de su concepto— moralmente permitido: por ejemplo, el robo de víveres del ocupante enemigo en una situación de guerra; y la misma vivencia puede tener lugar en algún individuo en la cotidiana y vulgar oposición de clases. En tanto ese «debe respetarse» no esté axiológicamente determinado, no es nada más que una mera fórmula verbal.[34]

Otro ejemplo que maneja y que también puede ser conectado con lo jurídico, donde aparecen —como en el caso moral— junto con la norma una cantidad de excepciones: es el caso del enunciado «No matarás».

33 Sambarino, M., o. cit., 1953, p. 81.
34 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 16.

Pero estos problemas que genéricamente podríamos denominar como de vaguedad, no terminan aquí:

> existen otras formas más radicales de indeterminación que, yendo más allá de la incerteza en cuanto al contenido de una vigencia, tornan incierta la vigencia misma. Se ha mencionado ya el caso de normas rectoras que se contraponen y cuyo choque sitúa en conflicto al agente que ante ellas se halla; pero existen también vigencias contrapuestas cotidianamente aconflictuales, de las que el agente echa ocasionalmente mano según las solicitudes del instante; con lo cual se vuelve indeterminada la vigencia de una u otra norma que la convención indistinta y accidentalmente proclama.[35]

Cuando llega el momento de poner un ejemplo, recurre a la transacción, fenómeno que no es ajeno al ámbito jurídico y al cual serían trasladables muchas de las apreciaciones que realiza sobre el «transar» en materia moral o ética.

En otro tipo de apreciaciones, también resultan extensibles las realizadas respecto a la experiencia moral al campo de la experiencia jurídica y el siguiente parece ser un buen ejemplo: «[p]ero, además, esa indeterminación ambivalente se prolonga desde los valores hacia los hechos: el hecho mismo admite posibilidades descriptivo-interpretativas diferentes».[36]

«Razón práctica jurídica»

En ocasión del Coloquio realizado el 17 de mayo de 1990 en homenaje a Sambarino en Caracas organizado por el Departamento de Publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello,[37] Roque Carrión Wam en un trabajo titulado «La experiencia moral común y las "vigencias morales" en el derecho positivo» (pp. 67-76), realiza una serie de consideraciones que pueden funcionar como punto de partida para ver la posibilidades de realizar un análisis a partir de las categorías manejadas por Sambarino de alguna concepción de la norma jurídica y de los sistemas normativos.

Se introduce aquí la idea de «Razón práctica jurídica»,[38] que nosotros podríamos asociar fácilmente con el planteo realizado por Robert Alexy conocido como la «tesis del caso especial», cuando señala que el discurso jurídico puede considerarse como un caso especial del discurso práctico general.

Se plantean tres momentos en el trabajo de Carrión: I) «la validez y utilidad para la teoría y práctica del derecho, de la descripción de la conciencia moral cotidiana» (CMC) realizada por Mario Sambarino y II) «la relevancia de I) en los juicios morales establecidos ("vigencias morales") en el derecho positivo» y III)

35 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 18.
36 Ibídem, p. 19.
37 Publicado en los *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, Año 2, n.º 3-4.
38 Que es objeto de análisis en otro trabajo de Carrión —que él mismo cita—: *Filosofía del Derecho Positivo (Notas para una investigación crítica sobre los fundamentos de la «Racionalidad práctica jurídica»*, 1990.

«la pertinencia de los criterios transculturales como principios estimativos en la conformación de una conciencia moral "regional"».[39]

Dice Carrión, que habría que ver si los rasgos de la CMC —«(1) ciega a toda "problematicidad radical", (2) [...] indeterminada, (3) no situacional, (4) incondicionada, (5) formal, (6) prohibitiva (tabú), (7) polivalente» (Carrión, 1990: 68)— pueden considerarse presentes en las normas ético-jurídicas establecidas por el Derecho; o como él aclara, si es «[...] que el derecho positivo y el aparato teórico que lo sustenta (la "dogmática jurídica") adopta(n) la perspectiva de la CMC».[40]

La consecuencia de asumir esto sería que, criticando a la CMC, la teoría del derecho —entendida como teoría de la racionalidad práctica jurídica— y la *praxis*, podrían adquirir la dimensión crítica que necesitan.

El tema entonces es partir de considerar la importancia que el análisis de la acción humana posee,[41] arribando a la conclusión de que la «acción moral» se inscribiría junto con lo que podríamos llamar la «acción jurídica» dentro del campo de la «acción social», siendo posible entonces hablar de una «racionalidad práctica normativa», abarcativa de lo moral y lo jurídico.[42]

Sería posible para ello manejar una nueva categoría que denominaríamos Conciencia Jurídica Cotidiana (CJC), la que no constituye un dato experiencial sino que es un «constructo» que es asumido como la «realidad».[43]

En este punto debemos mencionar que el planteamiento realizado parece interesante y si bien esta última característica podría en principio hacernos dudar del paralelismo establecido, por el contrario, este parece un buen punto de contacto, ya que en definitiva para Sambarino la CMC también podría considerarse un «constructo», pues como se indicó en otra parte, toda experiencia ética es apreciada desde un *ethos* determinado y por lo tanto hay una construcción derivada de la aplicación de ese esquema interpretativo-estimativo.

Habría que ver también, en conjunción con esos caracteres mencionados, otro elemento que también poseen en común la CMC y esta CJC, que es la sanción.[44]

Este es un elemento que indudablemente está presente en la CJC y que Sambarino reconoce también en la CMC.[45]

---

39 Carrión Wam, Roque, «La experiencia moral común y las "vigencias morales" en el derecho positivo», en *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990, p. 67. El último es un punto que por el momento no nos interesa.

40 Ibídem, p. 69.

41 Patente indudablemente en la más actual Teoría del Derecho.

42 Además del planteo ya referido de Alexy, no debemos olvidar —mucho más comprometidos en esta línea que se viene describiendo— los planteamientos realizados en forma bastante reciente por el denominado *positivismo jurídico inclusivo*.

43 Carrión, Roque, o. cit., p. 69.

44 Ibídem, , p. 70.

45 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 26.

Carrión se detiene ahora —parte II— especialmente en la consideración de aquellos casos en los cuales claramente los estándares morales se han incorporado a la normativa jurídica positiva.[46]

Toma entonces de Sambarino el carácter de *no situacional* de la CMC, que se presenta como «un esquema interpretativo-estimativo convencional», que «no tiene en cuenta el contexto situacional concreto» y donde «no hay referencia a su cumplimiento por una personalidad determinada».

Maneja un ejemplo del Código penal venezolano vigente:[47]

> Art. 396. La mujer adúltera será castigada con prisión de seis meses a tres años. La misma pena será aplicable al coautor del delito.
> Art. 397. El marido que mantenga concubina en la casa conyugal, o también fuera de ella, si el hecho es notorio, será castigado con prisión de tres a dieciocho meses. La pena produce de derecho la pérdida del poder marital. La concubina será penada con prisión de tres meses a un año.

Y al analizar el ejemplo presentado nos dice que:

> El criterio moral, es decir, el esquema interpretativo-estimativo convencional no pone en cuestión las circunstancias del hecho delictuoso ni a la personalidad de los autores y coautores. El «delito», es en primer lugar, una cuestión normativa, no una cuestión real, experiencial. La moralidad se ubica en la norma, es decir, en la «vigencia» del esquema interpretativo-estimativo y se refiere a lo históricamente establecido en la norma penal y nunca al hecho real calificado como adulterio.[48]

Aquí nos interesa especialmente considerar la definición de «vigencia» manejada por Sambarino:[49] «presencia real, afirmativamente manifestada en las expresiones históricas de una configuración cultural, de determinados criterios de estimación, o el sistema conjunto de los mismos».[50]

Sigue realizando una serie de consideraciones que nos parece de gran interés reproducir:

> Por ello mismo no es relevante el contexto situacional ni la «personalidad» de los autores y coautores. Se juzga «dogmáticamente», «prohibitivamente» como un acto moral reprochable y sancionable en sí mismo (es tabú). Pero hay algo más, el esquema interpretativo-estimativo establece una diferencia notable entre el autor «hombre» y el autor «mujer», y, como es obvio, al autor «mujer» se le juzga con más dureza y recibe una sanción mayor y esto porque en la norma moral vigente el concepto de «hombre» y de «mujer» forma parte de la vigencia moral normativa jurídica, y no en virtud de la

46 Cabría preguntarse aquí —lo que contestaremos más adelante— si este esquema de análisis propuesto sirve para todos los casos o solo para estos que ahora son objeto de consideración.

47 Ubicado en el Cap. V Del Adulterio, Título VIII De los delitos contra las buenas costumbres y buen orden de las familias.

48 Carrión, R., o. cit., p. 71.

49 Que Carrión nos plantea aquí como nota al pie de página (nota 14, p. 71)

50 Sambarino, Mario, «Cultura y Existencia» en *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V de Sociedade Interamericana de Filosofia, Basilia*, San Pablo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1974, t. I, pp. 187-193 (citado por Carrión, Roque, o. cit.).

> personalidad de los autores. El criterio dogmático jurídico-penal aplicable al caso no permite entonces un análisis situacional.
> Ahora bien, una teoría de la razón práctica jurídica debe enfrentar directamente las «vigencias morales» en una discusión racional de las mismas. De hecho el jurista dogmático lo hace en la práctica insistiendo en que lo que él propone es la «correcta» interpretación de la norma; es decir, pretende discutir la justificación moral de la norma jurídica pero sin decidirse a presentarse como un contradictor abierto en contra del «sistema jurídico». Si apreciamos positivamente este hecho podemos propugnar un análisis crítico situacional.[51]

Habría entonces que analizar la idea de la posibilidad de una especie de «vigencia moral normativa jurídica», o sea, en otros términos, de qué forma se vinculan o pueden vincularse la moral y el derecho.

Orden (jurídico)

No faltan en la obra de Sambarino referencias más o menos explícitas a lo que es para él un orden jurídico.

El primer caso, le sería aplicable indirectamente, porque lo que hace es dar una definición de orden, diciendo que: «en cuanto orden que es, es regulación; quien dice regulación, dice restricción; quien dice restricción, dice condena».[52]

Hay otros casos en los cuales las referencias son más explícitas cuando establece que

> [...] así como la voluntad legisladora que decide del contenido de un orden jurídico condiciona la efectividad de este, por más que ella sea incondicionada, y lo que vale como de derecho no deja de ser tal porque en abstracto pueda pensarse en la posibilidad de que sea otro que como es. Más, de cualquier modo, es solo un hecho que sea tal derecho, y por eso cabe enjuiciarlo. Igualmente, resultará accidental que lo que acontece sea tal o cual, o sea tal o cual el derecho que lo acompaña, pues la aprehensión que se considera no consagra el derecho del hecho-arbitrario-del-derecho a ser el derecho verdadero. Pero esa posibilidad de ser otro el derecho y el hecho que de él dependa queda excluida en la aprehensión «sabia» de la idea de Destino.[53]

51 Carrión, R., o. cit., pp. 71-72.
52 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 85.
53 Ibídem, p. 138.

Conclusiones finales

Consideramos que algunas de las reflexiones de Sambarino, por tratarse de un análisis riguroso y sistemático, producido en nuestro medio académico, deben ser objeto de desarrollos ulteriores que podrían servirnos para discutir la vieja controversia entre posturas universalistas y particularistas —en materia metaética—, así como aprovechar el esquema de análisis de la ética para ver cómo podríamos desarrollar en una misma línea un análisis de tipo jurídico y especialmente en lo que hace a la vinculación de este con el fenómeno ético.

Como punto inicial de esa tarea —de la cual esta ponencia pretendió ser solo un primer esbozo— parece sumamente pertinente considerar que la experiencia jurídica puede perfectamente entenderse como una forma de «eticidad» y que por lo tanto, le son aplicables —con las variaciones de cada caso— las categorías de análisis de aquella, esto sobre todo teniendo en cuenta los modernos desarrollos sobre «razón práctica» y «argumentación práctica».

Bibliografía

Alexy, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, trad. de Manuel Atienza e Isabel Espejo, Col. «El Derecho y la justicia», Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Andreoli, Miguel, «Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en las Investigaciones de Mario Sambarino» en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*), 17 de mayo de 1990, Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990.

Carrión Wam, Roque, «La experiencia moral común y las "vigencias morales" en el derecho positivo», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990.

Delgado, María Aurelia, «Modalidades éticas y prácticas morales» en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990.

Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1994, 2.ª ed.

Rebellato, José Luis, «Lo normativo y lo fáctico en Mario Sambarino. Una perspectiva para el análisis de la cultura» en *Papeles uruguayos de filosofía*, Montevideo, Instituto de Filosofia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, marzo 1996.

Sambarino, Mario, «Cultura y Existencia» en *Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V de Sociedade Interamericana de Filosofia, Basilia,* San Pablo, Instituto Brasileiro de Filosofía, 1974, tomo I (citado por Carrión, 1990).

——— «El concepto de individualismo» en *Número*, n.º 22, 1953.

——— «Ética y Derechos humanos; el problema de sus fundamentos» (Ponencia presentada al X Congreso Interamericano de Filosofía, Tallahassee, Florida) en *Jaque*, Montevideo, 22 de junio de 1984.

——— (1980), *Identidad, Tradición, Autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos» (citado por Rebellato, 1996).

——— *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad,* Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

——— «Libertad y valor» en *Atti del XII Congressi Internazionale di Filosofia*, (1958, Venecia-Padua), Vol. III, Firenze, Sansón, 1961.

——— *Sentido y valor de los criterios estimativos transculturales,* Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Repartido n.º 2 (publicado en *Anais do VII Congreso Interamericano de Filosofía e V da Sociedade Interamericana de Filosofia*, San Pablo, Instituto Brasileño de Filosofía, 1974), 1972.

Sasso, Javier, «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las Investigaciones de Mario Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía* (Coloquio *Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, 17 de mayo de 1990), Año 2, n.º 3-4, Caracas, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Católica Andrés Bello, enero-diciembre 1990.

Tipos de libertad y modalidades éticas en la obra de Mario Sambarino

Pablo Melogno

Introducción

En el año 1958 se realiza en Venecia el XII Congreso Internacional de Filosofía, ocasión en la cual Mario Sambarino presenta una ponencia titulada «Libertad y valor», que se publicará pocos años después en las actas del congreso.[1] Se trata de una comunicación breve y concisa, que propone antes una clarificación de las relaciones conceptuales posibles y legítimas entre los términos que le dan título que la defensa de una tesis teórica específica. No obstante ser un texto poco mencionado en el comentario de la obra de Sambarino, por ser contemporáneo a la elaboración de las *Investigacionessobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*,[2] su revisión puede contribuir a la comprensión tanto de la noción de libertad como de sus relaciones con las modalidades de la eticidad.

En cuanto el texto data de la misma época que las *Investigaciones*, parece legítimo rastrear las relaciones que pueden establecerse entre los tipos de libertad propuestos por Sambarino y las tesis de más largo alcance defendidas en la introducción de las modalidades, más aún cuando si bien en «Libertad y valor» no hay mención explícita a las *Investigaciones*, en estas sí se registra un uso habitual de los términos *libertad axiológica* y *libertad ontológica* —más frecuentemente el primero—, así como también de las distinciones entre los planos axiológico y ontológico, referentes a cada una de las cuatro modalidades.

Es por esto que se entiende que una revisión de los principales conceptos propuestos en «Libertad y valor», así como un esbozo de relaciones sistemáticas con el contenido de las *Investigaciones* puede contribuir de forma relevante tanto a la interpretación de la obra de Sambarino como a la comprensión del decurso histórico de su pensamiento.

1 Sambarino, Mario, «Libertad y valor», *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. III, Sansón, Firenze, 1961, pp. 375-380. En delante LV.

2 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de laRepública,1959.

Libertad ontológica y axiológica

Sambarino propone que la discusión filosófica sobre el tema de la libertad debe atenerse en principio a la distinción entre dos acepciones del término:[3]

1. En primer lugar se puede entender la libertad como la ausencia de condicionamientos —exteriores o interiores— que rigen la conducta humana. De acuerdo a este primer sentido, podemos decir que el sujeto *es libre*, por ejemplo en cuanto su forma de actuar o de pensar no está condicionada por su clase social ni por su contexto histórico; del mismo modo que sus actos son resultado de la reflexión consciente y no de un instinto u otro tipo de fuerza que lo impulse a actuar de una forma no deliberadamente buscada.
2. En una segunda acepción, el término libertad puede remitir a la discusión acerca de si los criterios en los que el sujeto se basa para realizar estimaciones valorativas; están o no condicionados por su dependencia respecto de lo que Sambarino llama un *ordenamiento estimativo*.

Cuando se utiliza la palabra libertad en el primer sentido, se está hablando de *libertad ontológica*. Esta primera acepción manejada por Sambarino remite a lo ontológico en cuanto refiere a la libertad del hombre considerado en su ser general, a si es o no esencialmente libre. Distinto es el caso de la segunda acepción, en la que se toma el aspecto específico de la dimensión axiológica como base de la pregunta acerca de la libertad. Cuando se utiliza entonces este segundo sentido, se está hablando de *libertad axiológica*.[4]

Sambarino afirma que el sentido predominante en la reflexión filosófica acerca de la libertad ha sido el primero —el ontológico—, que ha llevado a reflexionar principalmente sobre la posibilidad de que el hombre constituya autónomamente su conducta, ya sea por la influencia de la voluntad, la inteligencia o cualquier otro factor que para el caso lo haría libre. Es decir que si antes hablamos de la clase social como factor que podía limitar la libertad, ahora tomamos la voluntad y la inteligencia como factores que podrían reafirmar el carácter ontológicamente libre del sujeto.[5]

Una primera posibilidad de interacción entre las dos acepciones consiste en afirmar que cuando un agente es ontológicamente libre, sus criterios axiológicos serán libremente elaborados, de acuerdo a la libertad de su condición ontológica. De aquí que si alguien es libre en todo su ser, también será libre en sus valoraciones, ya que la actividad de valorar es una parte de la totalidad de lo que el sujeto es.

A la inversa, también se puede pensar que si un agente está ontológicamente determinado, la orientación de sus criterios axiológicos responderá a este mismo carácter determinado; por lo que si alguien está determinado en todo

3 LV, 375.
4 LV, 376.
5 LV, 375.

su ser, también estará determinado en sus valoraciones una vez que estas son parte de su ser.

Por último, se puede considerar como independientes las dimensiones ontológica y axiológica, lo cual da lugar a dos posibilidades diferenciadas. La primera consiste en que un agente podría ser ontológicamente libre y estar condicionado en su dimensión axiológica, tal sería el caso de quien en uso de su esencial libertad opta por subordinarse a un orden axiológico dado. Y la segunda consiste en que podría ser axiológicamente libre y estar determinado en su dimensión ontológica, tal el caso de quien sin estar subordinado a un orden axiológico dado, no es esencialmente libre a causa de que su ser es condicionado por determinados factores que son externos a su posibilidad de decidir libremente.

Retomando el caso en que la libertad axiológica se deriva de la libertad ontológica, se puede pensar que la libertad oficia como fundamento del orden que se le da a los criterios sobre los que se realizan las valoraciones. Oficia así como base de posicionamientos axiológicos concretos, como ser la rebeldía, exaltación, el abandono, etcétera. Esto significa que el sujeto es ontológicamente libre, y a partir de su ser libre no solo hace determinadas valoraciones, sino que al mismo tiempo tiene a su propia libertad como un valor, en cuanto piensa que es intrínsecamente bueno ser libre.[6]

Cuando centramos el análisis en la libertad axiológica, nos preguntamos acerca de la relación del agente con un determinado ordenamiento estimativo en torno al cual este estructura su experiencia ética. Se trata entonces de saber si existe o no una relación de dependencia del agente ético respecto del ordenamiento, es decir si en el momento de realizar juicios de valor y actuar lo hace libremente o si está condicionado por un ordenamiento que entiende como válido.

Teniendo en cuenta estas variantes finales, puede reconstruirse así las combinaciones posibles entre los dos tipos de libertad:[7]

1. *No existe libertad ontológica pero sí libertad axiológica*; la conducta del agente está determinada por factores que lo condicionan y le impiden ser libre, y a su vez no existe un ordenamiento estimativo válido por sobre los demás.
2. *Existe libertad ontológica y libertad axiológica*; el agente es libre de elegir entre el conjunto de los órdenes posibles, y a su vez no existe un ordenamiento estimativo válido por sobre los demás.
3. *Existe libertad ontológica*, *pero no existe libertad axiológica*; el agente es libre de elegir entre el conjunto de los órdenes posibles, y a su vez existe un ordenamiento estimativo válido por sobre los demás.
4. *No existe libertad ontológica ni tampoco libertad axiológica*; la conducta del agente está determinada por factores que lo condicionan y le impiden ser libre, y a su vez existe un ordenamiento estimativo válido por sobre los demás.

6 LV, 378.
7 LV, 378-380.

Tipos de libertad y modalidades éticas

En función de lo anterior cabría preguntarse si estas cuatro posibilidades de combinación entre libertad ontológica y axiológica guardan alguna relación con los cuatro modos hermenéutico-experienciales de la eticidad caracterizados por Sambarino en las *Investigaciones*.[8] Dicho de otra forma, si las formas de posicionarse de un agente ético frente a la libertad en sus dos variantes remiten a formas de ser asentadas en las experiencias éticas más fundamentales consignadas en las modalidades.

Considerando en primer término la modalidad de la excelencia, parece posible establecer una correlación de sus rasgos fundamentales con la primera posibilidad presentada en el apartado anterior: *no existe libertad ontológica pero sí libertad axiológica*. La excelencia no es ontológicamente libre, en cuanto el excelente se erige como tal en función de cualidades valiosas que son parte constitutiva y esencial de su ser. «Excelencia significa virtud en el sentido de cualidad valiosa realizada; excluye contradictoriamente la idea de una mala naturaleza, por cuanto esta implica ausencia de valía cumplida.»[9] La exclusión de una serie de posibilidades dadas acerca de lo que se podría llegar a ser —todas las que implican una naturaleza no virtuosa— implica que la determinación de su ser no está abierta al resultado de la voluntad del excelente, en cuanto todas las posibilidades que atenten contra su esencial virtud le están vedadas. En este sentido, no es ontológicamente libre; esto en cuanto —puede pensarse— *no es libre de no ser excelente*.

No obstante la excelencia sí implica libertad axiológica, en cuanto al ser ajena a toda forma de heteronomía,[10] el excelente no reconoce en principio ninguna alteridad que pueda juzgarlo legítimamente, por lo que su conducta no permanece subordinada a un ordenamiento estimativo dado. «Por eso los valores no pueden ser extrínsecos en el excelente; *ya están*, *son*, en el ser que los posee, el cual, por consiguiente, no puede admitir ser enjuiciado por otra cosa que no sea él mismo.»[11] Recordando que por libertad axiológica Sambarino entiende la dependencia del agente ético respecto de un ordenamiento axiológico dado, el excelente no responde a otro orden que no sea el de los valores encarnados en su propia condición de excelente, y en ese sentido —solo en ese— es libre respecto de ordenamientos exteriores.

Pasando a la independencia, parece tratarse del modo que de manera menos problemática encaja con la caracterización ofrecida por Sambarino, en cuanto puede establecerse de modo ciertamente claro una correlación entre esta modalidad y la segunda combinación, que deriva la libertad axiológica de la ontológica: *existe libertad ontológica y libertad axiológica*. Esto responde en buena medida

8 Sambarino, M., o. cit., 1959, II.
9 Ibídem, 2, pp. 236-237.
10 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, p. 2.
11 Ibídem, p. 235.

a que en esta modalidad la experiencia ética se define y estructura en torno a la idea de libertad. La independencia implica libertad ontológica, en cuanto el agente moral determina su ser sobre una esencial libertad para elegir lo que quiere ser, libertad que reclama para sí y reconoce para los otros.

> El modo de la independencia se configura en aquella forma de sentir interpretando que fundamenta su enjuiciar definitorio de un estilo vital sobre la base de comprender el ser de uno mismo y de los otros según una esencial libertad-para, constituyente de lo para cada uno preferible.[12]

La libertad es así, para el independiente, ontológicamente constituyente tanto de su condición como de la de los otros, al punto que este carácter ontológico se proyecta al plano axiológico. La independencia implica libertad axiológica en cuanto el independiente, al igual que el excelente, rechaza toda instancia moral exterior con pretensiones regulatorias *de derecho*. En la caracterización de la independencia ofrecida por Sambarino, puede verse cómo el tránsito de la libertad *de hecho* a la libertad *de derecho* —el Derecho que el independiente reclama de ser constitucionalmente libre de tomar una opción alterna a la que tomó, o en la que se encuentra *de hecho*—, marca el tránsito de la libertad ontológica a la libertad axiológica.

> Es propio de la independencia habitar en su mero-ser-así sabiéndose al mismo tiempo de derecho libre para ser de otra manera [...] de tal suerte que aquel posible y legítimo ser otro respecto de sí mismo es coextensivamente dado con el posible y legítimo ser otro de los otros, a partir de su saberse siempre, según el derecho, en radical libertad-para.[13]

Se opera así en la independencia el tránsito de ser ontológicamente libre de elegir a ser axiológicamente libre de considerar como legítima cualquier elección

> la forma más radical y plena de libertad axiológica acaece cuando se entiende que no existe ninguna forma o ningún contenido que condicione la legitimidad de un sistema de preferencias, de suerte que todo otro preferir hubiese sido igualmente válido.[14]

Cabe señalar no obstante que no se trata de un tránsito automático del *hecho* al *derecho*. Por el contrario, es perfectamente concebible —como se verá en el modo de la exigencia— afirmar que el agente moral es ontológicamente libre de elegir el ordenamiento estimativo que regule su experiencia ética, pero que entre los ordenamientos dados existe uno que posee mayor valía que los alternos posibles, y al cual por tanto es legítimo subordinarse en uso de la libertad.

Volviendo a la independencia, es necesario señalar que a diferencia del excelente, la base del rechazo del independiente a toda pretensión de un ordenamiento estimativo dado de valer *de derecho* no radica en su propio valer, sino en el reclamo de que su orientación subjetiva sea el determinante de su ser: «Desde la independencia se puede preferir cualquier orden de preferencias, en tanto

12 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 3, p. 256.
13 Ibídem, p. 258.
14 LV, 377.

inexiste una preferibilidad en sí, pues en la independencia el individuo es un legislador sin que exista ley que condicione su legislar [...]».[15] El excelente *vale* por encima de todo orden trascendente, el independiente *elige* por encima de todo orden trascendente, por lo que en ambas la inmanencia del agente moral se impone sobre la dependencia de ordenamientos axiológicos extrínsecos, conformando así dos formas diferenciadas de libertad axiológica.

Como se adelantó, dentro de las modalidades trascendentes, la modalidad de la exigencia puede correlacionarse con la tercera posibilidad presentada: *existe libertad ontológica*, *pero no existe libertad axiológica*. En la exigencia no existe libertad axiológica en cuanto la experiencia ética se define en torno a un fin o conjunto de fines entendidos como intrínseca e incondicionalmente valiosos, frente a los que la sujeción del agente es no solo legítima sino prescriptiva.

> En el tipo modal de la exigencia la experiencia fundamental es la de que se está *obligado*, cualquiera sea la interpretación teorética que se dé a semejante obligación. El estar obligado es dado como esencial e incondicionado, aunque la obligación en concreto válida varíe según el cariz de la ocurrencia.[16]

Así, el agente moral se determina orientando su conducta hacia un fin que se entiende como incondicionalmente valioso. A diferencia de la excelencia, lo que vale no es el agente por sí mismo, sino el fin hacia el cual se orienta, imponiéndose dicha orientación como un deber a ser cumplido.

Por contrapartida, la exigencia reconoce la libertad ontológica en cuanto supone que el agente moral no está naturalmente orientado a la consecución del fin que se entiende como valioso, sino que el cumplimiento del deber requiere una dosis significativa de esfuerzo, de determinación deliberada de la voluntad en la orientación hacia el camino correcto. «La libertad del agente que es correlato de la exigencia no es más que expresiva de la contingencia del cumplimiento, en tanto este, sea por las razones que sean, puede ser distinto de lo-que-es-debido.»[17]

De aquí que en este modo la noción de mérito sea de importancia, porque hasta en los casos en que el cumplimiento de la ley no requiere un esfuerzo sustantivo, se entiende la orientación hacia el deber como resultado de alguna clase de decisión.

> Cuando en el cumplimiento de la ley no hay esfuerzo, semejante obediencia es también meritoria, por cuanto resulta de una cualidad orientada hacia el bien, la cual existe en realización en el sujeto, pero que es concebible que podría, en el mismo sujeto, no existir o dejar de existir, y es mérito sostenerse en ella pues existen o es posible que existan al acecho impulsos o circunstancias que la puedan derribar.[18]

---

15 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 3, p. 261.
16 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 4, p. 275.
17 Ibídem, p. 276.
18 Ídem.

Del mismo modo que para el independiente siempre es posible *de derecho* tomar otro camino alterno al elegido, para el exigente siempre es posible *de hecho* desviarse del único camino que *de derecho* cabe elegir, y en este sentido exigencia e independencia conforman dos maneras específicamente diferenciadas de concebir la libertad ontológica.

> la libertad fáctica a la que remite el mandato de exigir, no pide más que la posibilidad respecto del hecho de manifestarse de otro modo que como lo pide el derecho... Por libertad se indica la contingencia del cumplimiento y que esa contingencia reside en el ser o el hacer del agente: es libre para el hecho de cumplir o no [...] pero no es libre en el sentido de que tenga el derecho de cumplir o no.[19]

Queda para culminar el modo de la sabiduría, que no sin problemas puede ser vinculado con la última de las combinaciones propuesta por Sambarino: *no existe libertad ontológica ni tampoco libertad axiológica*. En el modo de la sabiduría el agente moral se determina hacia la comprensión de un orden que entiende como esencial y constitutivo de la realidad. Y en cuanto se trata de la comprensión de un fundamento en nombre del cual se entiende legítimo orientar la acción, y que es preferible a cualquier otro orden posible, cabría pensar que no hay libertad axiológica: «Su contenido es solidario con un temple de ánimo, el cual en sí mismo lleva la pretensión de ser un mirar verdadero, y es por la vivencia de ese temple que sus fórmulas reveladoras devienen inteligibles».[20]

No obstante, este *mirar verdadero* no reclama imperativamente su preeminencia frente a otros mirares posibles, por lo que la sujeción a un ordenamiento estimativo característica de la ausencia de libertad axiológica estaría severamente puesta en cuestión o al menos moderada por el carácter inimperativo de este modo. «El saber de ese radical origen por causa del cual se comprende el significado primordial de lo que acontece es indicativo o mostrativo, más no ordenador y prohibitivo. Quien explica no manda, sino que solo invita a comprender».[21]

Si se entiende entonces la libertad axiológica en términos estrictos de *sujeción* imperativa del agente moral a un ordenamiento axiológico dado, no se encuentra tal sujeción en la sabiduría, a causa de su carácter no imperativo. Pero si se entiende la libertad axiológica no en términos del agente sino de la validez del ordenamiento en cuestión —esté sujeto o no el agente—, puede vincularse de modo más nítido a la sabiduría con la ausencia de libertad axiológica. Para quien se encuentra en la sabiduría, el fundamento de su comprender es válido *de derecho*, en términos de que si bien su elección no es coactiva, cualquier otro preferir no sería válido en la medida en que lo es el fundamento preferido. En la sabiduría la elección de otros ordenamientos divergentes del que se entiende como legítimo no es condenada como en la exigencia, pero tampoco es legitimada en igualdad de condiciones como en la independencia. El sabio no condena

19 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 4, p. 278.
20 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 5, p. 306.
21 Ídem.

la ignorancia, pero mantiene la distinción fundamental entre comprender y estar errado; en estos términos parecería no haber libertad axiológica en la modalidad de la sabiduría, si bien la cuestión se presenta bastante más espinosa que en las restantes modalidades.

En cuanto a la libertad ontológica, su presencia no resulta evidente en este modo, y en principio solo puede ser colegida parcialmente en el tratamiento que Sambarino efectúa del concepto de *destino*.

> esa posibilidad de ser otro y el derecho y el hecho que de él dependa queda excluida en la aprehensión «sabia» de la idea de Destino. Su decreto deja de ser arbitrario. Se justifica en sí mismo y por sí mismo, con exclusión de toda concebible alteridad. No podría ser sino como es.[22]

Cabe acotar que la exclusión ontológica de la alteridad en la sabiduría es condición para el carácter inimperativo de su juzgar. Si se entiende que las cosas no podrían haber sido de otra manera que como son, no cabe derecho a una reclamación coactiva, ni menos a una condena. Sin embargo, el tratamiento de la idea de destino no permite afirmar directamente que la ausencia de libertad ontológica es constitutiva de la sabiduría, que bien puede incluir manifestaciones ajenas a la idea de destino;[23] puede sí afirmarse que la ausencia de libertad ontológica es compatible con las manifestaciones más características de esta modalidad.

Conclusión

Es posible establecer relaciones conceptuales relativamente definidas entre las combinaciones de los tipos de libertad expuestas en «Libertad y valor», y las modalidades hermenéutico-experienciales de la eticidad presentadas en las *Investigaciones*. El ejemplo más claro lo constituye la modalidad de la independencia, que sin dificultad puede ser relacionada con el caso en el cual existe libertad ontológica y libertad axiológica. Con menos claridad pero de modo aún no problemático, la excelencia puede ser relacionada con el caso en el que no existe libertad ontológica pero sí libertad axiológica, del mismo modo que la exigencia puede ser relacionada con el caso en que existe libertad ontológica pero no libertad axiológica. Finalmente, resulta en principio algo problemática la correlación entre la sabiduría y el caso en el cual no existe libertad ontológica ni libertad axiológica, en cuanto esto solo puede sostenerse —especialmente en lo que hace a la ausencia de libertad ontológica— haciendo especial énfasis en la idea de destino, que para Sambarino parece ser característica pero no esencial a este modo.

22 Sambarino, M., o. cit., 1959, II, 5, pp. 310-311.
23 Ibídem, p. 311.

Bibliografía

Homenaje a Mario Sambarino, *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, año 2, n.º 3-4, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1990.

Melogno, Pablo, «Mario Sambarino», en Magallón, Mario, *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM, 2006, pp. 225-234.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

————, «Libertad y valor», en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. III, Firenze, Sansón, 1961, pp. 375-380.

Sasso, Javier, *La ética en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, Caracas, CELARG, 1987.

Mario Sambarino: La dialéctica relacional formal de las modalidades a través de sus temas fundamentales

Victoria Lavorerio

Introducción

«Cada una de las modalidades se caracteriza por un tema fundamental, y cuando la coyuntura permite oír sus resonancias su presencia invita hacia sí a los otros modos que allí fueran vigentes.»[1] Sambarino no le dedica a este asunto del *tema fundamental* de cada modalidad más que un párrafo. Sin embargo, me parece terreno fértil para una investigación acerca de la naturaleza de cada modalidad hermenéutico-experiencial y de cómo se relacionan entre sí. El autor dedica el resto del capítulo (La dialéctica relacional formal de las modalidades) a explicitar las tensiones dialécticas existentes entre los modos. Estas son el resultado de descubrir que aquello en que más se diferencia un modo de otro es, en realidad, condición necesaria de este. Es decir: el rasgo antagónico es definitorio, llegando, de esa forma, a la aporía inevitable propia de cada modalidad. Suponiendo, entonces, estas relaciones necesariamente dialécticas entre las modalidades formales de la eticidad, el objetivo de este artículo será precisar cómo interviene el tema fundamental de una modalidad en la constitución de las otras. Sambarino no se detiene en este punto, sin embargo, a lo largo del libro se pueden encontrar suficientes pistas como para reconstruir la dialéctica relacional formal de las modalidades a través del recurso de sus temas fundamentales.

Sambarino parece prometer que, con los modos formales para interpretar la experiencia ética en la experiencia misma, el caos ético se convertirá en orden metaético. Pero

> [...] resulta que los modos hermenéutico-experienciales, si bien son unidades cerradas en tanto el comportamiento sigue en cada uno una legalidad propia, no lo son sin embargo en cuanto ya por su pura estructura formal cada uno incluye aspectos que apuntan hacia los otros, y se desplazan o chocan con aporías que anuncian la posibilidad del salto cualitativo de su *conversión*.[2]

1 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959, p. 172.

2 Ibídem, p. 173.

Tal vez valga preguntarse si esta taxonomización, siendo los modos inconclusos, aporéticos y dialécticos, pueda arrojar luz sobre los problemas de la experiencia moral cotidiana o si, en todo caso, traslada el problema al campo hermenéutico. Qué podemos afirmar acerca de la moralidad una vez terminado este ejercicio de clasificación, es a lo que que me dedicaré al final de este artículo.

Las modalidades

En su Investigación primera, Sambarino nos comenta la caótica situación de la experiencia moral cotidiana, la cual pretende ingenuamente ser aproblemática.

> Se comprende que nuestra pregunta deba de ser ahora la de si existen modos de eticidad fundamentales, que mantengan caracteres constantes sean cuales sean los órdenes axiológicos que en ellos fueren dados, y que puedan servir de principios para explicar y ordenar el caos interpretativo y estimativo que exhibe la experiencia.[3]

La respuesta es afirmativa y se constituyen así las diferentes (y únicas) modalidades hermenéutico-experienciales: exigencia, excelencia, independencia y sabiduría.

Por supuesto que hay dificultades en esta taxonomización. Sasso nota la enorme diversidad de sistemas morales agrupados dentro de las modalidades, especialmente en la de la exigencia.[4] Esta heterogeneidad, sumada a la ausencia de explicitación por parte de Sambarino de su estatuto ontológico,[5] dificultan la comprensión de qué se entiende por «modalidades hermenéuticas de la eticidad».

Creo que nos acercamos más a ellas si las consideramos como puramente formales y no a través de sus posibles contenidos. Solo porque un agente se inscriba dentro de algún tipo de *ethos cristiano*, por ejemplo, no significa que se encuentre dentro de la modalidad de la exigencia. Las modalidades se constituyen solo en vista de cómo el agente se define éticamente, es decir, qué tipo de relación establece él, en un momento determinado, con un contenido axiológico. Las modalidades hermenéutico-experienciales son formas de estar en la situación. Sambarino utiliza «estar» y no «ser» porque estas no son inalterables, padecen la posibilidad de la conversión. «Toda personalidad admite estratos diferentes en los que se manifiesta la presencia de otras modalidades que la que en ella tiene rasgo definitorio.»[6]

El modo de la exigencia se constituye cuando el agente ético se siente demandado por algo externo a él (que lo trasciende) y cuya sola existencia tiene una fuerza coercitiva. Es decir, aquello que se impone se justifica a sí mismo en razón de su ser experimentado como una imposición por el agente. Ejemplos de órdenes axiológicos incluidos dentro de esta modalidad son, tanto la ética

3 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 58.

4 Sasso, Javier, «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las *Investigaciones* de Mario Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de filosofía*, n.º 3-4, Caracas, 1990, p. 23.

5 Ibídem, p. 24.

6 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 163.

cristiana (cuyo origen coercitivo es la palabra de Dios), como la kantiana (con la Razón como fuente de normatividad). El tema fundamental de esta modalidad es el esfuerzo; ya que, quien se encuentra dentro de este modo, *debe* cumplir con las exigencias que la ley moral demanda de él. Lo demandado supone necesariamente un esfuerzo por parte del agente, de lo contrario, la exigencia como tal carecería de sentido. Tomando como ejemplo la ética kantiana, observamos que el agente debe ir contra sus inclinaciones para cumplir con el deber moral.

El modo de la excelencia se constituye cuando el agente se siente en posesión de ciertas valías, su libre expresión y desarrollo es experimentada a la vez como una necesidad y un deber. Quien se encuentra en esta modalidad no se siente compelido por nada ni nadie, ya que solo en su inmanencia encuentra la clave de cómo debe actuar. La conducta del agente es consecuencia directa de su convencimiento de poseer ciertas cualidades que son valiosas en sí mismas. Por lo tanto, la validez de la acción correcta está garantizada cuando esta supone la libre expresión de una valiosidad interna (valentía, sabiduría, talento, etcétera). Es por esto que el tema fundamental de esta modalidad es la *valía*, representado, sobre todo, por el *areté homérico*.

El modo de la independencia se constituye cuando el agente se siente libre para elegir su actuar ético, en donde el criterio de decisión es construido por y para él. El tema fundamental de la independencia es, como no podía ser de otra forma, la *libertad*. La independencia es absoluta: no es la ausencia de relación de dependencia con tal o cual contenido, no es emancipación de los placeres o de la exigencia social, por ejemplo, sino la emancipación total. Quien se encuentra en esta modalidad es legislador de su accionar, sin que exista ley que condicione su legislar.

El modo de la sabiduría se constituye cuando el agente siente que posee el conocimiento del fundamento trascendente que justifica la ética en su totalidad. Quien se encuentra en esta modalidad se orienta hacia la comprensión de un orden que entiende esencial y constitutivo de la realidad. La actitud del agente es de búsqueda comprensiva constante, aún si no ha logrado la comprensión que buscaba, ya que no es este logro lo esencial de la sabiduría, sino la intención de comprensión. El agente entiende que la ética en su totalidad está insertada en una realidad que la supera; el plano axiológico no es independiente del ontológico. La validez de la acción ética está garantizada cuando esta está en relación de coherencia con el sentido que el agente le atribuye al cosmos. El tema fundamental de este modo es el *fundamento*, ya que este define los contenidos de la ética y les da legitimidad.

Esfuerzo

Para quien se encuentra en la modalidad de la excelencia sus valiosidades no son algo a cumplir; su estilo hermenéutico es necesariamente ateleológico. Su excelencia no es una cualidad a alcanzar, es una realidad inmanente. Sin embargo, el excelente persigue fines para exhibir su valer, porque de nada sirve una potencia pasiva. Su valía ha de ser en acto, legitimando, de esa forma, su arrogancia. Por lo tanto, si bien su ser agente en la ética depende de la posesión intrínseca de ciertas valiosidades, el verdadero valor del excelente está en los *logros* que consigue a través del ejercicio de sus talentos. El esfuerzo en el modo de la excelencia no solo existe, sino que es fundamental; cuanto más esforzada es la empresa, mayor será la excelencia demostrada. Sambarino aclara que el esfuerzo en el acto heroico se debe más a la dificultad objetiva de la empresa, que a las carencias del agente. Pero aún así, la idea de esfuerzo parece indicar una limitación que hay que subsanar; solo aparece el esfuerzo cuando este es necesario y solo es necesario cuando la empresa supera, en mayor o menor medida, nuestras capacidades más «gratuitas». El excelente sufre una tensión entre la posesión de las valías y el ejercicio de ellas: es el salto cualitativo entre estas dos instancias, el que hace que el esfuerzo sea necesario. La inmanencia de valías como fuente de validez de la acción ética se ve amenazada por la exigencia del esfuerzo para expresarlas. Sin embargo, la necesidad del esfuerzo es ineludible, ya que sin él, la acción del excelente sería puramente natural, instintiva y no sería realmente acción moral. De esta forma lo ve Nietzsche; en el superhombre la moral desaparece ya que este actúa solo según la expresión libre de su interioridad.

Para quien se encuentra en la modalidad de la independencia el criterio de elección no es, ni debería ser, prescindible. Es aquello que garantiza la coherencia en el actuar del independiente y, si el comportamiento fuera completamente incoherente, no se podría estar hablando de conducta ética. Ahora, la coherencia que el criterio debe traer no es algo dado, ya presente, sino que es algo a realizar; el agente debe luchar para alcanzar la coherencia medular de su actuar. Para esta tarea es necesario el esfuerzo, que, como ya dijimos, es lo que permite subsanar el salto cualitativo entre lo dado y lo *a ser realizado*. Lo dado, en el modo de la independencia es la fuente de validez de la acción ética y lo a ser realizado es la coherencia de esta acción. Por lo tanto, la coherencia se vuelve finalidad a cumplir y la propia preferencia deviene término impositivo. Cierto que el origen del criterio normativo viene desde sí y no desde afuera y cierto que la validez de este es la propia aceptación por parte del agente; pero una vez constituido, el criterio normativo actúa coercitivamente: «la libre aspiración del yo es el fundamento de su ideal, y este en cuanto vigente cercena la libertad del yo».[7]

Para quien se encuentra en la modalidad de la exigencia el momento impositivo prevalece sobre el explicativo; lo que exige no da explicaciones de su ser. En el modo de la sabiduría, en cambio, es solo ante el reconocimiento de que el

7 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 169.

mundo se rige según un determinado principio, que reconoce el carácter impositivo de la ética que de aquel deriva. Sin embargo, existe aún el salto cualitativo entre el plano axiológico y el ontológico y este se debe a la alteridad fáctica de actuar no acorde al fundamento justificador de la ética. Un ejemplo de esto se puede encontrar en la filosofía budista: la tesis que niega la existencia del *yo* es un pilar de la metafísica budista y solo en ese contexto tendrá sentido su ética. Pero, de todas formas, aún aceptando la realidad de esta ontología en particular, podemos seguir actuando *como si* el *yo* existiera y tener una conducta egoísta. El conocimiento no garantiza la acción correcta, sino que es necesario un esfuerzo para el *encarrilamiento*; es decir, para que nuestro actuar esté alineado con el fundamento trascendente que se impone como principio justificativo. La explicación, en cuanto verdadera y fundamental, obliga a actuar de acuerdo a ella. Si no lo hace, no es el fundamento que el sabio busca.

Tema fundamental de la exigencia: Esfuerzo		
Logros	→	Excelencia
Coherencia	→	Independencia
Encarrilamiento	→	Sabiduría

Valía

Una vez se haya cumplido con aquello que se demanda, el agente que se encuentra en la modalidad de la exigencia, experimenta un sentimiento de autosatisfacción: el *orgullo*. Pero para que este exista, es necesario un previo considerarse a sí mismo como capaz de cumplir; es decir, estar a la altura del desafío que la exigencia ineludiblemente presenta. Este momento constituye el reconocimiento de una valía propia y espontánea. Encontrar el tema fundamental del modo de la excelencia dentro de la exigencia (bajo la forma de orgullo por la demanda cumplida) es problemático ya que, si el hombre vale en sí, ¿qué papel juega el cumplimiento de lo exigido en su valorización? Cumplir con la norma sería un corolario; una expresión del valor que el hombre, por sí solo, significa. Distintos órdenes axiológicos incluidos en esta modalidad han atacado este problema a través de, por ejemplo, la condena al orgullo, estableciendo la humildad como valor supremo. Creo, sin embargo, que esta solución es solo parcial, siendo imposible escapar totalmente a esta aporicidad; el mero considerarse a sí mismo como capaz de obedecer una exigencia es condición necesaria para cumplirla.

Lo propio de la independencia es que la acción elegida sea legítima en su mero ser elegida; la validez está garantizada cuando la subjetividad del individuo se orienta hacia ese contenido en particular. Pero la validez de la elección solo está justificada cuando quien elige es *fuente de validez*. Para que uno se considere como capaz de validar acciones solo por razón de su preferencia, es necesario considerarse a sí mismo como valioso, al menos en el sentido de otorgar validez.

Esta es, sin duda, una valía: una cualidad que el sujeto pretende poseer y que es valiosa en sí misma. Quien se encuentra dentro del modo de la independencia, se siente suficientemente valioso como para ser fuente de validez de la ética. Esta cualidad, sin embargo, difiere de aquellas que encontrábamos dentro del modo de la excelencia. Cuando la virtud se posee, la virtud obliga; el agente actúa condicionado por ella de forma casi inmediata. Ser fuente de validez, en cambio, no condiciona el actuar ni da pistas de ningún sistema axiológico; los contenidos de su ética permanecen indeterminados, solo nos asegura que estos son legítimos. Entre la fuente de validez y el actuar, se encuentra el criterio; la acción es mediata, determinada por el criterio. Esta es la principal diferencia entre ambas modalidades inmanentes. Ahora, si toda norma que el agente elija como norma a obedecer será válida, qué sentido tiene realmente el criterio. Y si el criterio de elección se vuelve gratuito, la acción será la expresión inmediata de la naturaleza inmanente del agente y, de esta forma, se estaría dentro del modo de la excelencia. Este es un peligro que corre el independiente y cuyo alcance dependerá de la importancia que le dé al criterio.

Para quien se encuentra en la modalidad de la sabiduría, la limitación del ideal de comprensión consiste en que, quien explica el ente a través de su fundamento originario,deja al ente completamente intacto. «Su actitud explicativa dice comprender, pero sin embargo se torna puramente constatativa».[8] Ante esta dificultad el agente se vuelve sobre sí mismo y se dice *el elegido*; aquel que puede ver el verdadero fundamento. Recurre al orgullo de quien posee una verdad. De hecho, sin la aceptación implícita de una valía personal, el agente nunca podría ir en busca del fundamento, mucho menos encontrarlo. Para que haya una relación íntima entre el sujeto particular y el fundamento trascendente, este debe considerarse a sí mismo como digno de tal conocimiento. El «sabio» afirma que la validez de su actuar está justificada por algo superior a él y a todos, cuando, en última instancia, encuentra la justificación en la validez de su propio ser.

Tema fundamental de la excelencia: *valía*		
Orgullo	→	Exigencia
Fuente de validez	→	Independencia
«El elegido»	→	Sabiduría

8 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 171.

Libertad

Así como lo exigido supone necesariamente un esfuerzo por parte del agente, creo que podemos afirmar algo parecido con respecto de lo que Sambarino llama la «alteridad fáctica del mal». Es decir, es necesario que el agente sepa que existe la posibilidad de desobedecer la norma moral. De hecho, es a partir de este reconocimiento, que tiene sentido hablar de esfuerzo. Ante la alteridad fáctica del mal, el agente se encuentra con una decisión: cumplir o no con lo exigido. Parecería, por lo tanto, que, quien se encuentra dentro del modo de la exigencia, goza en cierto grado de libertad. Lo problemático de la presencia del tema fundamental de la independencia en esta modalidad, es claro: el exigir tiene la libertad y al mismo tiempo la excluye. Quien elige apartarse de la norma, quien elige *el* mal, está eligiendo *mal*.[9] Pero no termino de comprender por qué Sambarino introduce la alteridad fáctica del mal cuando, al referirse a la tensión dialéctica entre estos dos modos,[10] no habla de libertad o de elección en la independencia, sino que habla de *consentimiento*. Es cierto que es propio de la exigencia que la norma se imponga sin la necesidad de que el agente le conceda validez a ella en particular; por esto mismo se puede pensar que el consentimiento no tiene lugar en este modo. Esto, para mí, no es así, ya que, aunque estar realmente en el modo de la exigencia es renunciar al consentimiento de las normas que ella indica, se necesita un implícito consentimiento al modo de la exigencia en sí. Es necesario aceptar el juego modal aún si esto significa renunciar a nuestro consentimiento con las normas que ella nos impone.

Por más que sea parte de la naturaleza del excelente actuar determinado por sus valías, la posibilidad de elegir un camino más fácil y actuar de forma distinta, existe y es contundente. Pero en el excelente la idea de *elección* se experimenta abstracta y lejana, casi irónica. Las cualidades que el agente siente tanto propias como valiosas obligan, desean ser expresadas y desarrolladas. Si el sujeto ve la opción de elegir un camino no determinado por sus valiosidades como una posibilidad concreta, no podría decirse que está dentro del modo de la excelencia. «Es propio de la excelencia excluir de sí todo camino que no manifieste los atributos valiosos que hacen que ella sea lo que ella misma es.»[11] Pero el agente solo puede realizar esta exclusión sobre la base de la comprensión de su preferencia. El hecho de que solo dentro de su propia naturaleza encuentra el sistema axiológico correcto, es incompatible con la exigencia de la preferencia; y por esto mismo, esta debe ser experimentada como algo abstracto y ajeno.

> En cuanto que el ser adecuado al fundamento originario es definitorio del propio ser, la realización de este según su preferirse (incluso en lo que

9 La ambigüedad de la palabra «mal» no ayuda en nada a la comprensión. Piénsese en la diferenciación en el inglés entre «evil», en el primer caso, y «wrong», en el segundo. Es decir, como sustantivo y adverbio, respectivamente.

10 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 169.

11 Ibídem, p. 67.

parezca rebeldía) ha de recorrer temas de la independencia con el desplazamiento consiguiente.[12]

Debo admitir que esta frase, y el desplazamiento al que se refiere, me desconciertan un poco: si el ser adecuado al fundamento originario es definitorio del ser, ¿por qué la *preferencia* tendría alguna relevancia? Si el principio, por ser explicativo, termina siendo impositivo, y lo axiológico es dependiente de lo ontológico ¿por qué sería necesario que el agente consintiese a él? La única interpretación que puede darle sentido sería una análoga a la aporía de la deseabilidad en la exigencia. En los modos trascendentes, la fuente de imposición se halla fuera del sujeto, independiente de él. Aunque estar en el modo de la sabiduría significa adherirse al cumplimiento de las normas que se derivan del fundamento último, se necesita una implícita preferencia al hecho de que haya un fundamento que valide la ética. Una vez más, es necesario preferir el juego modal, aún si esto significa renunciar a nuestro consentimiento con las normas que ella nos impone.

Tema fundamental de la independencia: *libertad*		
Consentimiento	→	Exigencia
Elección	→	Excelencia
Preferencia	→	Sabiduría

Fundamento

Finalmente nos encontramos con el problema del fundamento, tema fundamental (valga la redundancia) del modo de la sabiduría. Quien, dentro de la modalidad de la exigencia, se pregunte por su razón explicativa, encontrará un fin a cumplir: obedecer la ley impuesta por un ente trascendente. Sin embargo, «explicar el ser del hombre teleológicamente no es todavía explicar la razón de su teleología».[13] Es decir, la validez de la acción ética está garantizada cuando esta sea compatible con la norma que se impone como fin a ser cumplido. Pero esto no nos dice nada sobre por qué esa norma es legítima como fuente coercitiva. A la pregunta de por qué debemos actuar de determinada manera, la exigencia nos da la palabra de la autoridad. Y ante la pregunta de por qué debemos actuar según nos dicta la autoridad, la exigencia nos brinda un rotundo silencio. Esto no es un defecto a ser evitado o resuelto; es parte constitutiva de este modo de estar en la ética. El momento impositivo prevalece necesariamente sobre el explicativo: la exigencia no necesita razones explicativas de su ser y, si el momento explicativo sobreviene, es secundario y ulterior. Es decir, si la ley moral fuera coerciva gracias a lo convincente de su explicación, la exigencia no sería necesaria. Aquello que se impone se justifica a sí mismo en razón de

12 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 172.
13 Ibídem, p. 167.

su mero ser experimentado como una exigencia por el agente. Lo —en última instancia— infundado, es lo propio de la exigencia; quien busca el fundamento de esta modalidad llega al *dogmatismo*.

Dijimos que, quien se encuentra en la modalidad de la excelencia, experimenta la posesión de cualidades que son valiosas en sí mismas. Estas son la fuente de validez; garantizan, por un lado, que el agente que las posea será, también él, valioso y, por otro, que la acción que sea una expresión de ellas será una acción valiosa. Ahora, fuente de validez no es lo mismo que fundamento:[14] ¿cómo se justifica que estas cualidades sean legitimadoras de la ética? Es decir, si afirmamos que una cualidad determinada es fuente de validez de la ética, necesitamos un principio trascendental para fundamentar esta afirmación, de lo contrario deviene gratuita. En Aristóteles, la virtud será esa cualidad, pero, en última instancia, toda su ética estará incluida en una determinada metafísica teleológica que le da sentido. La ética de este filósofo, por lo tanto, se encontrará dentro del modo hermenéutico de la sabiduría, ya que su fundamentación última es trascendental. En el modo de la excelencia, en cambio, el agente se define como tal por razón de sí mismo, con base en lo que ya es. Si pretendemos dar fundamento a la expresión de las valías como fuente de validez, el sujeto estará actuando, en última instancia, según un principio trascendente y no de acuerdo a su inmanencia. Concluimos, entonces, que no se puede fundamentar la excelencia en ningún principio trascendente. Es propio de la excelencia no dar razones de su ser porque el mero acto de justificar amenaza la inmediatez de su validez. El excelente no tiene más que aceptar lo que para él es autoevidente. Se justifica, por lo tanto, a sí mismo: esta cualidad es valiosa porque yo la poseo y yo soy valioso porque poseo esta cualidad. De esa forma se llega a la *tautología*, fundamentar más allá de ella es imposible.

Al problema del fundamento que experimenta la excelencia, escapamos cuando postulamos como principio trascendental que la única fuente de validez de la ética es la libertad individual. Dijimos que validez y fundamento son cosas diferentes: en el caso del modo de la independencia, el fundamento es que el individuo es el único lugar en donde se puede encontrar la validez ética, aunque esta no dependa de ningún fundamento exterior al agente. Esta fundamentación trascendente no ataca, sin embargo, al individuo como fuente de validez, sino que, por el contrario, lo postula. El problema viene cuando se encuentran criterios éticos incompatibles y no hay forma de resolverlos, ya que no existe criterio válido más allá del consentimiento individual. Caemos irreparablemente en el *relativismo*; validar mi criterio ético como legítimo significa aceptar tácitamente que todo el mundo goza de la misma libertad de elección ética.

La sabiduría es el único modo reflexivo: reflexiona sobre el fundamento de los otros modos, pero puede además reflexionar sobre su propio fundamento; es también autorreflexivo. El agente decide su acción ética utilizando como criterio

14 Ver ref. n.º 13.

la adecuación con el principio que él le atribuye a la realidad. El individuo trasciende su esfera subjetiva al sentirse parte de un cosmos, de un sentido más allá de él. Pero este salto lo realiza desde su propia subjetividad. La única garantía con la que cuenta de que ha encontrado el principio constitutivo de lo ontológico, es su certeza. Por lo tanto, no logra subsanar el salto entre el individuo y el mundo del que es parte. Su reconocimiento de que existe un orden que lo trasciende y de que este debe ser su guía para el accionar ético lo lleva al reconocimiento de que su formulación nunca va a lograr sobrepasar el estatus de lo creído, lo supuesto, lo posible: experimentará la limitación del conocimiento humano. El sabio «sabe que la única sabiduría es el reconocimiento del hecho de que no se sabe»,[15] y así encuentra su pilar más sólido (quizás el único), que es la sensatez y la mesura del juicio, es la conciencia de que afirmar la verdad es errar; el *escepticismo*.

Tema fundamental de la sabiduría: *fundamento*		
Dogmatismo	→	Exigencia
Tautología	→	Excelencia
Relativismo	→	Independencia
Escepticismo		Sabiduría

Dogmatismo, tautología, relativismo, escepticismo

Una vez hecha esta reflexión, intuyo que la importancia de los temas fundamentales trascienden la esfera de la dialéctica relacional formal de las modalidades. Esfuerzo, valía, libertad y fundamento son condiciones necesarias de toda moralidad; según cuál de estas se toma como fundamental, se determina la modalidad hermenéutica en la que se está. La aporía es inevitable cuando se constata que no se puede prescindir de ninguna de estas condiciones. No estamos, por ejemplo, dispuestos a llamar a una acción «ética» si el agente no actúa ejerciendo su libertad, aún si se toma a esta en su unidad mínima como «alteridad fáctica».

Andreoli reflexiona sobre la necesidad e imposibilidad de la fundamentación en la metaética de Sambarino.

> Distinguiremos dos sentidos de fundamento en las *Investigaciones*: por una parte, el fundamento como aquello que es necesario para completar la significación de las normas y valores; por otra, el fundamento como lo que da cuenta del valer de la moralidad misma.[16]

No siendo completamente fiel al sentido que le da Andreoli a esta distinción, incluiré en el primer sentido de fundamento a los modos hermenéuticos. Como

15 Sambarino, M., o. cit., 1959, p 146.

16 Andreoli, Miguel, «Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de filosofía*, n.º 3-4, Caracas, 1990, pp. 108-109.

mencioné al principio, tomo las modalidades como el tipo de relación (circunstancialmente determinada) que establece el agente con un determinado contenido axiológico. Por lo tanto, para determinar dentro de cuál modalidad actúa un determinado agente, más que la acción o intención, es menester saber el fundamento que este le da a su actuar ético y que completa su significación.

Luego, Andreoli se pregunta: «¿Es dependiente cualquier forma de la eticidad de esta necesidad de fundamentación?».[17] Viendo, como caso paradigmático, la relación de la modalidad de la excelencia con su fundamento, nos desplazamos hacia el segundo sentido de fundamento: dar cuenta del valer de la moralidad misma.

> Si el excelente requerido de justificarse es afectado de alguna forma por su incapacidad de respuesta y no se limita al desprecio o a la acción en la que pretendidamente se manifiesta su exceler, es porque, o bien ya está contaminado por algún otro modo de la eticidad, o estamos suponiendo que la incapacidad de ignorar las exigencias de los discursos de fundamentación forman parte, de alguna manera, de la naturaleza del comportamiento humano, más allá de cualquier forma concreta de la eticidad.[18]

Yo creo que sí estamos suponiendo que la búsqueda del fundamento de nuestro accionar ético es parte constitutiva de este, y a la cual, por lo tanto, el excelente no escapa. Esto no significa que el fundamento no sea problemático, como ya vimos, para esta modalidad. Puede dar una respuesta a la pregunta por el fundamento de su eticidad sin salirse de su modo hermenéutico, pero esta estará formulada necesariamente como una tautología. Algo similar se puede decir de los demás modos, cuyas respuestas caerían dentro de actitudes dogmáticas, relativistas o escépticas. Llegaríamos, entonces, a la que Andreoli se refiere como una «situación peculiar»: «no es posible ignorar el requerimiento de justificación, aunque en última instancia tampoco es posible satisfacerlo».[19]

Dogmatismo, tautología, relativismo o escepticismo; Sambarino parece sugerir que la ética no puede desarrollarse sino es en la base de alguna de estas actitudes. Tanto el dogmatismo como la tautología demuestran una deficiencia ante la tarea de encontrar una explicación justificadora, mientras que el relativismo y el escepticismo muestran la deficiencia de la explicación justificadora. Más que vicios constitutivos de la eticidad; estos son vicios constructivos de ella.

17 Andreoli, M., o. cit., 1990, p. 111.
18 Ídem.
19 Ídem.

Bibliografía

Andreoli, Miguel, «Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de filosofía*, n.º 3-4, Caracas, 1990.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

Sasso, Javier, «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las *Investigaciones* de Mario Sambarino», en *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, n.º 3-4, Caracas, 1990.

El *ethologismo* de Mario Sambarino y el problema de la independencia en el bicentenario

Yamandú Acosta

Introducción

Mario Sambarino (1918-1984) terminaba sus consideraciones sobre «La función sociocultural de la filosofía en América Latina» presentadas en Morelia en 1975, con algunas reflexiones sobre las condiciones de constitución de una tradición filosófica, indicando que la misma «se constituye cuando, en el ámbito de una problemática aproximadamente común y relativamente continuada, se critica para crear»,[1] agregando luego,

> Es preciso examinar (no «destruir» y dejar de lado) tesis de autores nuestros, por erróneas que nos parezcan; y proponer las rectificaciones que se consideren fecundas, o lo pertinente en su lugar, sin limitarse a negar y sin refugiarse en lo que dicen o han dicho otros que nos son ajenos. De otro modo, el filosofar latinoamericano partirá siempre de cero, por mucho que se informe y tecnifique. La bola de nieve de una tradición filosófica solo puede formarse y acrecentarse si atendemos más a nuestros intentos, para enriquecerlos rectificándolos. Y esto incluso respecto de quienes se consideran discípulos de maestros extranjeros; será mejor dialogar con lo que dice el discípulo que hablar de lo que dijo el alejado maestro. Creemos que todo esto es decisivo para juzgar la eufuncionalidad o disfuncionalidad sociocultural de la enseñanza que se imparte, los problemas que se estudian, las formas de concretar resultados, trasmitirlos y discutirlos. Solo el diálogo directo y sin mediaciones puede hacernos ver si estamos o no en presencia de problemas radicales reales, requeridos por nuestro entorno.[2]

En el mismo trabajo, luego del discernimiento entre las ideas de «tema» y «problema», aportaba las claves de un filosofar auténtico: «un problema filosófico es auténtico cuando se encuentra *situado* en relación con la problemática radical de una configuración sociocultural. La filosofía, aunque tenga su mundo propio, más o menos profesional, es inseparable del contexto en que acontece su preguntar; nace de él, existe en él, y a él se refiere. Ahora podemos ampliar la respuesta parcialmente anticipada, y referida antes a lo internamente técnico del filosofar: este es auténtico cuando descubre y elabora problemas radicales y efectivos de un contexto sociocultural. Y solo así podrá ejercer una auténtica función social».[3]

---

1 Sambarino, Mario, «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *id. Et al. La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 165-181, 179.

2 Ibídem, pp. 179-180.

3 Sambarino, M., o. cit., 1976, pp. 172-173.

«Problema filosófico auténtico», «filosofar auténtico», «auténtica función social», tienen como común denominador la idea de «autenticidad». Tomaremos a la misma con el sentido y alcance que Sambarino aporta en el documento que inicialmente consideramos, pues es adecuada y suficiente a nuestros propósitos actuales de análisis, sin desconocer otras posibilidades exploradas en el conjunto de su obra:[4]

> La idea de «autenticidad» ofrece múltiples matices, que a su vez pueden examinarse en diversos planos. En el presente trabajo nos interesa solamente en su concreta relación con el pensar latinoamericano y su función sociocultural. En principio, y tal como surge del uso común que hemos venido aplicando, guarda una conexión importante con la idea de «verdad». Así, un problema auténtico es un problema verdadero. Pero la conexión expuesta está regulada por pautas.[5]

Por otra parte, Sambarino cerraba sus *Investigaciones* o, mejor aún, las dejaba abiertas, con la expectativa de futuros desarrollos, con las siguientes reflexiones:

> El pensar filosófico adviene-de; pero esto desde lo cual adviene es aquello que es dado; desde su advenir, se orienta hacia; y el término de su orientación, es el fundamento que da razón a lo que es dado; cuando ese fundamento es exhibido en su desnudez, el pensar se dirige entonces al fundamento del fundamento. La explicación última es criterio regulativo que vale para el pensar como un fin, mas no como un principio, y su progresar no significa otra cosa que su retroceder hacia más lejos. En los pasos hasta ahora dados se ha mostrado que cuanto más se penetra en las raíces de la eticidad, más aporética se muestra esta; pero la plena comprensión de esta aporeticidad esencial y de la dialéctica que con ella va enlazada pide ahora indagar el concepto mismo de *ethos*, revelar la estructura formal de todo *ethos* posible, mostrar las bases ontológicas relativas al ser del hombre que son supuestas en la vigencia de todo *ethos* y en la pregunta por su validez, con sus implicaciones gnoseológicas y sus proyecciones en cuanto a la idea misma de metafísica. El *ethologismo* que a lo largo de esta tesis se ha delineado requiere prolongarse en una orgánica teoría del *ethos*, erigido en concepto interpretativo fundamental de la existencia humana. Pero el recorrido de ese camino es cosa que pertenece al futuro.[6]

Desde los textos de Sambarino hasta aquí referidos, apuntamos a reivindicar la legitimidad de la preocupación por la funcionalidad sociocultural y autenticidad del ejercicio del filosofar, en razón de la cual, la oportunidad de

---

4 Aproximaciones a la idea de «autenticidad» encontramos en las *Investigaciones* y en varios escritos menores. Al examen de la «autenticidad» como «problema» en América Latina, le dedica Sambarino la tercera parte de la investigación desarrollada y publicada en Caracas: «El problema de la autenticidad en América Latina», en Sambarino, Mario, *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980, pp. 221-318.

5 Sambarino, M., o. cit., 1976, pp. 165-181, 170.

6 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 290.

conmemorar filosóficamente los cincuenta años cumplidos de las *Investigaciones* y con ello abrir la posibilidad de discutir aspectos de la vigencia y validez del conjunto del pensamiento de su autor en el que aquella obra es una fundamental referencia, debe trascenderse en el horizonte de la preocupación manifestada por Sambarino en el primero de los textos señalados; la relativa a la conformación, desarrollo y consolidación de una tradición filosófica, que requiere el imprescindible diálogo con «las tesis de autores nuestros» sin que ello implique excluir diálogos con «otros que nos son ajenos», evitando en cualquiera de los casos limitarse a «hablar de lo que dijo» el otro.

De manera consistente con lo señalado, procuraremos un auténtico ejercicio del filosofar,[7] que implicará de modo no excluyente de otros fundamentos, la consideración de un problema filosófico auténtico, como en el registro de la caracterización que respecto del mismo proporciona Sambarino —que compartimos— lo es a nuestro juicio el problema de la «independencia» de un modo específico en el naciente contexto del bicentenario en América Latina.

Aportar a la elucidación filosófica del problema de la «independencia», en un contexto específico como lo es el de las conmemoraciones del Bicentenario de la misma en América Latina, hacerlo con relación al *ethologismo* de Mario Sambarino, a las virtualidades de la noción de *ethos* por él mismo desarrolladas, a la estructura aporético-dialéctica de los modos hermenéutico-experienciales de la eticidad por él analizados —entre los cuales, el de la «independencia», junto con el de la «excelencia» son los modos inmanentes, frente a los de la «sabiduría» y la «exigencia» que son los modos trascendentes—; es un esfuerzo por ejercer un filosofar auténtico, con la pretensión de cumplir una auténtica función social.

La «independencia», en el sentido político específico conveniente a la perspectiva de los estados-naciones latinoamericanos en relación con los centros de poder político coloniales y poscoloniales extracontinentales que identifica con centralidad los acontecimientos de hace doscientos años a que el Bicentenario se refiere, es hoy una idea y una realidad resignificadamente problemática en el vigente proceso de planetarización y profundización de la lógica del capital y de emergencia de los Estados plurinacionales en América Latina.

La «independencia energética», entre otras independencias, está en la agenda del debate público con creciente presencia. Es la de la «independencia» «una

7 Obsérvese que para Mario Sambarino la autenticidad del filosofar, independientemente de implicar aspectos formales, procedimentales o argumentativos que hacen al rigor de la construcción y expresión del pensamiento, aspectos de los que todos sus escritos hacen gala a través de un modo personalísimo de exposición que revela una cuidadosa elección de los términos y giros discursivos, le adjudica centralidad a la cuestión sustantiva del objeto o contenido del filosofar. El filosofar es auténtico cuando aborda problemas filosóficos auténticos, esto es, problemas que se encuentran situados «en relación con la problemática radical de una configuración sociocultural». Si se acepta que solamente el filosofar auténtico es efectivo filosofar, entonces el análisis de meros temas o aún de problemas que no estén «en relación con la problemática radical de —nuestra— configuración socio-cultural» no pasará de ser más que pseudofilosofar socioculturalmente disfuncional.

problemática radical» de nuestra «configuración sociocultural», cuya elaboración filosófica puede beneficiarse de nuestro actual diálogo con el *ethologismo* de Mario Sambarino, al tiempo que este puede favorecerse por la actualización y puesta en vigencia a través del diálogo, la crítica y la adaptación creativa de sus tesis a las características de la problemática que se aborda, y de esta manera aportar además a la conformación, desarrollo y consolidación de una tradición filosófica, que es la plataforma inexcusable para identificar y pensar «problemas radicales reales, requeridos por nuestro entorno».

Sumariamente presentadas, estas son las pretensiones del trabajo que sigue.

El giro *ethológico* y la noción de *ethos*

Las *Investigaciones* proponen un claro discernimiento entre los conceptos de *eticidad* y *moralidad*: el primero «tiene el sentido genérico de comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento» mientras que el segundo «tiene el alcance específico de comportamiento regulado cuyo contenido se enlaza esencialmente con la idea de probidad».[8] De ello surge que hay, contingentemente de hecho y necesariamente de derecho, múltiples formas de la eticidad que no se reducen a la moralidad y que pueden guardar con ella diversas relaciones.

Por lo tanto no es *moralidad*, sino *eticidad* el concepto que en el análisis de Sambarino permite identificar con universalidad el comportamiento humano, tanto en su diferencia específica como en la pluralidad de sus manifestaciones, que pueden justamente caracterizarse como estilos de vida.

La diversidad de los estilos de vida, sus diferentes «criterios de autojustificación y enjuiciamiento» no hacen sino fortalecer la pertinencia teórica de la noción de *eticidad* para dar cuenta de la identidad universal de lo humano en su diversidad. En esa dirección era que Sambarino cerraba sus *Investigaciones* dejándolas al mismo tiempo abiertas a nuevas posibilidades futuras según registráramos antes, afirmando que el *ethologismo* desarrollado en las mismas, requería «prolongarse en una orgánica teoría del ethos, erigido en concepto interpretativo fundamental de toda existencia humana».

Esa prolongación del *ethologismo* desarrollado por Sambarino en las *Investigaciones* en «una orgánica teoría del *ethos*», es el desafío filosófico mayor que ni Sambarino ni sus discípulos dieron muestras ulteriores de haber procurado enfrentar. Probablemente ese desarrollo no tuvo lugar, entre otras razones, porque «una orgánica teoría del *ethos*» requiere mucho más que una «prolongación» del *ethologismo* desarrollado en las *Investigaciones*.

Procurar formular esa teoría, es una ardua tarea que debería ser abordada, en la hipótesis más optimista, para hacerlo efectivamente y en la más pesimista, para justificar la imposibilidad o el sinsentido del proyecto. En cualquiera de las dos hipótesis, no solamente se le haría justicia desde el punto de vista filosófico a

8 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 32.

las *Investigaciones*, sino que se aportaría tal vez, sea a una mejor fundamentación del *ethos* «como concepto interpretativo fundamental de toda existencia humana» o a una refutación de esa pretensión.

No estamos aquí en situación más que de señalar el interés del asunto. Apenas nos animamos a presentar la noción de *ethos* y a reflexionar sobre la misma en el marco del *ethologismo* de Sambarino y a efectuar eventualmente algunas trascendentalizaciones que pretendemos legítimas a los efectos del cumplimiento de los objetivos que puntualmente nos proponemos.

Apunta Sambarino sobre la noción de *ethos* en las *Investigaciones*:

> ha sido necesario introducir la noción de *ethos*: entendemos por este la concreta vigencia de un orden jerarquizado de valiosidades por el cual se determina un comportamiento, en tanto este orden se hace presente a una con un cierto modo de *eticidad*.[9]

Sasso señala la inconveniencia de hablar de «concreta vigencia», desde que en el desarrollo de las *Investigaciones* se transita por *ethos* reales, pero también por otros eventuales o posibles en su condición de no contradictorios, sugiriendo decir simplemente que «el *ethos* es una configuración compleja caracterizada en función de dos "variables": la "jerarquía de valores" y el "modo de la eticidad"»,[10] esto es, una estructuración material y una estructuración modal.

En un texto posterior a las *Investigaciones*, Sambarino ofrece una nueva caracterización del concepto de *ethos*, la que por su menor precisión que la antes mencionada, no es pasible según señala Sasso de los reparos a que la caracterización original da lugar:

> Por «*ethos*» habremos de entender un sistema orgánico de criterios explícitos e implícitos que en tanto vigentes se consideran válidos respecto de los problemas interpretativo-estimativos de la acción, y cuyo conjunto se integra en un estilo coherente de comportamiento en el proyectar, enjuiciar, decidir y operar.[11]

La propuesta de una «teoría orgánica del *ethos*» supone, entre otras cosas, «revelar la estructura formal de todo *ethos* posible», por lo que a la estructuración material constatada en su diversidad no finita, a la estructuración modal analizada en su pluralidad finita, parecería sumarse la tarea de hacer visible la estructuración formal.

El *ethologismo* de Sambarino es una perspectiva filosófica que estimo adecuado calificar como fenomenológico-estructural.[12]

---

9 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 57.

10 Sasso, Javier. «Mario Sambarino: análisis estructural y relativismo ético», en *id. La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, Caracas, CELARG, 1987, pp. 69-134 y 86-87.

11 Sambarino, Mario. «Individualidad e historicidad», en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Tomo V, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, 1968, pp. 5-15, 13.

12 La lectura crítica del pensamiento de Mario Sambarino ha puesto el acento en el eje estructural o estructuralista de sus análisis. Los dos títulos de Javier Sasso citados, así como el del

Su centro de interés no apunta a cómo las cosas son, sino a cómo ellas son estimadas, sobre el supuesto de que la estimación es la que confiere el modo de ser específicamente humano, tanto de los objetos estimados como del ser humano en cuanto sujeto de estimación. Parece oponerse al objetivismo axiológico en sus formas más paradigmáticas, pero no lo hace desde el extremo contrapuesto del subjetivismo, sino desde la mediación determinante no ecléctica del *etholo-gismo* que pone a la luz «la estructura aporético-dialéctica de la eticidad» y con ello la aporeticidad constitutiva de todo *ethos* y por lo tanto del lugar último de la estimación y constitución del sujeto en tanto sujeto de la estima y del objeto en tanto objeto estimado.

Se trata entonces de estructuras de la subjetividad por cuya mediación esta se autoconstituye como tal subjetividad en cuanto estima y se autoestima, así como constituye a la objetividad como producto de sus estimaciones axiosignadas. Los *ethos* son estas estructuras de la subjetividad: son trascendentalidades inmanentes al ser humano como sujeto, porque lo constituyen en su individualidad como sujeto humano en razón de su relación con los otros humanos y no humanos, pues el *ethos* no obstante se manifiesta en el individuo constituyéndolo como sujeto humano es «transindividual», «transpuntual» y «transinstantáneo» y por lo tanto, respecto de este, tanto trascendente como trascendental.

Dicho de otra manera, un individuo no está en un *ethos* porque es un sujeto humano, sino que es un sujeto humano porque está en un *ethos*.[13] Este *ethos* es una trascendentalidad inmanente cuya estructuración material admite —de hecho y de derecho— posibilidades no finitas en razón de diversos ordenamien-

---

que nuclea a los artículos en su homenaje caraqueño publicado en 1990, ilustran esta afirmación. No obstante el segundo se refiere a un «análisis estructural de la experiencia ética», la «experiencia ética» queda reducida en él a objeto del «análisis estructural». De acuerdo a nuestro modo de entender, el análisis de Sambarino es *fenomenológico-estructural*, en el sentido en que la experiencia sin dejar de ser objeto del análisis es el sujeto del mismo, en los términos en que la fenomenología es «ciencia de la experiencia de la conciencia» (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*).

13 No es el caso que el *ethos* esté primero —en el orden del tiempo— y a partir de ese ser originario el individuo que en él se instala se constituya como sujeto humano. La misma relacionalidad interindividual que teje los diversos *ethos* es la que constituye a los individuos con capacidad de serlo, como sujetos humanos. Para distintos autores y de distintas maneras, el ser humano como sujeto es trascendental respecto de las estructuras que se producen por las interrelaciones de los agentes humanos entre ellos y con la naturaleza. Para Sambarino, las estructuras ethológicas, o más brevemente, los *ethos*, son los lugares trascendentales en cuanto condiciones de posibilidad de la constitución de los agentes humanos como sujetos. La condición de sujeto en el individuo humano pende de la relación *ethológica* con los otros seres humanos y por lo tanto tiene un estatus transindividual.

Si la corriente principal de la filosofía contemporánea se inscribe en el que se ha denominado «giro lingüistico», el que efectúa Sambarino aparentemente en solitario podría llamarse «giro ethológico». El «giro ethológico» puede ser en buena medida una especificación al interior del «giro lingüístico», pero bien puede también trascenderlo en el grado en que cualquier *ethos* dado o posible trascienda el ámbito del lenguaje, como muy probablemente acontece. Seguramente más dificultoso, el análisis de los *ethos* promete ser al menos tan relevante como el de los discursos.

tos en la jerarquía de valores, mientras que su estructuración modal «admite en cambio una taxonomización estricta, en función de la "manera de sentir e interpretar" que se haga presente»,[14] esto es, alguno de los cuatro modos hermenéutico-experienciales antes señalados, al menos como modo dominante en un momento dado.

Por cierto que si es esencial en tanto constitutiva de lo humano la adscripción a un *ethos*, dada la serie no finita de las jerarquías de valores que hacen a su estructuración material, y su cruzamiento con las serie finita de los modos de estimación, en el marco de las cambiantes relaciones de todos y cada uno de los individuos consigo mismos, con la jerarquía de valores, con los otros y con los modos de la experiencia, la noción de *ethos* parece presentarse, tan relevante teóricamente como dificultosamente aplicable metodológicamente al intentar leerse a sí mismo o leer otros hombres, procurando en todos los casos leer «a la humanidad entera» como aconsejaba Hobbes, que implicará ahora leer *ethos* en tanto lugar del estar de lo humano.

El problema de la independencia en clave ethológica

Entendemos que la noción de *ethos* en las *Investigaciones*, remite a las condiciones fenomenológico-estructurales (materiales, modales y formales) de la experiencia de la conciencia y, que por lo tanto tienen lugar en la subjetividad del agente que por su mediación deviene específicamente humano, tratándose en consecuencia de una vigencia experimentable intramuros de cada individualidad.

No hay en la perspectiva de análisis fenomenológico-estructural de Sambarino, tal cosa como un sujeto colectivo. No obstante, ese *ethos* que solamente se hace presente en la experiencia subjetiva de cada individuo, por lo que solamente allí de modo directo o a través de sus objetivaciones, de modo indirecto, puede ser analizado, según ya hemos señalado es constitutivamente *transindividual*, *transpuntual* y *transinstantáneo*. Lo colectivo en su registro *ethológico*, es decir del *conjunto de las relaciones que los agentes humanos contraen entre sí necesariamente e independientemente de su voluntad al producir estimativamente su vida,*[15] sería la condición de posibilidad de lo individual humano y del *ethos* que lo hace posible como tal existencia individual *humana*:

14 Sasso, Javier. «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las *Investigaciones* de Mario Sambarino», en id. *et al. Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, en *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, n.º 3-4, Caracas, UCAB, 1990, 11-35, 17.

15 Es inocultable a nuestro juicio la fuerte afinidad que hay entre las tesis de Marx respecto a las relaciones de producción y las de Sambarino respecto del *ethos,* aunque no se refiera a aquellas, que nuestra fórmula en cursiva ha procurado destacarla. Escribe Marx en el «Prólogo» de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*» de 1859: «[...] en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales». También en el mismo documento, en lo que hace a lo social como condición de posibilidad de la conciencia individual: «No es la conciencia del hombre la que

> Se existe avistando valías, estimando y prefiriendo, aunque el valer de lo ahora dado —y mismo de todo lo dable— lleve consigo un signo puramente negativo. Todo ente que aparece se ofrece axiosignadamente; de algún modo son de alguna manera valentes toda relación, conducta, circunstancia, situación. El orden ontológico y el orden axiológico pueden luego distinguirse por la reflexión; pero en la experiencia inmediata van solidariamente juntos, constituyendo una unidad.[16]

En el marco del *ethologismo* desarrollado en las *Investigaciones* y prolongado sin llegar a formular «una teoría orgánica del *ethos*», en «Individualidad e historicidad» (1968) y en «Hecho histórico e historicidad» (1982), encontramos lineamientos teóricos fecundos para fundamentar y elaborar el de la «independencia» en el contexto del bicentenario en América Latina en cuanto «problema filosófico [...] auténtico».

Argumenta Sambarino: «solo por un "*ethos*" vigente —del cual se hace eco e intérprete el historiador— se determina el contenido y valor de lo histórico».[17] Y más adelante:

> Es en lo social donde se encuentra el lugar propio de lo histórico. Pero no basta el ser social para que se de el ser de lo histórico; ni todo lo social es histórico, ni toda participación social es participación histórica. Además, para que lo social esté verdaderamente configurado como tal, como ocurre en el orden humano, es necesario que la conciencia de integrar un orden colectivo experimente la unidad del conjunto de la manera estimacional, transindividual, transpuntual y transinstantánea [...], sin la cual no es posible el saber diferenciado y posicional de relación con un proceso, ni siquiera como cosa del propio individuo, pues el individuo mismo no es como tal posible, sino en el ámbito de lo social. Sin el horizonte estimativo, transinstantáneo, transpuntual y transindividual de un «nosotros» no hay una historicidad posible. Solo en la comunidad donde hay un ethos vigente puede existir lo histórico; y el *ethos* determina tanto su contenido como lo que vale lo histórico como histórico, por cuanto determina lo que valen las dimensiones de la temporalidad.[18]

La «independencia» tiene el rango de «hecho histórico» —o si se quiere, «proceso histórico»—, en cuanto es referido y estimativamente construido desde el «horizonte estimativo, transinstantáneo, transpuntual y transindividual de un "nosotros"» latinoamericano, fundamento no solo de facticidad histórica, sino también de «historicidad». La condición de «hecho histórico» de la

---

determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» (Marx, Carlos, «Prólogo de la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*», en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. I, Moscú, Progreso, 1955, pp. 339-343, pp. 340 y 341.

16 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 230.

17 Sambarino, Mario, «Hecho histórico e historicidad», en *Actualidades* n.º 6, Caracas, Venezuela, CELARG, 1982, pp. 13-20, 17 (versión castellana de «Historical Fact and Historicity», comunicación al XIV Congreso Internacional de Filosofía (Viena, 1968), *Akten der XIV Internationalen Kongress für Philosophie,* Herder, Viena, 1970, Vol. 4, pp. 564-571).

18 Sambarino, M., o. cit., 1982, p. 19.

«independencia» se fundamenta ethológicamente por su remisión a un *ethos* vigente que implica un «nosotros» con las características señaladas. A nuestro modo de ver, no obstante la circularidad del razonamiento, debe señalarse que así como el *ethos* vigente explica la consideración de la «independencia» como «hecho histórico», esta a su vez implica la vigencia de tal *ethos* y por lo tanto de un «nosotros» latinoamericano transinstantáneo, transpuntual y transindividual, que es el sujeto *ethológico* de nuestra historicidad.[19]

Si es el «nosotros» latinoamericano el que actualiza con la mediación de los historiadores la «independencia» como «hecho histórico» discerniéndolo de otros hechos que no alcanzan ese nivel de significación, entonces, el de la «independencia»

---

19 Desde la lectura de *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Jorge Larrain ha destacado: «He encontrado solo a un autor latinoamericano, Mario Sambarino, que expone la idea de que no existe ningún *ethos* cultural común entre naciones latinoamericanas. Para él no hay un ser latinoamericano. La cuestión de un "ser latinoamericano" —o un "ser nacional"— es un falso problema porque estos son modos de vida generados histórica y culturalmente, que no tienen y que no pueden tener una realidad ontológica, una clase de legalidad inmóvil. Es claro que la concepción antiesencialista de identidad de Sambarino —que se ha de elogiar por ser tan rara en América Latina— lo conduce en forma errónea a negar la posibilidad de una "comunidad imaginada" latinoamericana o incluso una nacional» (Larrain, Jorge. *Identidad y Modernidad en América Latina*, México DF, Océano, 2004, p. 19.).
Concordamos con la «concepción antiesencialista» de la identidad de Sambarino y suscribimos por ello el elogio que Larrain le tributa. Suscribimos en este sentido «que no existe ningún *ethos* cultural común» que abarque a esa área macro-cultural que es América Latina. No suscribimos en cambio que esta posición lleve a Sambarino a negar la posibilidad de una «comunidad imaginada» latinoamericana, sino que, en el caso de que dicha categoría de análisis hubiera formado parte de su caja de herramientas —lo cual es muy poco probable— su posición no lo llevaría a la negación de tal tipo de comunidad, sino a la confirmación de que tal tipo de comunidad o de identidad en tanto tiene el estatuto de un proyecto identificacional, incluye la dimensión imaginaria, real en el sentido histórico de orientación de sentido a futuro, aunque no real en el sentido ontológico. Por otra parte «negar la posibilidad» sería tal vez, afirmar la imposibilidad y ninguna «comunidad imaginada» como tal es imposible desde el punto de vista lógico pues de ser contradictoria no podría ser imaginada, aunque al ser imposible en términos de factibilidad humana, no podrá ser históricamente realizada.
Queda claro para nosotros que de acuerdo a las *Investigaciones*, los *ethos* son una pluralidad no finita, por lo que pensar un *ethos* común latinoamericano entra en conflicto con aquella idea. No obstante, en «Hecho histórico e historicidad», sin afirmar un *ethos* cultural común latinoamericano, entre otras cosas porque este no es allí el objeto de análisis, se pone en escena el «nosotros» como titular de la historicidad por la mediación de un *ethos* vigente, que sin violencia textual o argumentativa permite pensar y hablar con plausibilidad o bien de un «nosotros» latinoamericano que por la mediación de un *ethos* vigente se autoconstituye al historizar un hecho como puede serlo el de la «independencia» o, si se prefiere, plurales «nosotros» latinoamericanos que por la mediación de respectivos plurales *ethos* vigentes se autoconstituyen en relación con otros, historizando de modo diverso y eventualmente contrapuesto el hecho de la «independencia». El conflicto de *ethos* —individual y colectivamente vigentes— definen tal vez un espacio-tiempo ethológico que los incluye y que, con otro sentido y alcance, puede designarse como «*ethos* vigente», así como hablar de «nosotros» los latinoamericanos, sobrentendiendo que se trata de un «nosotros» que lejos de ser una federación armónica de innumerables «nosotros», es el producto tensional, inestable y quizás «aporético-dialéctico», nunca definitivo, de las relaciones entre aquellos.

no es meramente un tema entre otros posibles, sino que es serio candidato a ser «un auténtico problema filosófico» en tanto que «se encuentra situado en relación con la problemática radical de (nuestra) configuración sociocultural».

Se reflexiona hoy sobre la independencia porque además de que los hechos consumados hace doscientos años son siempre pasibles de nuevas explicaciones e interpretaciones, la significación de aquellos hechos y la de la independencia misma presenta nuevos acentos en cada presente desde nuevos y diversos lugares de interpretación, en el marco de una conciencia histórica para la que cada cien años cumplidos de un acontecimiento estimado como significativo, suele imponerse el balance.

A la mediación del historiador como mediación primera para la institución de la «independencia» como hecho histórico, podemos —a nuestro juicio y sin salir del espacio teórico desarrollado por Sambarino— sumar la del filósofo como mediación segunda en la institución de la «independencia» como problema filosófico auténtico. Pero de igual modo que el historiador, el filósofo no pasaría de ser «eco e intérprete» del «*ethos* vigente», que es la última instancia para la determinación del hecho como histórico y de la problematicidad que el hecho implica, como problema filosófico.

Entendemos que la «independencia» en el contexto del bicentenario en América Latina, no obstante hacerse presente en función de un *ethos* vigente el que «se hace presente a una con un cierto modo de eticidad», ello no implica ninguna relación privilegiada —ni de hecho ni de derecho— con el modo hermenéutico-experiencial de la independencia.

Más aún si atendemos a las características de cada uno de los cuatro modos hermenéutico-experienciales de la taxonomía de Sambarino, así como a la estructura aporético-dialéctica de la eticidad y a la posibilidad —*de facto* y *de iure*— de pasar de un modo a otro en la subjetividad de cada individuo y por trascendentalización también en el «nosotros» que sostiene al *ethos* en que el «nosotros» se sostiene; todos ellos en su complementariedad aporético-dialéctica resultan atinentes a la fundamentación *ethológica* de la «independencia». En cuanto a los modos inmanentes, la *excelencia* porque se trata de ser lo que ya se es y la *independencia* porque se trata de ser lo que se prefiere ser; en cuanto a los modos trascendentes, la *sabiduría* porque remite al fundamento de su ser y de la *exigencia* porque se ve impelido por la finalidad de aquel.

En efecto, considerados sumariamente tanto por separado como especialmente en su complementariedad aporético-dialéctica con independencia de la prevalencia en cada momento de uno u otro de los modos, la «independencia» como «hecho histórico» y como «auténtico problema filosófico» puede ser sentida, pensada y realizada —de hecho y de derecho— tanto en relación con cada uno de los modos separadamente considerados, como en su conflictiva relación.

El modo hermenéutico-experimental de la independencia y la elucidación filosófica de la «independencia»

No obstante lo reflexionado en las líneas que cierran el apartado anterior, me propongo en este último hipotetizar sobre plausibles relaciones teórico-normativas[20] entre la «independencia» como «hecho histórico» y como «auténtico problema filosófico» cuya vigencia es ostensible en el contexto del bicentenario, y el modo hermenéutico-experiencial de la independencia, prolijamente analizado por Sambarino en las *Investigaciones*.[21]

Obviamente, las *Investigaciones* de Mario Sambarino no pertenecen al género utópico del discurso. No obstante, me permito sostener que los cuatro modos hermenéutico-experienciales de la eticidad —la excelencia, la independencia, la sabiduría y la exigencia—, más allá de la contingencia de su facticidad empírica defectiva, implican su posibilidad lógica en términos de plenitud o perfección. La distancia entre aquella facticidad y esta posibilidad, remite al ámbito de lo ideal o de lo utópico, en este sentido inalcanzable o irrealizable y, para el caso, estrictamente inexperimentable en términos de plenitud y perfección.

Una de las virtudes de la descripción y análisis de estos modos hermenéutico-experienciales, radica en discernir con precisión en la perspectiva fenomenológica-estructural, los significados y sentidos definitorios de cada uno de los modos.

Consideramos al modo hermenéutico-experiencial de la independencia como una plenitud utópica inalcanzable. Su inmanente coherencia es su condición de posibilidad en términos lógicos y no se taslada a su condición de factibilidad en términos empíricos.

Aunque como experiencia interpretativa no puede ser realizada puede, en cambio, ser postulada como referente trascendental de la «independencia» en los sentidos de hecho histórico y auténtico problema filosófico, con capacidad de aportar para el «nosotros» que la constituye como tal hecho y problema y que en relación con esta constitución también se constituye, en términos de la que llamaremos *función utópica de los modos hermenéutico-experienciales de la eticidad*. Se trata del «nosotros» que ethológicamente se constituye, para el caso, por la mediación del *ethos* vigente con relación al hecho-problema de la «independencia».[22]

---

20 Comparto la tesis «Lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía», Roig, Arturo Andrés. «El pensamiento filosófico y su normatividad», en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 9-17, 9.

21 Sambarino, M., o. cit., 1959, pp. 84-102.

22 La perspectiva analítico-crítico-normativa de la función utópica del discurso, la tomamos y desarrollamos a partir de los señalamientos de Roig Arturo Andrés, «El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana», en id. *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central y Cooperación Editora Nacional, 1987. y su ulterior ampliación y sistematización realizada por Fernández, Estela en «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana», en Roig, Arturo Andrés (comp.), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, EFU, 1995, pp. 27-47.

Mientras la mediación del historiador en cuanto historiador tiene su centro en la construcción y reconstrucción del hecho en cuanto «hecho histórico», la del filósofo en cuanto filósofo, tiene su centro en el sujeto —ethológicamente, en el *ethos* vigente o «nosotros»— que se constituye o reconstituye en una u otra dirección o en su tensión y conflictividad constitutiva que bien puede implicar la «estructura aporético-dialéctica de la eticidad» develada por Sambarino, en su renovada relación con aquel hecho histórico, que en nuestra actual consideración es el de la «independencia».

En la hipótesis de que los cuatro modos hermenéutico-experienciales de la taxonomía de Sambarino agotan el conjunto de posibilidades, de que en su conflictiva articulación con predominios puntuales de uno u otro hacen a la realidad modal hermenéutico-experiencial de cada individuo humano y —trascendentalización pretendidamente legítima mediante— a «nosotros» estimacionales transinstantáneos, transpuntuales y transindividuales latinoamericanos efectivos o posibles, me permito postular para la «independencia» como hecho y proceso histórico y como problema filosófico auténtico y para la constitución de un «nosotros» con relación a él, el de la independencia como *modo hermenéutico-experiencial regulador o trascendental*:

> El modo de la independencia se configura en aquella forma de sentir-interpretando que fundamenta su enjuiciar definitorio de un estilo vital sobre la base de comprender el ser de uno mismo y de los otros según una esencial libertad-para, constituyente de lo para cada uno preferible.[23]

La «libertad para» junto con la «libertad de derecho» identifican a la modalidad hermenéutico-experiencial de la independencia frente a la «libertad de» y la «dependencia fáctica», y de esta manera la califican como hipotético referente trascendental en términos experienciales-interpretativos o, tal vez, metaexperienciales y metainterpretativos, de la «independencia» construida como «hecho histórico» y como «problema filosófico auténtico» desde el *ethos* vigente en el contexto del bicentenario:

> La facticidad del dominio bajo el cual el ser independiente se halle no compromete su saberse libre *de iure*. Por eso en el reconocimiento de su ser libre importa más apercibir su condición de derecho que realizar efectivamente esa posibilidad en una dada situación de hecho, pues es bien posible que el independiente no se atreva a ser todo lo independiente que se sabe ser.[24]

Reforzando la pertinencia del discernimiento entre la situación de hecho y la condición de derecho del independiente, afirma Sambarino:

> Es pues fundamental, para acceder al plano de la experiencia ética característico del independiente, tener siempre a la vista la distinción precisa entre la situación de derecho y la situación de hecho. La dependencia fáctica no excluye la libertad *de iure*. El independiente sabe que, aún cuando

23 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 84.
24 Ibídem, p. 87.

> llegase a ser imposible su libertad de hecho en la situación dada —así sea por causas exteriores o por su propio consentido sometimiento— es de por sí siempre libre de derecho, no ya en cuanto a su toma de posición respecto de la circunstancia —pues tal toma puede de hecho serle insuperable, quiera o no superarla— sino en tanto sabe ser en principio legítima la toma de posición adversa.[25]

Y culmina su argumentación sobre este punto, señalando lo siguiente: «Así no basta ser en el modo de la independencia para ser fácticamente libre; pero, inversamente, no todo el que habla de la libertad es libre a la manera del modo de la independencia».[26]

Si revisamos y reflexionamos sobre los señalamientos de Sambarino en lo relativo al modo hermenéutico-experiencial de la independencia hasta aquí consignados, y aceptamos como plausibles las hipótesis hasta aquí propuestas, parece visible que la «independencia» hace doscientos años y hoy en América Latina ha tenido y tiene —como sensibilidad, como práctica y como pensamiento, o si se quiere como *pathos*, como *ethos* y como *logos*— la condición dominante de «libertad de» en razón de la «dependencia fáctica» de diversos poderes fácticos que nos han trascendido y nos trascienden condicionando nuestro comportamiento en términos de heteronomía.

Hace doscientos años se trataba de la independencia frente al imperio colonial español. En el curso de los doscientos años la independencia o libertad en su forma negativa para América Latina, vio relevada la «dependencia fáctica» frente a la cual la independencia se reivindicaba, por los imperios coloniales británico y norteamericano fundamentalmente.

Hoy la «dependencia fáctica» es de la dictadura del capital que en el marco de la estrategia de la globalización asocia y tensiona de modo complejo burocracias privadas transnacionales y bloques neoimperiales. Los nuevos modos de la «dependencia» dan mérito a la renovada reflexión sobre la «independencia» hace doscientos años, a lo largo de esos doscientos años, y en el horizonte estratégico de futuro.

El modo hermenéutico-experimental de la independencia, marca una distancia críticamente significativa con el *pathos*, *ethos* y *logos* de la «independencia» en América Latina: libertad positiva o «libertad para» y libertad *de iure*, frente a la «libertad de» en razón de formas de «dependencia fáctica» históricamente dominantes a lo largo de doscientos años.

Puede entenderse que cuanto más fuerte sea nuestra articulación como un «nosotros» sobre el eje de la «independencia», sentida, actuada y pensada exclusivamente como «libertad de» en relación con los poderes fácticos que nos trascienden, lejos de orientarnos a la «libertad para» y a la «independencia *de iure*», probablemente nos alejemos exponencialmente de ella.

La referencia al modo hermenéutico-experiencial de la independencia en sus rasgos definitorios para la «independencia» en tanto «problemática radical de

25 Sambarino, M., o. cit., 1959, p. 88.
26 Ídem.

(nuestra) configuración sociocultural», no es, no puede y no debe ser en el sentido de la sustitución, sino en el de referencia crítica, de manera que «la libertad de» en contextos de «dependencia fáctica» como el vigente en el bicentenario se problematice y eventualmente se redimensione al incluir las dimensiones de «libertad para» e «independencia *de iure*».

Entre la «independencia» como libertad negativa en relación con poderes fácticos y la independencia como libertad positiva en relación con la condición de derecho de quien la ejerce, cabe una relación «aporético-dialéctica» sin síntesis final que hace a la conflictiva y nunca acabada realización de la «independencia» en términos de plenitud y perfección, en el curso del tiempo.

Si la dimensión negativa se viera desplazada por la positiva, se trataría de una libertad abstracta del sentirse libre intramuros de la subjetividad, con efectiva declinación respecto de la afirmación y construcción de la libertad en términos objetivos. Si se nihilizara la dimensión positiva por la imposición excluyente de la dimensión negativa, se arriesgaría consolidar una independencia objetiva, que al poder solamente afirmarse por la relación de negación de una «dependencia fáctica» respecto de un poder externo, estaría constitutivamente condicionada a realizarse negándose paradójicamente también como independencia en sentido negativo.

Estas reflexiones ilustran el pretendido aporte que la consideración del modo hermenéutico-experiencial de la independencia analíticamente develado y presentado por Sambarino en sus *Investigaciones* en el marco del ethologismo que las mismas desarrollan, puede brindar a la elaboración filosófica de la «independencia» en el contexto del Bicentenario y con ello a la realización de la independencia y del «nosotros» que en torno a ella —como hecho y como problema— se constituye como vigencia.

Que no obstante el estatuto conjetural y las insuficiencias del conjunto de la heterodoxa presentación que aquí termina, pueda igualmente animar como un ingrediente más las consideraciones, reflexiones y debates sobre la independencia y que el abordaje de tal asunto ensayado en relación con una dimensión de análisis hasta hoy marginal a las ciencias humanas y sociales y a la filosofía no obstante sus virtualidades, pueda ser funcional a su actualización y desarrollo entre nosotros, son las aspiraciones cuyo esperado cumplimiento justificaría este esfuerzo de hoy.

Bibliografía

Fernández, Estela en «La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana», en Roig, Arturo Andrés (comp.), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, EFU, 1995.

Larrain, Jorge. *Identidad y Modernidad en América Latina*, México, Océano, 2004.

Marx, Carlos. «Prólogo de la *Contribución de la Crítica de la Economía Política*», en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1955.

Roig, Arturo Andrés. «El pensamiento filosófico y su normatividad», en *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, FCE, 1981.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, 1959.

——————— «Individualidad e historicidad», en *Cuadernos uruguayos de Filosofía*, Tomo V, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, 1968.

——————— «La función sociocultural de la filosofía en América Latina», en *id. Et al. La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

——————— I*dentidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

——————— «Hecho histórico e historicidad», en *Actualidades* n.º 6, Caracas, Venezuela, CELARG, 1982.

Sasso, Javier. «Mario Sambarino: análisis estructural y relativismo ético», en *id. La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, Caracas, CELARG, 1987.

——————— «Estructuras de la eticidad. Una presentación de las *Investigaciones* de Mario Sambarino», en i*d. et al. Un enfoque estructural de la experiencia ética. Homenaje a Mario Sambarino*, en *Cuadernos venezolanos de Filosofía*, n.º 3-4, Caracas, UCAB, 1990.

Ezra Heymann es doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg y exprofesor de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (FHC), Universidad de la República (Udelar) y de la Universidad Central de Venezuela (UCV).
Lía Berisso es ingeniera (UBA), licenciada en Filosofía (FHCE, Udelar). Es asistente del Dpto. de Filosofía de la Práctica (Instituto de Filosofía, FHCE, Udelar).
Fernanda Diab es licenciada en Filosofía (FHCE, Udelar), y profesora de Filosofía (IPA). Es docente en educación secundaria desde 1997, y se desempeña como ayudante del Dpto. de Filosofía de la Práctica (FHCE, Udelar).
Miguel Andreoli es licenciado en Filosofía (FHC, Udelar) y abogado (Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Udelar). Es profesor titular del Dpto. de Filosofía de la Práctica (FHCE, Udelar).
Eduardo Piacenza estudió Filosofía y lenguas clásicas en el IPA, en la FHC, y en la Universidad Católica de Lovaina. Profesor de Lógica, Teoría de la argumentación y Argumentación jurídica en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Simón Bolívar de Caracas.
Marcela Vigna es abogada, magíster en Ciencia de la legislación y governance política (Universidad de Pisa). Es profesora adjunta de Filosofía y Teoría General del Derecho (Facultad de Derecho de la Udelar), y profesora adscripta de Filosofía y Teoría General del Derecho.
Pablo Melogno es profesor de Filosofía (IPA) y licenciado en Psicología (Facultad de Psicología, Udelar). Es profesor adjunto de Historia de la Ciencia y Epistemología en la Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines (EUBCA, Udelar).
Victoria Lavorerio es licenciada en Filosofía (FHCE, Udelar) y realizadora audiovisual (Escuela de Cine del Uruguay).
Yamandú Acosta es profesor de Filosofía (IPA) y magíster en Ciencias Humanas-Estudios Latinoamericanos (FHCE, Udelar). Es profesor titular de Historia de las Ideas (Facultad de Derecho) y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL, FHCE), Udelar.

ISBN: 978-9974-0-0916-5
9 789974 009165