

---

Revista Semestral ISSN: 0798-4324 Depósito Legal: pp198102DF423

---

# EPISTEME NS

Revista del Instituto de Filosofía

20

*Julio-Diciembre*

*Nº 2*

*2000*

*Universidad Central de Venezuela*

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN



# EPISTEME NS

*semestral*

*Director Fundador:* Juan David García Bacca†

*Director:* Miguel Ángel Briceño G.

*Comité Editorial:*

*Editor Jefe:* Vincenzo P. Lo Monaco

*Secretaría de Redacción:* Jesús Baceta, Fabiola Vethencourt  
y Levis Zerpa

*Secretaría de Administración:* Carlos Kohn y Nancy Núñez O.

*Asistentes:* Estrella Camejo y Odalis Vargas.

*Consejo Consultivo:* Omar Astorga, Jesús Baceta, Francisco Bravo, Miguel Briceño, Carlos Kohn, Julio Hernández, Vincenzo Lo Monaco, Jorge Nikolic, Nancy Núñez, Carlos Paván, Benjamín Sánchez, Tulio Olmos, Levis Zerpa.

*Consejeros Internacionales:*

J.J. Acero, J.L. Ackrill, Francisco Ayala, Ernesto Battistella†, Mario Bunge, Hugo Calello, Marisa Kohn de Beker, Alicia de Nuño, Pedro Llubes, M. Reyes Mate, Jesús Mosterín, Ulises Moulines, Juan Nuño†, José María Rosales, Giulio F. Pagallo, Eduardo Rabossi, Alejandro Rossi.

*Los números de EPISTEME NS salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie Azul) y de Lógica y Filosofía de la Ciencia (Serie Roja). Números especiales (Serie Gris).*

Suscripción anual para Venezuela: Bs. 12.000.

para el Exterior: U.S. \$ 25.

Precio especial de este ejemplar: Bs. 5.500.

Favor enviar cheque pagadero a la orden de Ingresos propios de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV a la siguiente dirección: Instituto de Filosofía. Apartado 47342. Caracas 1041-A. Venezuela.



# EPISTEME NS

EPISTEME NS es una revista de crítica e investigación en filosofía, abierta a todas las corrientes y estilos de pensamiento y a la reflexión en todos los ámbitos del saber filosófico, sin más requisitos que la originalidad, seriedad y rigor argumentativos. Los números salen alternativamente dedicados a temas de Filosofía, Historia de la Filosofía y Filosofía Social (Serie Azul) y de Lógica, Análisis del Lenguaje y Filosofía de las Ciencias (Serie Roja), además de las ediciones especiales (Serie Gris). La Revista, de periodicidad semestral y arbitrada según los procedimientos *ad usum*, es una publicación de circulación internacional indexada en *The Philosopher Index* y en *Reveneyt*, y registrada en *Ulrich's International Periodical Directory*, por lo que todas las colaboraciones deben ser inéditas y ser enviadas por triplicado para ser sometidas a la consideración del Comité de arbitraje. Los trabajos podrán ser de tres tipos: Artículos (no deben exceder de 10.000 palabras), Notas y Discusiones (5.000 palabras) y Reseñas. Los Artículos y las Notas y Discusiones deben ser presentados en cuartilla tamaño carta a doble espacio con notas a pie de página (en disquete compatible con IBM en Word 6.0 para Windows o superior) y deberán ir acompañados de sendos resúmenes, en inglés y en castellano, de una extensión no mayor de diez (10) líneas, acompañados con tres palabras claves.

Las contribuciones, correspondencia, libros y revistas para recensión deben ser enviados a: Editor, EPISTEME NS, UCV, apartado postal 47342, Caracas 1041-A-Venezuela.

EPISTEME NS/Revista del Instituto de Filosofía Vol. 20, No. 2  
(julio-diciembre 2000). Caracas: Ediciones de la Facultad  
de Humanidades y Educación, 1981.

V./ 22 cm.

2 veces al año.

Continúa: Episteme

Título de cubierta.

Director-fundador: 1981 – Juan David García Bacca

Director: 2000 – Miguel Ángel Briceño G.

ISSN: 0798-4324

1. Filosofía – Publicaciones periódicas.

Depósito Legal: pp198102DF423



Este número de la revista se publica gracias a la colaboración de la Prof. Marisa Kohn de Beker, y bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.

Diseño de Portada  
Lic. José Bifano

© by Instituto de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad Central de Venezuela  
Impreso en el año 2001 en  
FEPUVA-UCV  
Caracas-Venezuela



# EPISTEME NS

Volumen 20, Nº 2, 2000

Contenido

<i>Artículos</i>	Historia de la Filosofía	<i>Págs.</i>
BARAZARTE, G.:	San Agustín y Descartes: de la duda al <i>cogito</i> ( <i>St. Agustín and Descartes. From doubt to cogito</i> ).....	1
BRAVO, F.:	La naturaleza de la acción según Aristóteles ( <i>The Nature of Action according to Aristotle</i> ).....	13
HERMOSA, A.:	El concepto de Libertad en Kant: II. El progreso de la historia ( <i>Kant's Concept of Freedom: II. The Progress of History</i> ).....	73
<i>Notas y discusiones:</i>		
HERNÁNDEZ, D.:	Popper y la epistemología marxista de la historia ( <i>Popper and the Marxist Epistemology of History</i> ).....	109
MADRIZ, M. F.:	Cultura e ideología en Antonio Gramsci ( <i>Culture and Ideology in Antonio Gramsci</i> ) .....	135
SHIRO, M.:	El discurso político venezolano: un ejercicio en meta-análisis. ( <i>The Venezuelan Political Discourse: An exercise of meta-analysis</i> ).....	155
<i>Recensiones</i>		
HERNÁNDEZ, D.:	KOHN, C., <i>Las paradojas de la democracia liberal: la ausencia del hombre en el fin de la historia</i> , Caracas, eXd, 2000, 157 pp. ....	169

	<i>Págs.</i>
<i>MIÑONIS, J.J.:</i>	
ROFFÉ, V., <i>Sobre la necesidad de un     supuesto para las ciencias humanas,</i> Caracas, Monte Avila, 1999, 207 pp....	173
<i>Miscelánea.....</i>	177
<i>Libros recibidos.....</i>	179

GISELA BARAZARTE

## SAN AGUSTÍN Y DESCARTES. DE LA DUDA AL *COGITO*

**Resumen:** En este artículo me propongo explicar la diferencia entre el *dubito* agustiniano y el *cogito* cartesiano. En teorías filosóficas como las de Agustín y Descartes es de suma importancia hacer explícitos sus criterios de fundamentación. Agustín elaboró una fundamentación ontológica que comprende tanto las estructuras existenciales del ser como aquellas gnoseológicas. Esta doctrina es filosóficamente omnicomprendiva y sus exigencias están basadas en lo absoluto, en Dios. Por el contrario, el *cogito* cartesiano fundó la existencia del ser en la autoconciencia individual, que es una condición que antecede al ser en razón de las premisas interpretativas del *cogito* mismo.

**Palabras claves:** ontología, conocimiento, Dios.

## ST. AGUSTIN AND DESCARTES. FROM DOUBT TO *COGITO*

**Abstract:** In this article I explain the difference between agustinian *dubito* and cartesian *cogito*. In philosophical theories such as Agustin's and Descartes's it is very important that criteria of foundation be accessible to anyone. Agustin elaborated an ontological foundation that attends both existential structures of being as well as the gnoseological. This doctrine is philosophically omnicomprehensive, and the requirements are founded on the absolute, on God. On the contrary, cartesian *cogito* founded the existence of being on the particular consciousness, that is a condition that goes before the being, because of how the *cogito* is interpreted.

**Keywords:** Ontology, Knowledge, God.

Es lugar común, en el ámbito de las interpretaciones de la filosofía agustiniana, el hecho de que la duda acerca de la verdad y lo existente constituya en San Agustín la premisa necesaria de su formación filosófica y de su apología cristiana. Por lo demás, basta recorrer la vida y la obra de este insigne representante de la Patrística para convencernos de ello. Esa creciente insatisfacción, ese tránsito continuo de una doctrina a otra, de un “modus vivendi” a otro, responden –como lo muestran sus escritos juveniles– a un hecho concreto y radical en el itinerario filosófico del Agustín joven: la “duda” como doble categoría gnoseológico-existencial. Basta pensar en el esfuerzo de Agustín que, entre las “fábulas” maniqueas siempre más nauseabundas para él y la concepción cristiana, que todavía encontraba absurda y que sólo más tarde acogería como suya, había por algún tiempo buscado la salvación en su misma desesperación, colocando la verdad –“según costumbre de los académicos”– en la negación misma de que lo verdadero pudiera de alguna manera ser aprehendido; luego había caído en la cuenta de que aquel intento por darse una artificial paz interior, adormeciendo su propia necesidad de búsqueda y declarándola vana, era vacuo y en sumo desesperante.

Baste, pues, pensar en lo que había sido, en la larga crisis agustiniana, el momento en el cual había creído que negar la posibilidad de alcanzar lo verdadero podía apaciguar su sed de verdad, para darnos cuenta del papel fundamental que la “duda” juega dentro del proceso de formación de la filosofía agustiniana.

El Agustín cristiano está ya fuera de este aparente escepticismo, como también de todas aquellas aberraciones que le habían inducido a refugiarse en él. Ya ha comprendido que los grandes motivos que lo alejaban de la doctrina de la Iglesia no eran sino errores, en los cuales él había caído, junto con muchos otros. Una gran fe ha venido radicándose paulatinamente en él, una sensación de certeza interior mucho más sólida que las dudas que lo afligían y, por lo tanto, un arma muy poderosa en contra de esas mismas dudas. Ya Agustín ha

aprehendido la verdad, posee lo verdadero; y, puesto que aquel que ha vencido nada ama más que recorrer con el pensamiento el camino extenuante por el cual ha transitado, reevaluar los peligros y evaluar de nuevo en qué condiciones hubiera vencido y el por qué fue vencido, Agustín quiere, ahora que la prueba ha concluido y el afán de un tiempo ha cesado, reflexionar y percatarse de las razones que confutan y aniquilan racionalmente al escepticismo. Hasta aquí, Agustín ha superado el estado de ánimo que llaman “escepticismo”, mas no todavía aquel núcleo de argumentos que lleva el mismo nombre. Se trata ahora de vencer lógicamente lo que ya ha vencido en el tormentoso terreno de la fe.

En esta situación aparentemente paradójica y circular que pone en la “duda” la posibilidad de aprehender lo verdadero y en la posesión de la verdad la superación y el aniquilamiento de toda duda, hay que buscar el valor y el sentido de la “duda” agustiniana, en tanto que motor de la razón y de la reflexión filosófica. Un ejemplo lo encontramos en las *Confesiones*: “...Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que anteponía ya algunos filósofos, a quienes, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo la curación de las lacerias de mi alma...”<sup>1</sup> De aquí la necesidad agustiniana de sumergirse en el yo, en la conciencia, para llegar a la verdad buscada. En efecto, en este estado de la conciencia, de fluctuación entre la conciencia de la certeza existencial y la realidad de lo exterior, San Agustín se sumerge en la duda, “...Pero busquemos con más diligencia y no desesperemos...”<sup>2</sup>

Así, pues, de esta duda nace la verdad; y es la misma conciencia, en donde se insinuó la tortura del dudar, la que lo purifica de los errores y titubeos de la inseguridad. Con los

---

<sup>1</sup> San Agustín: *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, B.A.C., 1947, T. II, V,14,25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 11,18.

“*libri platoniorum*” y la lectura de Plotino, la esperanza de poder dar con la luz de la verdad parece concretarse por vez primera. Sin embargo, sólo con la lectura de las “*Venerables Escrituras*” Agustín pudo hallar ese sosiego tan larga y duramente perseguido. Ahora sabe que la verdad puede ser aprehendida, y se empeñará en buscarla. Ha despreciado lo que los mortales llaman bienestar, y desea servir a la verdad investigándola. Se oponían a él los argumentos; se ha fortalecido en contra de esos “sofismas” con una disputa tras otra en el *Contra Académicos*.<sup>3</sup> Ahora el camino ha sido despejado. Aún la duda no ha sido superada; no conoce aún la verdad; pero está purificado y listo para alcanzarla. Dos exigencias lo estimulan en la búsqueda: la autoridad y la razón. No quiere alejarse de la autoridad de Cristo, puesto que no existe otra más válida; pero desea llegar a la verdad con el razonamiento más sutil, impaciente por identificar las coordenadas lógicas que le permitan entender lo verdadero, y confiando encontrar en los libros de los platónicos elementos que no repugnen a las Sagradas Escrituras.

Las exigencias que lo impulsan son en el fondo los dos intereses intelectuales que lo mueven, uno religioso y el otro filosófico; sin embargo, no hay un dualismo entre ellos, sea por la confianza de encontrar en los filósofos lo mismo que en los libros sagrados, sea por la formación mental misma de Agustín que sólo entonces pudo aceptar las Escrituras, cuando comprendió que para Pablo y el cuarto evangelio Cristo es la sabiduría y virtud de Dios; esto es, cuando vió la posibilidad de hallar en las Escrituras la misma concepción de la cual los “platónicos” lo habían convencido. En el paso de la filosofía a la religión, no podía aceptar una oposición entre ellas y tenía que encontrar en la religión a la filosofía misma. Históricamente, S. Agustín representa para la conciencia religiosa y filosófica de las postrimerías del mundo romano y de la Edad Media algo más que el ejemplo de una extraordinaria aventura individual; significa, más bien, para la filosofía cristiana y para los hombres medievales la persistente validez de una

---

<sup>3</sup> Son las tesis que confuta en los *Libri tres contra Academicos*.

experiencia biográfica que, en su propio itinerario, ha realizado el ritmo ideal de un modelo eterno de sabiduría y de cultura; “...En esto reside la fuerza y la singularidad de la experiencia agustiniana: el arco de una vida que se configura como “sistema” de categorías que se hace emblemático para toda una cultura...”.<sup>4</sup>

El episodio de la lectura del *Hortensius* de Cicerón, que Agustín relata en las *Confesiones*,<sup>5</sup> es representativo de esta situación aparentemente opositiva que acabamos de señalar; es más, como significado de una indicación material, la “exhortationem...ad philosophiam”, en su forma expresiva, pasa a ser el elemento unificante, en tanto momento resolutorio de la tensión abierta dentro del esquema opositivo mismo. En su búsqueda –que era filosofía en tanto era religión, y viceversa– Agustín no podía tomar como guía sino a la verdad misma, aquella verdad y razón eterna que, de acuerdo con Pablo y el cuarto evangelio, era el hijo de Dios, coeterno con el Padre y uno con Él. De aquí el peculiar significado, tanto más filosófico cuanto más parece exclusivamente religioso, que asume la afirmación agustiniana de que sólo un “deus” puede mostrar al hombre lo verdadero. Cuando Agustín busca la verdad, busca a Dios, porque para él es *a priori* inobjetable que la verdad eterna es Dios y Dios es verdad eterna. En el fondo, no hay un interés religioso que se añade al interés filosófico. La filosofía es ya ella misma religión, desde que dos genios, Pablo y el cuarto evangelista, han identificado la verdad y la razón, aspiración de la sabiduría mundana, con la sabiduría eterna, “*filia Dei*”, y por tanto con Dios mismo, modelo y aspiración de sabiduría en las Escrituras. Un bisturí que corte y separe la filosofía de la religión, y ésta de aquélla, ya no será posible encontrarlo sino en la última Escolástica y en el Renacimiento.

Es pues en este ideal de un saber dirigido a la comprensión del ser y del hombre, de una “*veritas*” comprometida con

---

<sup>4</sup> Pagallo, G.F.: *Símbolo religioso y filosofía en San Agustín*, Escuela de Filosofía, Publicaciones Internas, UCV, Caracas, 1970, p. 33.

<sup>5</sup> San Agustín: *Confesiones*, III, 4, 7.

la exigencia de unidad de sus propios contenidos, en donde hay que buscar la significación dialéctica de la “duda” agustiniana, que se ha venido configurando a lo largo del itinerario biográfico de Agustín como una exigencia de carácter puramente metodológico. Ya se ha visto cómo en el episodio de la lectura del *Hortensius* opera esta “duda”, provocando la crisis de los ideales éticos y cognoscitivos de la cultura retórica. “...El *amor sapientiae* de la *exhortatio ad philosophiam* ciceroniana crea, sostiene y orienta una dinámica psicológica e intelectual...que, luego de haber superado la alternativa de posibilidades objetivas..., se confirma y se extrema en las contraposiciones de forma y contenido..., de opinión y sabiduría..., que con su imperiosa necesidad señalan el camino para una conquista alta y emocionada...”<sup>6</sup>

Ahora bien, esta “duda”, surgida de una experiencia vivencial, luego utilizada como recurso metodológico, asume en el *De Trinitate* el carácter y la función de una verdadera y propia afirmación existencial: “...Jamás yerra o miente –afirma S. Agustín– el que dice: ‘Sé que vivo’. Opónganse mil ejemplos de visiones falaces al que dice: ‘Sé que vivo’; nunca vacilará, pues el que yerra, vive.”<sup>7</sup> Con estas palabras Agustín pone la base de todo filosofar; la intuición del yo, reflejada ahora en el pensamiento, es aquella verdad inmediata de la que nadie puede dudar: la existencia de la conciencia virtual. El *fallor* pasa a convertirse en la posibilidad de la verdad del ser, y la verdad del ser se revela como lo esencial.

Por otra parte, la *inquisitio veritatis* no se presenta sólo como búsqueda teórica, sino como el intento –auténticamente sistemático– de una fundamentación ontológica de la *veritas*. La intuición de la existencia y la intuición de la verdad marchan de consuno, son inseparables: “...¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; ya que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, desea estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir

<sup>6</sup> Pagallo, *Símbolo religioso y...*, cit., p. 36.

<sup>7</sup> San Agustín: *De Trinitate*, en *Obras de San Agustín*, cit., T. V, XV, 12, 21.

temerariamente; y aunque dude de todas las otras cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda”.<sup>8</sup>

El núcleo de la argumentación agustiniana consiste en una certeza que no es posible impugnar. El “*si dubitat, vivit*” introduce de hecho una situación ambivalente cuya certeza radica en la inmediatez cognoscitiva de los dos polos que reciben consistencia semántica del *dubitat* y el *vivit*. No es posible saber que se vive y dudar “*a tergo*” de esta verdad. En efecto, la afirmación gnoseológica del *vivit* debe ser reconducida al estatus de la afirmación ontológica puesta por el *dubitat* o, lo que es lo mismo, supone ya la posibilidad del conocimiento: “El *yo vivo* comprende la totalidad de las vivencias, cuyo encuentro es inevitable...”,<sup>9</sup> y el conocimiento se constituye en la posibilidad objetiva de la fundamentación de lo real.

Desde esta última perspectiva, no es difícil ver cómo para San Agustín el yo, en tanto realidad pensante, vuelve sobre sí para reafirmarse en otras “certezas” que de él se derivan: que sabe y que quiere; que sabe que existe y que vive; que sabe y que piensa. He aquí lo que el yo percibe gracias a la intuición inmediata de su conciencia: el ser, el pensamiento, la voluntad; “Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad”.

La forma como San Agustín trata el tema de la verdad a partir del *fallor* y del *dubito*, nos recuerda muy de cerca –sin lugar a dudas– el *cogito* cartesiano. La semejanza entre las dos argumentaciones es demasiado evidente para no percatarse de ella.

Se ha dicho que Arnauld hubo de señalarle a Descartes un antecedente del *cogito* en San Agustín, indicándole expresamente un pasaje del *De libero arbitrio* [II, 3], en el cual el autor de las *Confesiones* disputa con Evodio afirmando textualmente lo siguiente:

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, X, 10, 14.

<sup>9</sup> Capánaga, P., *Obras de San Agustín*, cit., T. III, p. 27.

...comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizá temas responder a esta cuestión. Mas, ¿podría engañarte si realmente no existieras?

Son palabras cuyo significado no difiere en demasía del de estas otras de Descartes:

...existe un no sé quién, burlador desconocido, muy astuto y poderoso, que usa de todo su ingenio para engañarme siempre. Entonces, si me engaña, sin duda existo.

Pero, como parece, ya otros se habían adelantado a Arnauld. En efecto, en una carta de diciembre de 1640, Descartes agradece a Mersenne el haberle señalado el texto del *De Civitate Dei* [XI, 26] de San Agustín. Es más, en una carta en que Descartes anuncia que su “...*Metafísica* está ya en camino”, agradecía al desconocido destinatario el señalamiento del pasaje referido. Inclusive, es muy probable que ese mismo pasaje le haya sido indicado a Descartes antes de la publicación del *Discurso*, si se presta atención a lo escrito a Mersenne el 25 de mayo de 1637, a saber:

...no os he escrito nada del pasaje de San Agustín porque no me parece que lo emplee con el mismo fin que yo.<sup>10</sup>

Sin embargo, sea quien fuere que notase por primera vez tal semejanza, lo cierto es que aún cuando Descartes hubiese concebido su construcción del *cogito* tras la inspiración de la lectura de la obra agustiniana, su originalidad no se vería en absoluto comprometida. Por otra parte, y una exégesis comparativa de los textos de ambos filósofos podría fácilmente demostrarlo, el argumento realmente ha sido usado por Descartes con una finalidad muy distinta. Así lo declara el propio Descartes mostrando el sentido y alcance del *cogito* y defendiendo sus derechos de innovador en carta a M. de Zuyllin-

---

<sup>10</sup> Descartes, R., *Correspondance*, París, Adam-Milhaud, PUF, 1963, T. VII, p. 52.

chem, fechada el 11 de noviembre de 1640, en la cual afirma:

Habéis hecho que me fije en el pasaje de San Agustín relacionado en cierto modo con el *cogito, ergo sum*; ...veo que realmente se sirve de él para probar la certeza de nuestro ser y luego para hacer ver que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad... Pero yo me sirvo de él para conocer que este yo que piensa es una sustancia inmaterial, y no tiene nada de corporal, lo cual es muy diferente...<sup>11</sup>.

Ahora bien, olvidémonos por un momento de la opinión de Descartes y pasemos a comparar algunos textos de ambos autores que, sin duda alguna, son el *leitmotiv* de tan polémica semejanza.

En la *Meditación Primera* Descartes dice:

Como los sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no había nada parecido a lo que ellos nos hacen imaginar...<sup>12</sup>.

En el *De Trinitate* hay un pasaje que dice:

...lo que se objeta de las cosas externas, en las que el ojo puede errar, como yerra cuando ve el remo quebrado en el agua, o el navegante ve las torres moverse, y seiscientos más, diferentes todos en realidad de lo que muestran las apariencias...<sup>13</sup>

Y podemos seguir comparando de entre las obras de Descartes y de S. Agustín una serie de textos cuya significación es asombrosamente coincidente.

Descartes:

Deseché como falsas todas las razones que antes había tomado como demostraciones. Y considerando, finalmente,

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>12</sup> Descartes, R., *Meditación Primera*, en *Descartes*, Risieri-Fronzoni (Ed.), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1976, p. 63.

<sup>13</sup> San Agustín: *De Trinitate*, cit., XV, 12, 21.

que aún en los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia pueden venirse durante el sueño...<sup>14</sup>.

San Agustín:

Quizas duermes y lo ignoras, y ves en sueños...¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los que sueñan son muy semejantes a las visiones de los que están bien despiertos?<sup>15</sup>

Descartes:

Y notando que esta verdad: *Pienso, luego existo*, era tan firme y segura que todas las suposiciones de los escépticos, las más extravagantes y raras, no eran capaces de conmoverla...<sup>16</sup>

San Agustín:

En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, *si me engaño existo*. Luego, si existo, si me engaño...<sup>17</sup>

Descartes:

¿Qué soy yo? – Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? – Una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente.<sup>18</sup>

San Agustín:

¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Descartes, *Meditación Primera*..., cit., p. 63.

<sup>15</sup> San Agustín: *De Trinitate*, cit., XV, 12, 11.

<sup>16</sup> Descartes, R., *Meditación Segunda*, en Risieri-Fronzizi (Ed.), *Descartes*..., cit., p. 69.

<sup>17</sup> San Agustín, «De Civitate Dei», en *Obras de San Agustín*, cit., Ts. XVI y XVII, XV, 26.

<sup>18</sup> Descartes, *Meditación Segunda*, ..., cit., p. 70

<sup>19</sup> San Agustín, «De Trinitate», cit., XV, 10, 14.

Como se habrá observado, existe una gran semejanza entre los textos de ambos autores. Con base en una comparación de este tipo, L. Blanchet, en un conocido ensayo en torno a los antecedentes históricos del *cogito* cartesiano,<sup>20</sup> llega a establecer auténticas semejanzas doctrinales, al punto de esforzarse en demostrar la existencia en ambos filósofos de una filiación común de pensamiento, en virtud del conocimiento –directo e indirecto– que el creador de la *duda metódica* tuvo del *De Trinitate*.

Nuestra opinión es un poco divergente. No hay duda de que la posición cartesiana no es la agustiniana. Las dos posiciones tienen ciertamente en común la declaración de que no es posible *decir* de saber lo que los sentidos nos revelan, por ejemplo, si nos movemos o no; pero esta declaración negativa respecto de los datos de los sentidos, de auténtico valor científico, era común a toda la filosofía anterior, al menos hasta Platón. En común tienen también la afirmación de que se *sabe* que se piensa, pero no se *sabe* de moverse. Sin embargo, mientras que Descartes dice *saber* que es en cuanto *sabe* que piensa, San Agustín dice *saber* que se es, *saber* que se vive y que se piensa.

Esta última diferencia reviste gran importancia. El *cogito* cartesiano postula una separación entre el orden lógico y el orden ontológico. En cierto sentido, la conciencia antecede al ser, es la condición de su posibilidad. Se ha dicho incluso que el argumento de Descartes es circular.<sup>21</sup> Un argumento es circular cuando la conclusión está contenida en sus premisas. Descartes tiende a deducir la existencia adoptando una estrategia argumentativa; el "yo existo" es deducido de la célebre afirmación "*je pense, donc je suis*". Pero el enunciado "Yo pienso" presupone ya que *yo existo*.

---

<sup>20</sup> Cf. Blanchet, L., *Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis"*, París, Alcan, 1920, pp. 108-139.

<sup>21</sup> Véase sobre este punto el excelente ensayo de Parker, J. «The nature of Question-Begging Argument», *Dialogue*, 1978, pp. 490-498. También puede verse Woods, J. y Dalton, D., «Petitio Principii», *Synthese*, 1975, pp. 107-127.

Así, si el argumento de Descartes descansa en la relación de presuposición, entonces su inferencia es circular.

No creemos realmente en la tesis de la circularidad del "*je pense*". Pensamos que el argumento es formalmente válido, pero desafortunadamente estéril. Es decir, podríamos afirmar que se trata de un argumento "semicircular".<sup>22</sup> Decimos que un argumento es semicircular cuando el uso propio de una de sus partes no puede ser establecida sin verificar la verdad del todo. El "*cogito*" cartesiano es un argumento de este tipo: para verificar que "yo pienso" es una parte propia del argumento, es necesario primero confirmar de algún modo que yo existo. Por consiguiente, el *cogito* no puede servir para probar su conclusión.

A diferencia de Descartes, en San Agustín no hay una *verdad lógica* distinta de una *verdad ontológica*, ambas se funden en una sola verdad: el Ser, Dios. En un sentido óntico, el *dubito* agustiniano no hace más que confirmar dicha identificación. En la suma simplicidad divina no es una cosa el ser y otra distinta el saber, y la sabiduría y la esencia son una misma realidad. Tal vez parezca intrascendente, pero en esto reside ciertamente el valor ontológico del *dubito* agustiniano:

Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia.<sup>23</sup>

MECD  
Caracas

---

<sup>22</sup> Cfr. Palmer, H., «The *cogito* is semicircular», *International Logic Review*, ns.23-24, (1981), pp. 5-15.

<sup>23</sup> San Agustín, «De Trinitate», cit., VII, 2, 3.

FRANCISCO BRAVO

## LA NATURALEZA DE LA ACCIÓN SEGÚN ARISTÓTELES

**Resumen:** El propósito fundamental de este artículo es buscar la respuesta a la pregunta central de la ontología aristotélica de la acción, que es, por su lado, el capítulo central de la filosofía de la acción tal como la conciben Aristóteles y los modernos filósofos analíticos: ¿qué es la acción en cuanto tal? El primer intento de respuesta nos lleva a la doctrina aristotélica del movimiento. La acción es cierto tipo de movimiento, pero ¿qué clase de movimiento? La determinación de tal *species* se hace mediante el análisis de las causas de la acción. Su causa final parece distinguirla de la producción y, por tanto, de la técnica; su causa eficiente pone al descubierto los resortes psicológicos de la acción y el engranaje de los motivos que la generan; una y otra revelan su causa formal y conducen a la definición aristotélica de la misma. La ontología aristotélica de la *praxis* aparece, de este modo, inseparable tanto de la psicología como de la ética aristotélica de la acción humana.

**Palabras claves:** Producción (poïesis), movimiento (kinêsis) y causa (aitía).

## THE NATURE OF ACTION ACCORDING TO ARISTOTLE

**Abstract:** The chief aim of this paper is to identify the answer to the central question of the aristotelian ontology of action, which is in its turn the central chapter of the philosophy of action as it is conceived by Aristotle and the modern analytical philosophers: what is action as such? The first approach to this question leads us to the aristotelian ontology of movement: action is a certain kind of movement, but which kind of it? The determination of such an *species* is made through the analysis of the causes of action:

its final cause seems to distinguish it from production and therefore from technique; its efficient cause lays bare the psychological springs of action and consequently the gears of motives generating it; both of them reveal its formal cause and hence its definition. The aristotelian ontology of *práxis* appears in this way inseparable both from Aristotle's psychology and ethics of human action.

**Keywords:** Production (poiêsis), movement (kínêsis) y cause (aitía).

## I. PROBLEMÁTICA

Aristóteles fue el primer filósofo en ocuparse de los problemas relativos a la ontología, al análisis y a la explicación de las acciones<sup>1</sup>, que conforman los grandes capítulos de la filosofía de la acción en el sentido contemporáneo del término<sup>2</sup>. No sólo eso: el Estagirita ocupa en la filosofía de la acción así estructurada una posición tan central como la de Frege en la filosofía del lenguaje. Especial importancia tienen sus reflexiones en torno a los aspectos ontológicos de la *práxis*. Ello no obstante, tales aspectos han sido los menos explorados por los intérpretes actuales. Este descuido se debe, según algunos de ellos<sup>3</sup>, a que Aristóteles no exploró directamente la ontología de la acción ni en las *Éticas*, ni en el tratado *De Motu Animalium*, ni en el *De Anima*, que parecen sus marcos naturales, sino en los lugares que la *Física* dedica al estudio del movimiento<sup>4</sup>. Sin exagerar este diagnóstico ni descuidar las lecciones de la *Física*, intentaremos reconstruir la concepción aristotélica de naturaleza de la acción atendiendo a las *Éticas* no menos que a otros lugares de su obra.

La pregunta que se impone desde el comienzo y a lo largo de todo este análisis es qué entiende el Estagirita por 'πράξις', el término griego que corresponde a 'acción'. La importancia de esta pregunta es obvia, tanto en el dominio de la filosofía

---

<sup>1</sup> Cf. Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, p. IX.

<sup>2</sup> Cf. White, A. (Ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, 1973, p. 1; Davidson, D., *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, Intr. de P. Engel, pp. V y ss.

<sup>3</sup> Cf. Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 1.

<sup>4</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, III, 1-3, V, 1-6 y VII, 1-5.

práctica, como en el de las ciencias jurídicas y sociales. Especial relevancia tiene en la ética aristotélica, que es, genéricamente hablando, una ética de la acción<sup>5</sup>. J. L. Austin<sup>6</sup> escribe oportunamente que antes de determinar qué clases de acciones son buenas o malas, que es una de las tareas centrales de la ética, es indispensable poner en claro qué significa 'realizar una acción' o 'hacer algo'. Pese a la evidente prioridad de tales dilucidaciones, éstas han sido muy poco examinadas en sí mismas y en vista de su propia importancia. ¿Qué tiene que decirnos Aristóteles al respecto? ¿Qué es, para él, la acción en cuanto tal? ¿Es su concepción ontológica separable de su visión ética? Dada la importancia que el Estagirita tiene en esta materia, es de esperar que su punto de vista, y en especial su manera de alcanzarlo, puedan iluminar el debate contemporáneo, extraordinariamente reactivado desde mediados del siglo XX.

Mi expectativa no es ajena al propósito de algunos especialistas, como D. Charles, de poner la obra pionera de Aristóteles en contacto directo y detallado con la que se realiza en la actualidad y mostrar “su continuo valor filosófico”<sup>7</sup>. Precisamente por ello, atenderé con especial cuidado a las acusaciones de incoherencia que algunos filósofos recientes han hecho a la concepción aristotélica de la acción. Uno de ellos es J. L. Ackrill<sup>8</sup>, quien denuncia, además, las insuficiencias del Estagirita en esta materia. Según el Prof. Ackrill<sup>9</sup>, Aristóteles tiene mucho que decirnos sobre la responsabilidad, los motivos y la fisiología de las acciones, pero poco sobre la acción misma como tal. E. Anscombe<sup>10</sup> denuncia, además, las inco-

<sup>5</sup> Cf. Bravo, F., *Ética y Razón*, Caracas, Monte Ávila Ed., p. 17 y ss.

<sup>6</sup> Austin, J.L., «A Plea for Excuses», en White, *The Philosophy of...*, cit., p. 21.

<sup>7</sup> Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. IX.

<sup>8</sup> Ackrill J.L., «Aristotle on Action», en Rorty, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, U. of California Press, 1980, pp. 93-101, ver en particular p. 101.

<sup>9</sup> Ackrill, «Aristotle on Action», cit., p. 100: “I conclude that while Aristotle has much to tell us about the responsibility for actions, the motives of actions, and the physiology of actions, he does not direct his gaze steadily upon the questions “What *is* an action?” and “What is *an* action?”.

<sup>10</sup> Anscombe, E., «Thought and Action in Aristotle», en Barnes, J. et al., *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1977, vol. II, pp. 61-71. Esta es, en reali-

herencias en que, según ella, incurre la doctrina aristotélica de la elección. H. Arendt constata, por su parte, que “Aristóteles considera el actuar en términos de hacer, y el resultado, a saber las relaciones entre los hombres, en términos de obra terminada (pese a su insistencia en distinguir entre acción y fabricación, entre *práxis* y *poiésis*).”<sup>11</sup> Estos *caveat* de analistas tan conspicuos no pueden menos que ponernos en guardia. Es posible, sin embargo, que algunas de las pretendidas “incoherencias”, explicables en una obra pionera, sean al menos parcialmente aparentes. Lo importante es captar el núcleo fundamental de la concepción aristotélica de la acción y releer a su luz las expresiones que parecen contradecirle o apartarse de él. ¿Cuál es ese núcleo fundamental?

## II. ACCIÓN Y MOVIMIENTO

Según *Ética a Eudemo* II 6 (1222b28–29), “la acción es movimiento” y el hombre es, por tanto, al igual que la naturaleza en su conjunto<sup>12</sup>, “fuente de cierta especie de movimiento”. *Metafísica* III 2 añade que “todas las acciones se ejecutan **con** movimiento”<sup>13</sup>. Así, no sólo la acción como tal es una especie del movimiento, sino que, además, no puede llevarse a cabo sin el movimiento. Pero por claras que parezcan estas proposiciones, no dicen aún mucho sobre la naturaleza de la *práxis*. Por una parte, el término *práxis* no es unívoco y requiere una cuidadosa dilucidación: a veces tiene una significación tan amplia que se equipara a *kinésis*<sup>14</sup> y designa las funciones biológicas<sup>15</sup> e incluso la función genital<sup>16</sup>. Por otra, según *Metafísica* IX, 6, la acción no es un movimiento (*kiné-*

---

dad, la preocupación central de Anscombe en este artículo: “Is Aristotle inconsistent in the different things he says about *prohairesis*, mostly translated ‘choice’, in the different parts of the *Ethics*?” (p. 61).

<sup>11</sup> Arendt, H., *The Human Condition*, trad. franc. *Condition de l’homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 255.

<sup>12</sup> *Phys.*, III, 1, 200 b 12: ἐπεὶ δ’ ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς.

<sup>13</sup> *Met.*, III, 2, 996 a 27: αἱ δὲ πράξεις πάσαι μετὰ κινήσεως.

<sup>14</sup> Cf. *De part. anim.*, II, 1, 646 b 14–16.

<sup>15</sup> Cf. *De part. anim.*, I, 5, 645 b 15; II, 12, 656 a 2.

<sup>16</sup> Cf. *Hist. Anim.*, V, 2, 539 b 20; VIII, 1, 589 a 3.

*sis*), sino una actividad (*enérgeia*). Esta afirmación, opuesta a la de *Ética a Eudemo*, no ofrece dificultad si se la lee en los capítulos 1–3 de *Metafísica IX*, donde toda *kinêsis* se considera como una *enérgeia*, mientras que sólo algunas *enérgeiai* se califican de *kinêseis*. Pero el capítulo 6 corrige y precisa que ninguna *kinêsis* es una *enérgeia* y ninguna *enérgeia* es una *kinêsis*.<sup>17</sup> Por consiguiente, si la acción es un movimiento, como sostiene la *Ética a Eudemo*, entonces no puede ser una actividad. Pero es el caso que *Metafísica IX 6* (1048b34–36) considera las acciones de ver y pensar, entre otras, no como movimientos, sino como actividades<sup>18</sup>. Para resolver este conflicto, es indispensable determinar qué diferencia establece el Estagirita entre actividad (*enérgeia*) y movimiento (*kinêsis*). En otras palabras, la relación entre acción y movimiento, establecida por *EE II 6*, lo mismo que la relación entre acción y actividad, establecida por *Metafísica IX 6*, no pueden entenderse independientemente de la que *Metafísica IX 6* establece entre movimiento y actividad. Es, recordémoslo, una relación ampliamente criticada en la época más reciente, sobre todo desde que Heidegger le dió una relevancia particular.<sup>19</sup>

Empecemos suponiendo, con *EE II 6*, que *práxis* es *kinêsis*. Aunque, según la célebre definición de *Física III, 1* (201 a 11), todo movimiento es ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια (el acto de lo que está en potencia), el autor menciona un tipo de acto que es alteración (ἀλλοίωσις) del ser en potencia; otro que es simple aumento y disminución (αὔξεσις καὶ φθίσις) del mismo; un tercero que es generación o corrupción (γένεσις καὶ φθορά) del ser en potencia; en fin, un cuarto que consiste en la translación (φορά) de éste de un lugar a otro. ¿A cuál de estas especies de acto pertenece el movimiento práctico, es decir, *práxis*? La respuesta a esta

<sup>17</sup> Nótese que la contraposición entre *kinêsis* y *enérgeia* es estrictamente paralela a la que la *EN* (VI, 2, 1140 a 7) establece entre *poíesis* y *práxis*.

<sup>18</sup> *Met.*, 1048 b 35: τὴν μὲν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.

<sup>19</sup> Cf. Heidegger, M., «Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3., Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft», en *Gesamtausgabe*, XXXIII, Frankfurt am Main, 1981.

pregunta es tanto más difícil cuanto que *práxis* misma se toma en varios sentidos. En *Met.* IX, 1048b18, '*práxis*' se vincula tanto con movimiento como con la actividad o acto; es, podríamos decir, el género de estas dos especies. El término, en todo caso, puede usarse en un doble sentido:

(1) En un sentido **impropio**, para designar acciones que “tienen un límite” (ὦν ἐστὶ πέρας: 1048b18) externo, como la de adelgazar; delimitada por la delgadez una vez alcanzada. Ninguna de estas acciones es un fin en sí mismo (οὐδεμία τέλος), sino que todas están subordinadas a un fin (περὶ τὸ τέλος). Aristóteles precisa un poco más adelante que estos procesos no son una acción, o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin).

(2) En un sentido **propio**, que empieza a regir después de *Metafísica* IX 6, 1048 b 18, para denotar “aquella en que se da el fin” (ἐκείνη <ἧ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος: b22), es decir, aquella que tiene un fin que le es inmanente, como la de ver, pensar, entender, vivir bien (εὖ ζῆν), ser feliz (εὐδαιμονεῖν).

Lo importante para el sentido de '*práxis*' es que después de 1048 b 22, este término sólo se utiliza en su sentido propio y no se aplica ya indistintamente a *kínêsis* y *enérgeia*, como antes de esta línea, sino únicamente a *enérgeia*. En otras palabras, a partir de este pasaje, *práxis* se concibe como una especie de *enérgeia* o actividad (que también abarca otras especies como el placer),<sup>20</sup> y no como una especie de *kínêsis* o movimiento, como en *EE* II 6 y, por implicación, en *Metafísica* IX 6 antes de 1048b22. En consecuencia, ya no se ve como un tránsito de la potencia al acto, sino como un acto o actividad, que es el *terminus ad quem* de todo movimiento. Y si esto es así, es fácil ver que la distinción que Aristóteles establece entre *kínêsis* y *enérgeia* debe existir también entre *kínêsis* y *práxis*.<sup>21</sup> Si ninguna *enérgeia* es *kínêsis*, y si *práxis* es, en todos los casos, una *enérgeia*, entonces ninguna *práxis* es una

<sup>20</sup> Cf. *EN*, VII, 12, 1153 a 14-16.

<sup>21</sup> Y entre *κίνησις* y *ἡδονή*, como Aristóteles sostiene en *EN*, VI, 12, 1153 a 13.

*kínêsis* ¿Deja, pues, la acción de considerarse como un proceso? Antes de responder a esta pregunta, subrayemos: (1) Los diferentes modos de hablar de *EE* II 6 y *Metafísica* IX 1–3, por un lado, y *Metafísica* IX 6, por otro. El lenguaje del primer grupo es impreciso tanto respecto a la *práxis* como respecto a la *kínêsis*. La primera puede entenderse en un sentido impropio, y se alinea entonces con los diferentes tipos de movimiento; o en un sentido propio, y entonces se concibe como una actividad. No menos impreciso es el lenguaje relativo a *kínêsis*: ni el movimiento excluye la actividad, ni la actividad excluye el movimiento. A partir de la línea 1048b22, ni el movimiento es actividad, ni la actividad es movimiento. (2) La necesidad de entender la distinción entre *kínêsis* y *enérgeia* para poder entender lo que es la acción según el Estagirita.<sup>22</sup>

Tenemos, pues, que según *EE* II 6 la acción es movimiento, mientras que según *Metafísica* IX 6, no es movimiento, es decir, tránsito del estado X al estado Y, sino actividad. ¿En qué consiste, pues, un “funcionamiento” como el de contemplar?<sup>23</sup> ¿Qué lo distingue del movimiento? Varios intérpretes creen que en *Metafísica* IX 6, 1048 b 19 Aristóteles distingue entre movimiento y actividad recurriendo a un **criterio lingüístico**<sup>24</sup>. Según este criterio:

(1) X es un **movimiento** si, y sólo si, cuando “A ha X–ado” (por ejemplo, Juan **ha edificado** [tiempo pretérito] una casa), ya no se puede decir con sentido “A X–a” (Juan **edifica** o está edificando [tiempo presente] una casa).

<sup>22</sup> Es, por esta y otras razones, una distinción que ha suscitado gran interés entre los exégetas. Natali, C., *La sagesse di Aristotele*, Napoli, 1986, p. 77, menciona entre otros a Ryle, G., *Dilemas*, Cambridge, 1954, p. 102; Schwegler, A., *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen 1847-1848, vol. IV reimp. Hildesheim, 1960, p. 155; Ackrill, J.L., «Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis» en Bamborough, R. (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, (1965), 2a. 1979; Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 440-441.

<sup>23</sup> Cf. Natali, *La sagesse di ...cit.*, p. 77.

<sup>24</sup> Ackrill es uno de los más conspicuos de ellos. Cf. «Aristotle on Action»,... cit., pp. 132-131.

(2) X es una **actividad** si, y sólo si, cuando “A X–a” (por ejemplo, cuando Juan mira o está mirando), se puede decir con sentido “A ha X–ado” (Juan ha mirado).

Si nos atenemos a este criterio, las esferas de la *enérgeia* (actividad) y de la *kinêsis* resultan netamente separadas y, como escribe Natali, como “dos conjuntos sin intersecciones”. Y si es verdad que toda *práxis* es una *enérgeia*, entonces no sólo tenemos un criterio inequívoco de identidad de las acciones, sino que, además, este mismo criterio nos permite distinguirlas de los movimientos. ¿Qué hacer, pues, de la proposición de la *Ética a Eudemo* según la cual “la acción es movimiento”? Antes de responder, tenemos que analizar la legitimidad del criterio lingüístico: ¿es suficiente para distinguir entre actividad y movimiento (y por tanto, entre acción y movimiento)? ¿lo invoca realmente el Estagirita? A la primera de estas preguntas J. L. Ackrill responde negativamente: este criterio “no es capaz de distinguir, en uno o más casos, si cierto evento es una *enérgeia* o una *kinêsis*”. Y recurre al ejemplo del caminar (βαδίζειν: *Met.* IX, 1048b31) en el sentido de trasladarse de un lugar a otro, no en el de pasear; o como se dice en EN 1174a29–b5, en el sentido de “ir a pie de un punto dado a otro punto dado”. Según Aristóteles, caminar es un caso de movimiento. Y sin embargo, objeta Ackrill, “A camina” (o está caminando) no necesariamente implica la falsedad de “A ha caminado”. ¿No son tránsitos a pie también las partes del tránsito a pie? A esta objeción se puede responder con C. Natali, que, según EN 1174a29–b5, “el punto terminal del movimiento constituye una cualidad específica” (τὸ πῶθεν ποί εἶδος ποίον: 1174b5). En otras palabras, una parte del tránsito no tiene la misma cualidad que otra y que el tránsito en su totalidad. El tránsito de Atenas a Megara, por ejemplo, es cualitativamente diferente del tránsito de Megara a Corinto y de Atenas a Corinto. En vez de rendirse a esta réplica, el filósofo de Oxford cree que ella agrava el problema, pues lo mismo se podría decir de los eventos de los que se pretende que son *enérgeiai*. Por ejemplo, de escuchar una sinfonía: “Juan ha escuchado la sinfonía” no puede decirse

con verdad respecto a cada momento de la sinfonía. En suma, según Ackrill, el procedimiento que Aristóteles utiliza para demostrar que una caminata no es una *enérgeia* sino una *kinêsis*, se puede utilizar para demostrar que casi todo evento es una *kinêsis*. ¿Pero lo utiliza realmente? ¿Recurre al criterio lingüístico y sólo a él? C. Natali (o.c., p. 81) recuerda, a este propósito, que la diferencia entre ὁρᾷ (él ve) y ἑώρακε (él ha visto) y similares puede interpretarse, sea atendiendo a la diferencia de tiempo (como Ackrill en su artículo), sea atendiendo al carácter “*aspettuale*” o presencial, es decir, teniendo en cuenta que el verbo griego connota la presencia del sujeto y el tiempo perfecto un estado del mismo temporalmente presente y no pasado, es decir, “la acción completa en sentido semántico”. La segunda manera de entender la diferencia ha sido frecuentemente reivindicada, en contra de la primera, defendida por Ackrill.<sup>25</sup> Algunos intérpretes niegan que *Metafísica* IX 6 recurra a un criterio puramente lingüístico y describen las características de la *enérgeia* a partir de la presencialidad connotada por el pretérito perfecto. Pero la opinión de otros como C. Natali es que atender a las características presenciales más que a las temporales “no mejora mucho la situación”, como lo muestran las conclusiones paradójicas a que llegan los intérpretes de este grupo. Y proponen, por esta razón, que la distinción entre presente y pretérito hecha por *Metafísica* IX 6 se entienda como un simple ejemplo (οἶον τι: 1048b23) de la que Aristóteles propugna entre actividad y movimiento. Según Halper,<sup>26</sup> Aristóteles tiene en cuenta, no los diferentes tipos de verbos, sino los diferentes tipos de procesos. Las *enérgeiai* son procesos que tienen su fin **dentro** de sí mismos, mientras que las *kinêseis* son procesos que tienen su fin **fuera** de sí. Es por cuanto las acti-

<sup>25</sup> Cf., por ej., White, A., «Aristotle's Concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction», *Journal of History of Philosophy*, XVIII, (1980), pp. 252-263; Polansky, «Energeia' in Aristotle's Metaphysics», *Ancient Philosophy* III, (1983), pp. 160-170; Brague, R., *Aristotle et la question du monde*, Paris, 1988, p. 468, cit. por Natali, *La saggezza di...* cit., p. 81.

<sup>26</sup> Halper, «Aristotle and Knowledge of Nature», *Rev. of Metaphysics* XXXVII, (1983-1984), pp. 811-835, cit. por Natali, *La saggezza di...* cit., p. 82.

vidades “contienen el fin dentro de sí y son por tanto completas –secunda C. Natali (o.c., p. 83)– por lo que estos procesos pueden ser designados en el tiempo perfecto, y no a la inversa”. Por cuanto **ver** contiene su fin en sí mismo, implica en todo momento (y no sólo al fin del proceso) **haber visto**.<sup>27</sup> Y en realidad, ya hemos visto que Aristóteles distingue entre las **práxeis** que tienen un límite (ὧν ἔστι πέρας; *Met.* 1048b18) y no son, por tanto, un fin en sí mismas (οὐδεμία τέλος), sino que giran en torno a un fin –son las acciones en sentido amplio– y las que tienen su fin en sí mismas (ἐνυπάρχει τὸ τέλος; b22) y son las acciones en sentido estricto. O lo que es lo mismo, entre las acciones con **péras** (o límite externo) y las acciones con **télos** o meta inmanente.<sup>28</sup> De este modo, el criterio de distinción entre movimiento y actividad es la distinción entre **péras** y **télos**. C. Natali lo formula en estos términos: “un evento es una **kinésis** si, y sólo si el logro de su fin pone término [πέρας] al proceso.”<sup>29</sup> Es lo que ocurre en una construcción. No así en el proceso de vivir, que, una vez alcanzado su fin, se mantiene sin embargo indefinidamente abierto.

Pero lo dicho no resuelve aún la objeción del Prof. Ackrill de que escuchar una ópera de Verdi también es un movimiento, pues no es posible que alguien esté aún escuchándola una vez que ya la ha escuchado. Pero ello se debe, según C. Natali, a que aún no hemos ahondado suficientemente en el criterio recién formulado. Aristóteles lo hace en *Metafísica* IX 8 y en un pasaje paralelo de *Ética a Eudemo*. En EE II, 1 (1218b35–36), después de distinguir entre varios tipos de bienes, sostiene que “de los que están en el alma, algunos son

<sup>27</sup> Similar es el punto de vista de Charles, D., «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV (1986) pp.119-144.

<sup>28</sup> Aristóteles distingue, en efecto, entre **péras** y **télos**, mientras que el primero es meta exterior de la actividad, el segundo es meta inmanente de ella. Esta distinción se repite en los estoicos, para quienes **télos** es la acción misma. Cf. Long, A.A., «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* XII (1967) pp. 59-90.

<sup>29</sup> La importancia del fin en la caracterización de las acciones ha sido puesta de relieve por Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell U.P., 1984, pp. 6-28. En nuestra exposición, la determinación de la causa final de la acción es el punto de partida para la determinación de su naturaleza: cf. *infra*.

disposiciones (ἕξεις) o facultades (δυνάμεις), mientras que otros son actividades (ἐνέργειαι) o movimientos (κινήσεις)”. Para todos vale, sin embargo, el principio según el cual “el *érgon* (u obra) es el fin de cada cosa” (1219a8). Pero el autor precisa de inmediato que *érgon* puede decirse en dos sentidos: o bien como objeto sensible exterior al agente, como el del arquitecto, cuyo *érgon* es la casa, no la construcción; o bien como la ejecución (χρήσις) misma, como el del que ve, cuyo *érgon* es el ver, y el de la ciencia matemática, cuyo *érgon* es el contemplar.<sup>30</sup> En ambos casos, el *érgon* es superior a la simple disposición (para construir, ver, contemplar),<sup>31</sup> pero el primero es el *érgon* de un movimiento, mientras que el segundo es el *érgon* de una actividad. O dicho con otras palabras: mientras que el *érgon* del movimiento es distinto de su ejecución (χρήσις), el de la actividad se identifica con ella. Y en esto consiste la diferencia entre *kinésis* y *enérgeia*, según EE II, 1. *Metafísica* IX 8 (1050a21–b2) profundiza en ella. Según este pasaje, *érgon* y *enérgeia* se identifican a tal punto, que el nombre de la segunda deriva del nombre del primero. Ahora bien, la distinción que aquí se hace entre disposiciones y facultades con un *érgon* que se identifica y con un *érgon* que no se identifica con su ejecución (χρήσις) es la misma que la que *Metafísica* (IX 6 (1048b20) hace entre acciones que tienen un *péras* (meta externa) y acciones que tienen un *télos* (meta inmanente): las del primer tipo son movimientos, pues tienen un *érgon* que está más allá de su ejecución, mientras que las del segundo son actividades, pues su *érgon* se identifica con su ejecución. En otras palabras, las primeras son acciones imperfectas, mientras que las segundas son acciones propiamente dichas o perfectas. Ejemplo de las primeras es la de caminar o trasladarse de Atenas a Corinto: es una acción imperfecta y por tanto un movimiento, pues aunque es la ejecución de una capacidad del mismo agente, su *érgon* u obra propia se halla más allá de su ejecución, a saber, en la situación de estarse en la ciudad de Corinto.

---

<sup>30</sup> Cf. EE 1219 a 13–17.

<sup>31</sup> Cf. EE 1219 a 12 y 17–18.

Ejemplo de las segundas es la de escuchar una ópera de Verdi: ésta es una acción perfecta y por tanto una actividad (ἐνέργεια), pues su *érgon* no difiere de su ejecución, es decir, de gozarse en una buena música. C. Natali (*op.cit.*, p. 88) cree que para aplicar el criterio aristotélico para la distinción entre movimiento y actividad hay que considerar la acción al final de su desarrollo y preguntarse en qué momento se sitúa su *érgon*. Si la realización de éste requiere “*un arco di tempi*” y se halla sólo al final de su desarrollo, tenemos un movimiento; pero si se halla en cada momento del proceso y se da como un fin inmanente de la misma, como ocurre al escuchar la *Traviata*, entonces nos encontramos frente a una actividad, es decir, frente a una acción propiamente dicha. Así, según está interpretada, en la que insistimos a lo largo de nuestra exposición, la diferencia entre *kinêsis* y *enérgeia* (y por lo tanto entre *kinêsis* y *práxis* propiamente dicha) está en las características del proceso, no en los modos de hablar del mismo: en el caso del movimiento, el proceso se realiza teniendo como meta un *érgon* u obra propia exterior y ulterior a él; en el de la actividad, el proceso se realiza teniendo como meta un *érgon* que se identifica con él. Así se entiende, por otra parte, que la distinción entre *kinêsis* y *enérgeia* sea la misma que la que existe, según el Estagirita, entre *poiêsis* y *práxis*, que analizaremos posteriormente.<sup>32</sup>

### III. EL FIN DE LA ACCIÓN.

Hemos determinado hasta ahora lo que podríamos llamar el género supremo de la acción según Aristóteles. No es ésta un movimiento propiamente dicho, como dejaba suponerlo *Ética a Eudemo* II, 6, sino una actividad. Sabemos, sin embargo, que en el mundo de las entidades físicas, la actividad no es independiente del movimiento, toda vez que es el término del mismo. Además, por su estructura interna, no es ella un *factum esse*, sino un *feri*, un proceso solidario del

---

<sup>32</sup> Es por ello que intérpretes como C. Natali y D. Charles postulan que *Met.* , 6 se articule de modo a vincularlo con *ENVI* 4. Es lo que estamos tratando de hacer por nuestra parte.

tiempo, que es, según la célebre definición de la *Física*, “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior.”<sup>33</sup> Por eso sostiene *Metafísica* III 2 (996a27) que “todas las acciones se ejecutan con movimiento”. Tengamos presente, por otra parte, que en el mundo de las entidades físicas, que son móviles por naturaleza, y no por estar dotadas de materia, sino por tener un lado fenomenal,<sup>34</sup> las *enérgeiai*, lo mismo que las demás entidades físicas, tienen, como dice A. Mansion, “un vínculo necesario con el movimiento”. No difieren, pues, de los movimientos por ser éstos procesos y ellas no, sino porque tienen un *télos* inmanente, mientras que las *kinéseis* tienen una meta que les es exterior. Podríamos, por tanto, decir, sin tergiversar la doctrina aristotélica, que la acción es *kinésis tis*, cierto tipo de movimiento. Si en éste miramos tan sólo el aspecto **proceso**, es decir, el tránsito de la potencia al acto, la acción comporta las tres categorías que, según *Física* V 4 (227b21–228a2), comporta todo movimiento, a saber, un sujeto (ὄ), un lugar (ἐν ᾧ) y un tiempo (ὅτε). Pero si consideramos el aspecto **meta**, es decir, el término del proceso, no es un movimiento propiamente dicho, sino una actividad. Tendríamos entonces que, en tanto proceso, el género supremo de la acción es el movimiento, mientras que desde el punto de vista teleológico, su género supremo es la actividad. ¿Cómo determinar su género subalterno y su especie ínfima?

Como se sabe, el método que Aristóteles emplea para descubrir la naturaleza de las entidades físicas consiste en determinar sus **causas**.<sup>35</sup> ¿Cuáles son las causas de la acción, según el Estagirita? No discutiremos por ahora si las que él

<sup>33</sup> *Phys.* IV, 11, 219 b 1-2: τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

<sup>34</sup> Cf. Mansion, A., *Introduction à la physique aristotelicienne*, Paris, Louvain, 1945, p. 175.

<sup>35</sup> Podemos aplicar a la acción lo que Aristóteles dice sobre el cambio físico: “Puesto que nuestro estudio tiene como meta el conocer (τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία) y que no creemos conocer algo antes de haber captado el por qué de cada cosa (πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον), es decir, su primera causa (πρώτην αἰτίαν), es evidente qué es lo que debemos hacer con relación a la generación y la corrupción y con todo cambio físico”

aduce son causas propiamente dichas<sup>36</sup>, o más bien razones, ni qué diferencia hay entre unas y otras<sup>37</sup>, sino que nos limitaremos a analizarlas. Y dada la importancia que Aristóteles da a la causa final,<sup>38</sup> empezaremos analizando la causa final de la acción, que desempeña en el dominio práctico, aún más que en el conjunto de la naturaleza, el papel de *causa causarum*.<sup>39</sup> Atendiendo a ella distigue *Metafísica* IX 6 entre el movimiento y la actividad. Atendiendo a ella distinguirá *Ética a Nicómaco* VI 2 entre acción y producción.

### 1.1. Acción y producción

Refiriéndose a la naturaleza en su conjunto, dice el Estagirita que todo lo que ella hace lo hace para servir a algún fin<sup>40</sup>. Pero aclara, en otro lugar, que el fin mismo y aquello en vista de lo cual se hace algo, “son fin de alguna acción”.<sup>41</sup> No se da, pues, el fin independientemente de la acción, ni la acción sin un fin.<sup>42</sup> Lo primero se debe a que el fin, sea el que fuere, tiene la índole de bien<sup>43</sup> y a que el bien y su contrario

---

<sup>36</sup> El problema de la explicación de la acción constituye otro capítulo de la filosofía de la acción que no podemos abordar en este ensayo.

<sup>37</sup> Cf. Davidson, D., «Actions, raisons et causes», en *Actions et événements*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 15-97.

<sup>38</sup> Según la interpretación de Mansion, *Introduction à la ...*, cit., p. 207, “c'est à la cause finale qu'il s'attache avec le plus d'insistence” en los libros de la *Física*. Esta obra “a pour objet de faire ressortir l'importance de la cause finale dans la philosophie de la nature”. *Phys.* II, 8, en particular, “consacre sur toute la ligne le primat de la cause finale, conçue comme forme ou idée”. Pero la causa final es constantemente puesta de relieve también en otras obras: por ej., en *De Motu Animalium* I, 1, 641 b 10: “la naturaleza hace todo en vista de algo; porque es evidente que así como el arte está presente en las cosas producidas por arte, así en las cosas mismas hay cierto principio o causa de esta índole”. Cf. *Met.* III, 2, 996 a 22-b1 y *EN* I, 1, 1094 a 1.

<sup>39</sup> Según *Phys.* II, 9, 200 a 30 - b 4, la causa final es el verdadero motor. Cf. Carteron, H., *Aristote, Physique*, col. Budé, vol. I, p. 57.

<sup>40</sup> *De par. an.* I, 1, 641 b 11: ἡ φύσις ἕνεκα τοῦ ποιεῖ πάντα.

<sup>41</sup> *Met.* III, 2, 996 a 26: τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἕνεκα πράξεως τίνος ἐστὶ τέλος.

<sup>42</sup> Cf. Mansion, *Introduction à la ...*, cit., p. 177: “la fin (...) suppose l'action et l'action ne va pas sans mouvement”.

<sup>43</sup> *Met.* III, 2, 996 a 24: ἅπαν ὃ ἄν ᾗ ἀγαθὸν καθ'αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστίν.

sólo adquieren sentido en el ámbito de la acción. ¿Cuál es, pues, la naturaleza específica del fin de la acción?

La discusión de este problema se da en el contexto de la oposición que el Estagirita establece entre la acción (*práxis*) y la producción (*poiésis*). Su tesis fundamnetal es que ni la acción es producción, ni la producción es acción<sup>44</sup>. Entre producción y acción hay, pues, la misma oposición que entre el movimiento y la actividad. Hemos visto que el fundamento de esta última oposición es la índole del fin de cada uno de los términos. El fundamento de la oposición entre *poiésis* y *práxis* es el mismo: mientras que la *poiésis* –que el autor concibe como la originación de algo que puede existir o no existir<sup>45</sup>– apunta a un *télos* que le es exterior y por tanto diferente de ella misma,<sup>46</sup> el *télos* de la *práxis* “no puede ser otro que la misma *práxis*”.<sup>47</sup> Exterior a la construcción, y también al constructor, es, en efecto, la casa que éstos persiguen como resultado. No así el acto de entender un teorema, o el de dar a cada uno lo suyo, que tienen como meta la realización óptima de estas acciones y de quien las lleva a cabo. Hablando en general, el fin de la acción, inmanente al proceso que le es propio, es la *eupraxía* o acción excelente.<sup>48</sup>

Pero esta doctrina del fin inmanente de la acción parece, a primera vista, en pugna con la que sostiene que el bien supremo del hombre, aquél en vista del cual se hace todo lo demás (ὁὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται),<sup>49</sup> es, si lo consideramos *in abstracto*, por una parte, perfecto o final, y por otra, autosuficiente o completo.<sup>50</sup> Parece obvio que la acción excelente, sea cual fuere su grado de excelencia, no puede ser ni perfecta ni autosuficiente. En concordancia con ello, pero en oposición aparente a la doctrina del fin inmanente de la acción, Aristóteles se empeña en demostrar que sólo la felicidad

<sup>44</sup> *EN*, VI, 2, 1140 a 7: οὐτε γὰρ ἡ πράξις ποιήσις, οὐτε ἡ ποιήσις πράξις ἐστίν.

<sup>45</sup> *EN*, 1140 a 12.

<sup>46</sup> *EN*, 1140 b 5: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος.

<sup>47</sup> *EN*, 1040 b 5.

<sup>48</sup> *EN*, 1140 b 6: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.; Cf. 1139 b 5

<sup>49</sup> *EN* 1097 A 17. Cf. 1097 a 15 - 1097 b 29.

<sup>50</sup> *ENX*, 6, 1176 b 6.

(*eudaimonía*) posee los atributos en cuestión y es, *in concreto*, el bien supremo del hombre. Como tal, la felicidad es el único fin que se busca sólo en vista de sí mismo y aquél en vista del cual se busca todo lo demás, incluida la acción excelente.

A esta objeción se puede responder que la *eupraxía* no difiere de la *eudaimonía* como el medio difiere del fin, sino como la parte difiere del todo. Que entre ellas no hay una diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado. Casi podríamos decir de tamaño. La acción excelente, que es una acción virtuosa y placentera regulada por la sabiduría, es una parte de la felicidad,<sup>51</sup> que Aristóteles concibe como “una actividad del alma en conformidad con la virtud”<sup>52</sup> y, por tanto, como el conjunto de las acciones excelentes. Si la acción, por su dinámica propia, tiende a ser en cada momento una acción excelente, tiende *eo ipso*, sin tener que salir de sí, a la *eudaimonía* propiamente dicha. La *eudaimonía* es, podemos decir, una acción excelente consolidada y globalizada, mientras que la acción excelente es la felicidad en proceso. Como tal, la *eupraxía* posee, al menos incoativamente, los atributos de perfecta y autosuficiente. De esta relación de una parte con el todo que hay entre la *eupraxía* y la *eudaimonía* son conscientes, no sólo el mismo Aristóteles, sino también los griegos, en general, pues tanto la multitud como los hombres más refinados identifican el bien supremo con la *eudaimonía* y ésta con *tò eupratein* o la acción excelente.

Todavía se podría objetar que, para Aristóteles, “incluso la virtud es demasiado incompleta (ἀτελεστέρα)”<sup>53</sup> como para poder constituir el bien supremo del hombre. Esto es verdad, en la perspectiva aristotélica, si se considera la virtud aislada de los otros elementos constitutivos de la felicidad tal como el autor parece concebirla. En efecto, en una interpreta-

---

<sup>51</sup> Recuérdese que, para Aristóteles, la felicidad es ψυχῆς ἐνέργεια (...) κατ’ἀρετήν (EN, I, 6, 1098 a 17) y que el placer es, según EN VII (VII, 12, 1153 a 14-15), ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως (...) ἀνεμπόδιστον.

<sup>52</sup> EN, I, 7, 1098 a 17: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ἀρετήν.

<sup>53</sup> EN, I, 5, 1095 b 32: φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ ἀντι.

ción inclusiva de la felicidad, ésta consta no sólo de la virtud, sino también del placer, que es la actualidad última y no obstaculizada del estado natural,<sup>54</sup> y de la sabiduría: de la sabiduría práctica (φρόνησις) o prudencia, que es la que determina la mediedad constitutiva de la virtud moral; y de la sabiduría contemplativa, que regula el ser y el actuar de la sabiduría primera. La verdadera *eupraxía* no es, pues, tan sólo virtuosa, sino también placentera y sabia.

### 1.2. Las características del fin

De lo dicho se concluye que la acción y la producción difieren entre sí, no por la estructura del razonamiento que a ellas conduce y que es, en ambos casos, la de un silogismo práctico,<sup>55</sup> sino por la naturaleza de sus fines. El fin de la acción es la acción excelente, la cual se presenta como el constitutivo esencial, inmediatamente, de la felicidad, que es el verdadero *érgon* o tarea esencial del hombre;<sup>56</sup> mediatamente, del ser mismo del hombre, que es lo que es su acción. Como tal, la acción excelente es un fin: (a) inmanente a la misma acción, (b) final o perfecto, (c) autosuficiente o completo. En contraposición, el fin de la producción, a saber, el *poiéma* o producto, es exterior, no sólo al proceso de producir (*poiêsis*), sino también al productor (*poiêtês*), que no llega a ser lo que es mediante la producción (la técnica), sino mediante la acción. Como tal, el fin de la producción es siempre intermedio e imperfecto y se subordina a otro fin que le es superior. En realidad, aquél no es un fin propiamente dicho, sino siempre un medio para otra cosa: “lo producido (τὸ ποιητόν) –dice Aristóteles– no es un fin en sí mismo, sino tan sólo un medio, y pertenece a algo otro, mientras que lo hecho (τὸ πρακτόν) es un fin en sí mismo y constituye el objeto del deseo”.<sup>57</sup> Es por ello que, como observa J. L. Ackrill, “el pensamiento práctico gobierna al pensamiento productivo”: “sólo porque hay

<sup>54</sup> *EN*, VII, 12, 1153 a 14.

<sup>55</sup> Cf. Natali, cit., p. 96.

<sup>56</sup> *EN*, I, 7, 1097 b 25.

<sup>57</sup> *EN* 1139 b 2-3: καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τοῦτο.

actividades que consideramos dignas de perseguirse en vista de sí mismas, creemos que vale la pena invertir tiempo y esfuerzos produciendo las herramientas o los instrumentos necesarios para esas actividades”.<sup>58</sup>

En concordancia con esta distinción aristotélica está la teoría kantiana del Imperativo Categórico: este tipo de imperativo, que representa la ley moral propiamente dicha, prescribe la acción como un fin en sí mismo (*als für sich selbst*),<sup>59</sup> a diferencia de los imperativos hipotéticos, que la prescriben como un medio para otra cosa. En la perspectiva aristotélica, los imperativos hipotéticos tergiversan la naturaleza de la acción, pues la reducen a la categoría de medio. Por este hecho, la humanidad misma corre el riesgo de ser tratada como un medio, al igual que los instrumentos producidos por la técnica, pues lo que la constituye es la acción. Contra este riesgo permanente está la exigencia del Imperativo Categórico en su tercera formulación: “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca tan sólo como un medio”. Para Aristóteles, ni la acción, ni el hombre que se construye a través de ella pueden ser tratados como un medio, pues son, por su propia naturaleza, un fin en sí mismo. Sólo así se explica que la felicidad, verdadero *érgon* del hombre, sea el fin último y, como tal, el bien supremo del ser humano.

### 1.3. El debate contemporáneo

Esta contraposición, telenómica y no lógica, entre *práxis* y *poiésis* ha llegado a ser, como observa C. Natali,<sup>60</sup> un caballo de batalla en el actual renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles. Ella opone, a su vez, a dos tradiciones hermenéuticas de la filosofía práctica de Aristóteles. La de lengua inglesa, representada, entre otros, por J.L. Ackrill y D. Charles, busca contraejemplos de la contraposición aristotélica y trata

---

<sup>58</sup> Ackrill, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila Ed., 1987, p. 254.

<sup>59</sup> Kant, *Grundlegung*, AK, 414.

<sup>60</sup> Natali, *La saggezza di...*, cit., p. 97.

de mostrar que acción y producción no son dos procesos contrapuestos, sino dos aspectos del mismo proceso. Para Ackrill,<sup>61</sup> “*actions often or always are productions and productions often or always are actions*”; así lo mostraría, por ejemplo, el hecho de que Juan puede realizar la acción de pagar una deuda a su vecino reparando la cerca de éste. En el otro extremo, la tradición de lengua alemana, que se ha propuesto una “rehabilitación de la filosofía práctica” y está representada, entre otros, por G. Gadamer,<sup>62</sup> O. Gigon<sup>63</sup> y R. Bubner,<sup>64</sup> concuerda con Aristóteles en cuanto a la oposición radical entre *práxis* y *poiésis*. Gadamer empieza viendo en esta oposición un signo de la “actualidad hermeneútica de Aristóteles.”<sup>65</sup> Luego la aplica en el nivel de los saberes. Si el saber moral se identificara con el técnico, dice, “sería un saber de cómo debe uno producirse a sí mismo.”<sup>66</sup> ¿Pero debe el hombre aprender a hacerse a sí mismos lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que, según su plan, ha de existir en el mundo de los objetos?.<sup>67</sup> La diferencia fundamental entre los dos saberes estaría, según Gadamer interpretando a Aristóteles, en que el saber que desata y guía la acción es “un saberse, esto es, un saber para sí”,<sup>68</sup> es decir, un saber que tiene como objeto y meta al hombre mismo. La conclusión del autor de *Verdad y Método* es que, aunque hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral y la de saber producir, *es ist klar, dass sie nicht dasselbe sind*, es obvio que el saber moral y el saber técnico no son la misma cosa: no sólo el fin del primero es immanente al ser del hombre,

<sup>61</sup> Ackrill, «Aristotle on Action»..., cit., p. 94.

<sup>62</sup> Gadamer, G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960. Trad. española Ed. Sigueme, Salamanca, 1993.

<sup>63</sup> Gigon, O., «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles», *Museum Helveticum* 30-31 (1973) 65-87.

<sup>64</sup> Bubner, R., *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, 1974.

<sup>65</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode* ..., cit., p. 295 (Trad. esp. p. 383).

<sup>66</sup> *Ibid.*, ed. esp., p. 386.

<sup>67</sup> Para el análisis de este debate, cf. Bravo, F., «Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de la acción?», *Revista de Filosofía* (Venezuela, Universidad del Zulia), Número Especial II/III 1996, p. 93 y ss.

<sup>68</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode* ..., cit., p. 387, comentando EN VI, 8, 1141 b 33.

por ser un constitutivo de su llegar a ser lo que debe ser, sino que, a diferencia del saber técnico, que se aprende pero puede olvidarse, “el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida”,<sup>69</sup> pues olvidarlo sería como olvidarse a sí mismo. Creo que es también el sentido de la crítica de Platón contra la “analogía técnica” de su maestro<sup>70</sup>: aunque hay aspectos de la *technê* que *aretê* debe imitar, hay otros que no puede ni debe imitar por oponerse a la naturaleza que le es propia.

Sin ánimo de zanjar en este debate, plagado de puntos oscuros que procuraremos dilucidar en los análisis que siguen, me limitaré a señalar que, al oponer *práxis* y *poíesis*, Aristóteles: (1) se niega a considerar la acción como simple causa eficiente de ciertos resultados, lo cual la reduciría, en último término, a un movimiento puro y simple y daría razón a algunos contemporáneos que la identifican con el mero evento: a A.I. Melden,<sup>71</sup> por ejemplo, que la reduce al movimiento corpóreo y no ve en el hecho de que *yo* levante mi brazo nada más que en el de que el brazo se levanta. (2) incluye en la definición de la acción el fin de la misma y la intención del agente que a él aspira, con lo cual acción y agente se reconocen como un fin en sí.

#### 1.4. ¿Una incoherencia en la concepción aristotélica de la acción?

Gracias a la contraposición entre acción y producción, hemos obtenido un primer elemento de la definición aristotélica de la *práxis*: ésta es, en todos los casos, un movimiento que tiene su fin dentro de sí mismo y que, por lo tanto, se realiza en vista de sí mismo. Pero aquí, precisamente, parece deslizarse la primera incongruencia en la filosofía aristotélica de la acción. Acabamos de ver que la acción, en contraste con la producción, tiene su fin en sí misma. Contrariamente a esta

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>70</sup> Es sabido que la “analogía técnica” representa el esfuerzo de Sócrates por explicar la naturaleza de la *aretê* según el modelo de la *technê*. Cf. Vives, J. *Genesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 94 y ss y p. 186 y ss.

<sup>71</sup> Melden, A.I., *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 85.

doctrina, Aristóteles sostiene que “todas las acciones aspiran a fines distintos de sí mismas”.<sup>72</sup> ¿No ha dicho que el fin de la acción le es inmanente y que en ello consiste su diferencia fundamental respecto a la producción? La solución de este problema, que pone en peligro la coherencia de la filosofía aristotélica de la acción, ha sido ya sugerida más arriba: entre la *eupraxía*, que es el fin inmanente de toda *práxis*, y la *eudaimonía*, que es el bien supremo del hombre y por tanto el fin último de todas las acciones humanas, no hay una relación de medio a fin sino de parte a todo. La *eupraxía* es una *eudaimonía* en pequeño, o también una *eudaimonía* incoada. En efecto, todas las acciones excelentes confluyen en la felicidad y la constituyen, de tal modo que ésta puede describirse como una acción excelente consolidada, como una acción excelente transformada en estado permanente del que la realiza. Así, al aspirar a la felicidad, la acción no sale fuera de sí, hacia un *télos* externo, sino que se queda dentro de sí misma, como un elemento de aquélla. Sigue, pues, siendo verdad que el fin de la acción le es inmanente y pierde fuerza la pregunta dialéctica de J.L. Ackrill: ¿cómo puede la acción ser buena en sí, si se da como un medio para la felicidad?.<sup>73</sup> La acción excelente no es, en realidad, un medio, sino un momento esencial de la felicidad, la cual, en este sentido, es ciertamente el fin de la acción, pero un fin inmanente y, como tal, un producto inmanente de aquélla. Hay una interacción dialéctica entre la felicidad, fin inmanente de la acción, y la acción excelente, causa eficiente y a la vez constitutivo de la felicidad. Es, pues, ilegítimo decir que las acciones a menudo o siempre son producciones, y que las producciones son a menudo o siempre acciones. La acción es siempre acción, aunque pueda servirse de la producción como de un medio para su propia

<sup>72</sup> *EN*, III, 3, 1112 b 34: ἔοικε δὴ (...) ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων, ἢ δὲ βουλή περὶ τῶν αὐτῶ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα: parece, por lo tanto, que un hombre es origen de sus acciones y que el objeto de la deliberación es descubrir acciones cuya realización están en nuestro poder, y todas las acciones aspiran a fines distintos de sí mismas.

<sup>73</sup> Ackrill, «Aristotle on Action»..., cit., p. 93.

realización y tener *per accidens* resultados que le son externos. Y el hecho de que la producción sirva de medio para la realización de ciertas acciones no la transforma en acción, es decir, en un movimiento que se da en vista de sí mismo.

### III. LA CAUSA EFICIENTE DE LA ACCIÓN.

Del agente o causa eficiente de la acción se ocupa Aristóteles en el mismo pasaje en que se refiere a su causa final. ¿Cuál es el principio del movimiento práctico? La respuesta a esta pregunta, además de poner en claro la causa que se busca, mostrará, por una serie de nexos causales, cuál es el lugar de la causa final en la génesis de la acción humana. Permitirá, pues, definir la naturaleza, tanto del movimiento que antecede al movimiento práctico, como del movimiento que le sigue. Según Aristóteles, “la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin”.<sup>74</sup> Según este texto, lo que causa inmediatamente la acción es la elección, y lo que causa inmediatamente la elección es el deseo del fin y el pensamiento en vista del fin, es decir, la deliberación sobre los medios para alcanzarlo. No hay, pues, acción sin elección ni elección sin deliberación, la cual tiene como con-causas el deseo y el pensamiento en vista del fin. Ello implica que la determinación de la *práxis* exige la determinación de la *prohairesis*, que no puede darse sin la determinación previa de la *bouleusis*; ésta, a su vez, exige la determinación de sus con-causas, a saber, de la *orexis* y del *lógos ho héneka tinos*. Por otra parte, es imposible determinar estas con-causas sin la presencia del fin: inmediatamente, del fin inmanente de la acción, analizado anteriormente; en último término, del fin último del hombre. Esta serie de nexos causales muestra que nos encontramos en el centro, no sólo de la filosofía aristotélica de la acción, sino también de la filosofía aristotélica de los asuntos humanos.

---

<sup>74</sup> *EN*, VI, 2, 1139 a 31-34: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ'οὐχ οὐ ἐνεκα), προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκα τινος.

### 3.1. Acción y elección.<sup>75</sup>

El término 'elección' (προαίρεσις) puede entenderse en el sentido **objetivo** de lo que es preferido por alguien (como en la frase 'conoces cuál es mi elección'), o en el **subjetivo** de preferencia. En la lengua griega, el sentido subjetivo era reforzado por la expresión *ek proairéseōs* (de propósito), que a veces reemplazaba a la expresión *ek pronoias* (con premeditación), utilizada en el lenguaje jurídico. Antes de Aristóteles predominaba el sentido objetivo de este término. Pero también se daba el subjetivo.<sup>76</sup> En este último sentido, algunos concebían la elección como un simple **deseo**, concupiscible (ἐπιθυμία) o irascible (θυμός),<sup>77</sup> es decir, como un fenómeno puramente afectivo o emotivo. Otros la consideraban como una especie de **opinión**.<sup>78</sup> Aristóteles refuta los dos puntos de vista<sup>79</sup> y describe la elección como un fenómeno simultáneamente emotivo y cognitivo. Es lo que hace explícitamente en el texto antes citado: “la elección abarca, pues, necesariamente, tanto el intelecto o pensamiento como cierta disposición de carácter” (1139<sup>a</sup>34)<sup>80</sup>. Es, pues, inseparablemente, tanto “un pensamiento que desea” (ὄρεκτικὸς νοῦς) como “un deseo que piensa” (ὄρεξις διανοητική).<sup>81</sup> Un pensamiento que se nutre del deseo y orienta la tendencia que le es propia, y un deseo que despierta el pensamiento y se somete a sus directrices. O como Aristóteles dice en otro lugar: “la

<sup>75</sup> Sobre la προαίρεσις véase *EN* III, 4 y *EE* IOI, 3, 1105 a 26 ss. Su definición viene dada en la *EN* VI, 2, 1139 b 5-6 y III, 5, 1113 a 11-12.

<sup>76</sup> Cf., por ej., Platón, *Parménides*, p. 143 c.

<sup>77</sup> Cf. *EN* III, 2, 1111 b 11-12.

<sup>78</sup> Cf. *EN*, III, 2, 1111 b. 12.

<sup>79</sup> Cf. *EN*, 1111 b 13-20, pp. 20-30 y 31 ss.

<sup>80</sup> Lo que Aristóteles dice de la elección lo repite acerca de la *eupraxía* o acción excelente: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν: *EN* 1139 a 34-35. Esta proposición ilustra, de paso, la teoría aristotélica según la cual la causa eficiente (en este caso, la elección, causa eficiente de la acción) se reduce a la causa final (causa final de la acción es la *eupraxía*).

<sup>81</sup> *EN*, VI, 2, 1139 b 4-5

elección es un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder.”<sup>82</sup>

Estos textos permiten comprender mejor que “la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin.”<sup>83</sup> En realidad, el efecto inmediato de esta doble fuerza combinada es la deliberación (βούλευσις), que es, por su lado, la causa inmediata de la elección, como trataremos de mostrar al analizar la naturaleza de la conclusión del silogismo práctico.

### 3.2. Las con-causas de la deliberación.

De lo dicho se concluye que para entender la deliberación, causa inmediata de la elección, es indispensable analizar sus con-causas, a saber, el deseo y el pensamiento en vista del fin.

#### 3.2.1 La causalidad del deseo.<sup>84</sup>

La causa que pone en movimiento la capacidad deliberativa del intelecto y despierta, con ello, el movimiento que antecede al movimiento práctico es, según Aristóteles, el deseo. Tratemos de determinar el género y las especies del mismo: ello nos permitirá definir sus características en relación con la acción y abordar de una manera adecuada el llamado problema de la voluntariedad.

---

<sup>82</sup> *EN*, III, 3, 1113, a 11-12: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῶν. La misma idea se repite en *EN* VI, 1139 a 23: ἡδε προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική.

<sup>83</sup> *EN*, 1140 a 32. Esto mismo afirma Aristóteles en relación con el movimiento local: “hay dos principios del movimiento local: el deseo y el intelecto” (*De an.* III, 10, 433 a 9). Y un poco más adelante: “Estas dos facultades son, pues, principios del movimiento local: el intelecto y el deseo, entendiendo el intelecto que razona en vista de un fin, es decir, el intelecto práctico” (*Ibid.*, I, 13-14). ¿Debe entenderse que toda acción implica algún tipo de movimiento local? Parece, en todo caso, que ésta debe entenderse según el modelo del movimiento local.

<sup>84</sup> Cf. *EN*, III, 4, 1113 a 15-35.

### A. Género, especies y características del deseo.

1. En la filosofía de Aristóteles, el nombre genérico del deseo es 'órexís'. Al género así llamado pertenecen tres especies de deseo: *epithymía* o apetito, que tiene por objeto los placeres del cuerpo;<sup>85</sup> *thymós* o deseo irascible,<sup>86</sup> que genera los sentimientos vinculados con la ambición y se centra en el honor y la gloria; y *boúlêsis* o deseo racional, que tiene como objeto propio el fin último del hombre, se conciba éste como se conciba.<sup>87</sup> Con-causa de la deliberación es el deseo en cualquiera de sus tres especies, como se desprende de EN 1149 a 32, donde se habla de la pasión, y de 1149 a 35, donde interviene el apetito. Sin embargo, sólo el deseo racional puede ser con-causa de la deliberación que desemboca en una elección moralmente significativa, llamada a ser, según el Estagirita, una elección a la vez virtuosa y verdadera.<sup>88</sup> Desafortunadamente, la ubicación del deseo racional en el conjunto del alma, y con ella su naturaleza, es indecisa en las obras de Aristóteles<sup>89</sup>. En los *Tópicos* se sitúa en la parte racional del alma<sup>90</sup>, lo mismo que en *De anima*<sup>91</sup>. No así en la *Política* (VII, 15, 1334 b 20 ss), que lo ubica en la parte irracional. Declara, en efecto, que *thymós*, *boúlêsis* y *epithymía* “existen en los niños tan pronto como han nacido, mientras que es propio de la razón y la inteligencia aparecer en ella

<sup>85</sup> Que *epithymía* es una especie de órexís se dice explícitamente en *EN* VI, 13, 1112 b 30: τὸ δ'ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν: la sede de los apetitos y del deseo en general ...

<sup>86</sup> Es un término difícil de traducir, y algunos lo han vertido por 'cólera', otros por 'brío', otros por 'auto-respeto', etc. Urmson, J. (*Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 41) se ha referido a las oscuridades de este concepto, en la filosofía de Aristóteles: “Luckily, the notion of thumos plays a very slight and unimportant role in Aristotle's general ethical theory”.

<sup>87</sup> *De an.*, II, 3, 414 b 2 menciona juntas las tres especies de órexís: ὀρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.

<sup>88</sup> En este sentido comenta Urmson (*Aristotle's Ethics...*, cit., p. 39) que “just as appetite [traducción de *epithymía*] is, by definition, for the pleasant, so rational wish is for the good”.

<sup>89</sup> Cf. Rodier, G., *Traité de l'âme*, 1900, vol. II, p. 532.

<sup>90</sup> *Top.* IV, 5, 126 a 12-13: πάσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ.

<sup>91</sup> *De anima*, III, 9, 432 b 5: ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ βούλησις γίγνεται.

sólo cuando se hacen mayores”. Si Aristóteles quiere ser coherente, no puede situar el deseo racional en la parte racional del alma, pues es un deseo como los otros y éste pertenece, por naturaleza, a la parte irracional<sup>92</sup>. El tercer tipo de deseo es, pues, un λογιστικὴ ὄρεξις<sup>93</sup>, un deseo racional, y esto no por pertenecer a la parte racional del alma, sino, dice Alejandro de Afrodisia<sup>94</sup>, “porque puede someterse a la razón y obedecerle”, deseando lo que ella juzga que se debe desear. Aunque mejor sería decir “porque puede concordar con la razón”, pues de otro modo se oscurecería la función causal del deseo respecto del intelecto deliberativo, que pondremos de relieve más adelante, no menos que la doctrina del Estagirita según la cual διόνοια δ’ αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ, el pensamiento por sí mismo no mueve nada. En otras palabras, incurriríamos en el círculo vicioso de afirmar que, para que el deseo mueva al intelecto deliberativo, debe antes ser movido por éste. El deseo, antes de mover al intelecto deliberativo, es ciertamente movido, pero no por el intelecto mismo, sino por el fin, que es el objeto deseado. Tratándose del deseo racional, éste sólo es movido por el fin de todos los fines, por el fin último del hombre que, por serlo, es, al mismo tiempo, su bien supremo. Aristóteles lo identifica con la *eudaimonía* o felicidad. Ésta es, según él, el único objeto adecuado del deseo racional.<sup>95</sup>

2. En relación con la deliberación, la elección y la acción, el autor pone de relieve la función **causal** deseo y; además, su carácter **proposicional**. Vamos a ver que, al destacar estas dos características del deseo, pone las bases de una filosofía práctica que puede sortear con igual éxito la *Escila* del cognitivismo, al que se inclinaba el intelectualismo socrático, y la *Caribdis* del emotivismo, en el que tendían a caer algunos socráticos menores. Por ser el deseo lo que es, la elección misma, que es un deseo deliberado y por tanto inseparable del pen-

---

<sup>92</sup> Cf. *EN*, I, 13, 1102 b 13 - 1103 a 3; *De anima*, III, 9, 432 b 3-7.

<sup>93</sup> *Rhet.*, I, 10, 1369 a 2.

<sup>94</sup> *De anima*, Ed. I. Bruns, Berlín, 1887, p. 74.

<sup>95</sup> Cf. *EN*, 1097 a 25 - b 21.

samiento, se mantendrá a igual distancia de los fenómenos puramente cognitivos o puramente emotivos.

La **función causal** del deseo se pone de manifiesto en el contraste que Aristóteles establece entre él y la elección a la que conduce: mientras que el deseo gira en torno al fin, próximo o último, la elección es de los medios para alcanzarlo.<sup>96</sup> Aunque el uso del adverbio *mállon* muestra que no se trata de un contraste definicional entre el deseo y la elección, permite ver, sin embargo, la función de cada uno en la génesis de la acción: mientras que el deseo gira preferentemente en torno al fin, la elección gira de preferencia en torno a los medios. En efecto, la *proairesis* tiene como objeto “las cosas que están en nuestro poder” (1111b19–30), y lo que inmediatamente está en nuestro poder no es el fin, sino los medios. El fin último del hombre, que Aristóteles identifica con la felicidad, constituye el *érgon* del hombre,<sup>97</sup> es decir, la tarea que le corresponde en tanto ser humano. Se halla, por tanto, ínsito en nuestra propia naturaleza. Esta doctrina<sup>98</sup> implica que el deseo sólo es movido por el fin: sea por el fin último, en el caso del deseo racional, sea por un fin intermedio y subordinado, en el caso de los deseos concupiscible e irascible. Una vez movido por el *πρῶτον ὀρεκτόν* o primer deseado, es decir, por la felicidad, que, por ser causa final, mueve sin ser movida, el deseo racional mueve todo lo demás, en el dominio de la acción, y mueve en calidad de causa eficiente. *De Motu Animalium* (700b36 – 701a1) es explícito a este respecto: “el primer motor mueve sin ser movido, pero el deseo y la facultad desiderativa mueven siendo movidos.”<sup>99</sup> Esta concepción causal del deseo está en perfecto acuerdo, no sólo con la concepción aristotélica de la felicidad, sino también con su proposición psicológica según la cual “es evidente que el deseo es

<sup>96</sup> *EN*, III, 2, 1111 b 27: ἡ μὲν βούλησις τοῦ τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. Cf. 1112 b 34, 1113 a 15, 1113 b 2.

<sup>97</sup> Cf. *EN*, I, 7, 1097 b 22 ss.

<sup>98</sup> Cf. *De Anima* III, 9-10.

<sup>99</sup> Τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἢ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικόν κινούμενον κινεῖ.

la capacidad del alma que causa movimiento.”<sup>100</sup> Éste es la facultad motora (τὸ κινουόν) que se investiga en *De anima* III, 9–10. Para responder a la pregunta “¿cuál es, en el animal, el principio del movimiento local?”,<sup>101</sup> el autor constata: (1) que el movimiento local se da “en vista de un fin” (ἔνεκα του: 432b15); (2) que el fin es objeto: (a) no de la facultad sensitiva (οὐδε τὸ αἰσθητικόν: l. 19), (b) ni del intelecto teórico (οὐδε τὸ νοητικόν: 432b27), que “no piensa nada en el orden práctico” (432b20),<sup>102</sup> (c) ni el simple apetito (cf. 433<sup>a</sup>6), pues los temperantes, al sentirlo, no actúan en el sentido que él señala, sino (d) “el deseo y el pensamiento práctico (ὄρεξις καὶ διάνοια ἢ πρακτική: 433a18), es decir, el pensamiento que razona en vista de un fin (ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος: 433a14; Cf. en, 1139a36). Hay que aclarar, sin embargo, que en la generación del movimiento local lo mismo que en la generación de la elección, la causalidad del intelecto práctico es posterior a la del deseo, que pone ante aquél lo que es su objeto propio, a saber, el fin. En este sentido dice Aristóteles que “todo deseo se da en vista de un fin” (καὶ ἢ ὄρεξις ἔνεκά του πᾶσα: 433a15), y que “el objeto mismo del deseo llega a ser principio del intelecto práctico” (οὐ γὰρ ἢ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ: 433a16). La con-causalidad del deseo y del intelecto práctico respecto del movimiento local y de la elección no es, pues, estrictamente tal: aunque la causalidad del segundo es necesaria, no llega a constituirse como tal sino después que la del primero se ha ejercido sobre él. Podemos, en consecuencia, decir que la facultad originariamente motora, tanto respecto del movimiento local, en general, como de la elección, en particular, es la facultad del deseo. Pero no es, respecto de ellos, un motor inmóvil, sino un motor previamente movido por el fin, que es, en todos los casos, τὸ ὀρεκτόν, lo deseado.

<sup>100</sup> *De Anima*, 433 a 31: ὅτι μὲν οὖν ἢ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.

<sup>101</sup> *De An.* III, 9, 432 b 9: τί τὸ κινουόν κατὰ τόπον τὸ ζῶν ἔστιν; Cf. l. 13.

<sup>102</sup> Del intelecto teórico dice el autor que “la razón por sí misma no mueve nada” (*EN*, VI, 2, 1139 a 36).

Ahora bien, el deseo, particularmente el deseo racional, no es un motor completamente ciego, sino, por el contrario, un motor que goza de un carácter **proposicional**. Aristóteles lo compara con la afirmación, que es una de las funciones de la proposición. Según la *Ética a Nicómaco*, “la prosecución y la evitación en la esfera del deseo corresponden a la afirmación y la negación en la esfera del intelecto.”<sup>103</sup> El deseo afirma cuando persigue su objeto y niega cuando huye de él. El deseo racional hace lo uno y lo otro en conformidad con la razón, es decir, con el intelecto deliberativo: por una parte, lo mueve a buscar los medios para alcanzar lo deseado; por otro, cuando éste ha descubierto un medio adecuado para ello, lo acepta y da lugar a la elección, que es un deseo deliberado.<sup>104</sup> La conclusión desde el punto de vista ético se impone: puesto que la virtud moral es una disposición de la mente con respecto a la elección (ἔξις προαιρετική) y puesto que la elección es un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), se sigue que, para que la elección sea virtuosa (σπουδαία), el pensamiento debe ser verdadero (λόγον ἀληθῆ) y el deseo correcto (ὄρεξιν ὀρθήν), y que el deseo persiga las mismas cosas que el pensamiento, afirma.<sup>105</sup> La correspondencia entre la afirmación del pensamiento práctico y la prosecución del deseo, en la que se revela la actitud proposicional de este último, da lugar a una especial clase de verdad, propia del intelecto práctico: la verdad práctica (ἡ ἀλήθεια πρακτική: EN, 1139a27), que caracteriza la aseveración del mismo en conformidad con el deseo correcto

La analogía de la *Ética a Nicómaco* se repite en *De Anima* (431 a 8–14), donde el autor constata que “cuando el objeto es agradable o doloroso (ἡδὺ ἢ λυπερόν), se lo busca o se lo evita (διώκει ἢ φεύγει), como si se lo afirmara o se lo negara (οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα)”. Vamos a ver que la actitud

<sup>103</sup> EN, VI, 2, 1139 a 21.22: ἐστι δὲ ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὄρεξι διώξις καὶ φύγη.

<sup>104</sup> Anscombe («Thought and Action»..., cit., p. 70) comenta oportunamente: “there is the judgement and the ‘yes’ in the will, meaning that one wants to do that sort of thing”.

<sup>105</sup> EN, VI, 2, 1139 a 23-26.

proposicional que, según él, caracteriza la actividad del deseo se desprende además de la doctrina del silogismo práctico, que Aristóteles desarrolla para explicar la estructura lógica de la deliberación.

### B. El problema de la “voluntariedad”.

De la intervención del deseo en la génesis de la acción depende la comunmente denominada voluntariedad de la acción. Ésta es, en realidad, una de las características genéricas de la acción, como se desprende de la distinción que hace Aristóteles entre *proaireton* (elegido) y *hekousion* (“voluntario” o deseado). La elección, dice, es obviamente voluntaria (preferiríamos decir “deseada”), pero ‘elegido’ y ‘voluntario’ o deseado no son sinónimos, sino que el segundo es más extenso que el primero.<sup>106</sup> Los niños y los animales inferiores son capaces de movimientos voluntarios o deseados, pero no de movimientos elegidos,<sup>107</sup> pues, aunque poseen deseos concupiscibles e irascibles, carecen del deseo racional y del intelecto deliberativo. Así, todas las acciones, por ser necesariamente elegidas, son también necesariamente voluntarias; pero un movimiento cualquiera, por el hecho de ser voluntario, no necesariamente es elegido. Por eso, cuando Aristóteles distingue entre voluntario e involuntario,<sup>108</sup> no lo hace en relación con las acciones, sino por referencia a los movimientos y a las actividades en general. Vamos a ver que, por la misma razón, las “excusas” de la voluntariedad son, al mismo tiempo, excusas de la elección, que no puede darse sin voluntariedad, y de la acción, que no puede darse sin la elección. Para entenderlo mejor, es necesario poner en claro las condiciones de la voluntariedad. La determinación de las mismas nos permitirá definir la naturaleza que le es propia.

---

<sup>106</sup> *EN*, III, 1, 1111 b 6-7: ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτον δὲ, ἀλλ’ ἐπὶ πλεόν τὸ πλεόν.

<sup>107</sup> *EN*, 1111 b 8-9.

<sup>108</sup> Cf., por ejemplo, *EN*, III, 1, 1109 b 30-32.

**(a) Los términos *'hekousios'* y *'akousios'*:**

Los participios activos *hékôn* y *ákon* (que suelen traducirse por 'voluntario' e 'involuntario'), se predicán del agente, del que hace algo deseándolo y, por tanto, espontáneamente, o al contrario, sin desearlo y a su pesar. Los adjetivos *hekousios* y *akousios*, en cambio, se aplican respectivamente a lo que es hecho de esa manera.<sup>109</sup> ¿Cómo traducirlos adecuadamente? Exégetas como Gauthier y Jolif (1970: II, 170) se resisten a traducirlos por 'voluntario' e 'involuntario', porque creen que esta traducción favorece la tesis históricamente falsa de que Aristóteles ha desarrollado una doctrina de la voluntad y, en particular, la tesis de que hay una facultad llamada voluntad<sup>110</sup> y una actividad llamada volición.<sup>111</sup> Y proponen que se los traduzca por '*de son plein gré*' (de buena gana) y por '*malgré soi*' (a su pesar). En realidad, obrar *hékôn* es para Aristóteles por lo menos dos cosas: (1) obrar de buena gana, es decir, deseándolo, de manera espontánea; (2) ser responsable de lo que se hace. Una parte de la dificultad para una traducción adecuada está en que el Estagirita pasa constantemente de (1) a (2), como ocurre, por ejemplo, en EN III, 1, 1110 a 7–8. En este pasaje, que analizaremos posteriormente, el autor plantea un doble problema: ¿se obra de buena gana, es decir, deseándolo, cuando se hace una acción mala para alcanzar un bien mayor o evitar un mal mayor? ¿se es responsable cuando se obra de esta manera? Como se ve, los mismos términos sirven para plantear problemas de volunta-

<sup>109</sup> Estos participios y estos adjetivos son analizados, antes de Aristóteles, en las *Leyes* de Platón, por ejemplo, a propósito de los asesinatos voluntarios e involuntarios: cf. *Leyes*, IX, 867 a - 879 a.

<sup>110</sup> A esta doctrina llama Ryle, G. (*The Concept of Mind*, Pinguin Books, 1949, p. 60) "The Myth of Volitions", y escribe a propósito de ella: "I hope to refute the doctrine that there exists a Faculty, immaterial Organ, or Ministry, corresponding to the theory's description of the 'Will' and, accordingly, that there occur processes, or operations, corresponding to what it describes as 'volitions'".

<sup>111</sup> Anscombe («Thought and Action...», cit., p. 63) observa oportunamente que "Aristotle (...) does not set up a word for 'volition' (...)".

riedad y de responsabilidad.<sup>112</sup> Pero en ninguno de los casos alude el autor a una facultad llamada **voluntad** (θελήμη) ni a una actividad llamada **volición** (θέλησις). Creemos que en la primera de sus acepciones, que es la que aquí analizaremos, estos adjetivos se entienden mejor si se los predica, no de la acción, sino de la actividad en general, y no en relación con la voluntad, sino con el deseo en su sentido más amplio: una actividad (productiva, práctica o teórica) puede ser **deseada** o **no deseada**, y por tanto espontánea o no espontánea. ¿Cuándo lo es? ¿Cuáles son las condiciones para que lo sea?

### (b) Las condiciones de la “voluntariedad”.

De las condiciones de la “voluntariedad” se ocupa Aristóteles en sus tres *Éticas*, aunque el análisis de la *Ética a Eudemo* difiere del que lleva a cabo en la *Ética a Nicómaco*. En realidad, la misma problemática de las dos obras es diferente. Pero un rasgo común a las dos y a la *Gran Ética* es que las condiciones de la “voluntariedad” se deducen a menudo de las condiciones de la “involuntariedad”, que son, como parecerá obvio, “excusas” de la primera.<sup>113</sup>

1. La *Ética a Eudemo* se aboca al problema que se le plantea a toda psicología que, como la de Platón y Aristóteles, divide el alma en facultades y funciones no sólo heterogéneas, sino antagónicas entre sí: por un lado el intelecto y el pensamiento, por otro, el deseo y el sentimiento. Si estas dos fuerzas antagónicas actúan simultáneamente sobre el mismo sujeto, éste no podrá obrar *hekousiôs* (de buena gana, espontáneamente), pues siempre estará bajo la presión (βία) de una de ellas: la del intelecto, obligándole a desoír los requerimientos del deseo, o la del deseo, conminándole a desoír los reclamos del intelecto. Y esto es lo que efectivamente ha sostenido la tradición anterior a Aristóteles. Los héroes de Eurípides, re-

---

<sup>112</sup> Desde el punto de vista genético, la voluntariedad (o cualidad de ser deseado) es **anterior** a la acción plenamente constituida (hay movimientos voluntarios que no llegan a ser acciones), mientras que la responsabilidad es **posterior** a ella, es decir, una cualidad de la acción plenamente constituida.

<sup>113</sup> Cf. AUSTIN, J.L., «A Plea for Excuses», en White, A.R., *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, 1968, pp. 19-42.

presentante de esta tradición en el siglo V, se excusan del mal que han hecho alegando que no lo hicieron *hékôn* (queriéndolo), sino por la violencia que en ellos han ejercido sus pasiones,<sup>114</sup> especialmente la pasión del placer<sup>115</sup> y más en especial la del amor,<sup>116</sup> y la pasión de la cólera.<sup>117</sup> Y puesto que estas pasiones se encuentran ínsitas en la naturaleza del hombre, Eurípides y sus seguidores llegan a creer que la naturaleza violenta a la razón. Sócrates se hace eco de esta tradición cuando analiza la explicación popular de la *akrasía* o debilidad de carácter, que consistiría, según el hombre de la calle, en “dejarse vencer por el placer”.<sup>118</sup> Se sabe, por otra parte, que la desconfianza de Platón en las pasiones, puesta de relieve sobre todo en el *Fedón*, se debe a su convicción de que éstas ejercen violencia sobre el agente. Por un lado, “la cólera, elemento naturalmente pendenciero y difícilmente gobernable, trastorna grandemente las cosas [del alma] con su violencia irrazonada (ἀλογιστῶ βία πολλὰ ἀνατρέπει).<sup>119</sup> Por otro, el placer, diferente de la cólera y contrario a ella, vuelve al alma “capaz, mediante la seducción y el engaño, sin violencia, de realizar todo lo que quiere su deseo”.<sup>120</sup> Frente a esta tradición, el autor de la *EE* se pregunta cómo puede ser posible la actividad voluntaria y cuál puede ser el sujeto de la misma. Y trata de responder a partir de una disyunción que le parece exhaustiva: obrar *hekousiôs* es obrar o bien en conformidad con el deseo, o bien en conformidad con el intelecto. Procede entonces mediante el método de la eliminación y empieza suponiendo que obrar de buena gana es obrar en

---

<sup>114</sup> Eurípides, *Troyanas* V, 962.

<sup>115</sup> Eurípides, *Hipólito* V, 382.

<sup>116</sup> Eurípides, *Medea* V, 530: “te disgustaría confesar que el amor te ha presionado”.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 1079: “la cólera triunfa sobre mis resoluciones”.

<sup>118</sup> Platón, *Prot.* 352 d-e: “no ignoras que la mayoría de los hombres (...) afirman que a menudo, sabiendo lo mejor, hacen otra cosa que lo mejor que podrían hacer; y cada vez que he preguntado la razón de este comportamiento, se me ha respondido que quienes obran de esta manera se dejan vencer y dominar por el placer o por el dolor”.

<sup>119</sup> *Leyes*, 863 b 3-4.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 863 b 8-9. Véase también la analogía de las marionetas, *Leyes*, 644 d ss.

conformidad con el deseo. Y ante todo, con el deseo concupiscible o apetito (ἐπιθυμία: 1223 b). El autor elimina esta hipótesis mediante un argumento que concluye en 1223b9. También elimina la hipótesis del deseo irascible (cf. 1223 b 17–29) y del deseo racional (cf. 1223 b 29–36) y por último la de la elección (cf. 1223 b 37 ss) que es, como hemos dicho, un deseo deliberado. La eliminación progresiva de estas diferentes hipótesis conduce al Estagirita a la alternativa del pensamiento: λείπεται ἐν τῷ διανουμένῳ πῶς πράττειν εἶναι (1224a7–8) (queda que actuar de buena gana es **actuar en conformidad con cierto tipo de pensamiento**). Pero Aristóteles no puede dar cuenta de esta proposición inequívocamente intelectualista. En particular, no acierta a aclarar qué quiere decir con la expresión “cierto tipo de pensamiento”, pese a que ésta se repite más adelante (1225 b 3). Queda así mismo sin resolver el problema de si *diánoia* ejerce o no cierto tipo de presión (*bía*) sobre el deseo; y el otro, más general, de si la presión puede ejercerse **desde dentro** del sujeto.

Parecería, pues, que el autor de la *EE* no llega a solucionar el problema legado por la tradición que le precede. Sabe, sin embargo, que resolverlo es indispensable para determinar las condiciones de la voluntariedad. En efecto, según la tradición, las acciones voluntarias serían prácticamente imposibles, pues tanto obrar en conformidad con el pensamiento y en contra del deseo como obrar en conformidad con el deseo y en contra del pensamiento es oponerse a una parte de sí mismo y por tanto obrar *akousíōs* o a su pesar. Ante la imposibilidad de que acepte una conclusión de esta índole, contraria a su concepción de la acción, y ante la ausencia de una respuesta suya explícita, debemos proceder por hipótesis. Hablando *in abstracto*, dos hipótesis son posibles en esta etapa del pensamiento del Estagirita:

- (1) Aristóteles ha podido sostener que cuando el principio de la acción está dentro del agente, como ocurre con el placer y el dolor, éste no puede ejercer una compulsión propiamente dicha. La violencia (βία) *stricto sensu* sólo puede ejercerse desde fuera del agente,

como sostendrá con claridad en la *Ética a Nicómaco*. A.W.H. Adkins<sup>121</sup> cree que, en una época posterior del pensamiento del autor, la presencia misma del placer es, al contrario de lo que cree la tradición prearistotélica, un criterio suficiente, aunque no necesario, de voluntariedad de la actividad.

- (2) El Estagirita ha podido desarrollar una tesis previa que le permita resolver el problema en discusión.

Todo parece indicar que la solución de la *Ética a Eudemo* no es (1) sino (2). En esta obra, Aristóteles reconoce que hay razones para decir que tanto el temperante (al obrar en contra del deseo) como el intemperante (al obrar en contra de la razón), actúan bajo presión (βία) y por tanto a su pesar (ἀκουσίως).<sup>122</sup> Cree, sin embargo, que este modo de hablar sólo conviene a las partes del alma, no al alma como un todo: “el alma como un todo, sea en el continente como en el incontinente, obra voluntariamente y ninguna obra por compulsión, aunque lo hace uno de sus elementos, puesto que por naturaleza poseemos ambos.”<sup>123</sup>

Aristóteles ha solucionado de este modo el problema de la aparente compulsión ejercida por la razón, en el caso del temperante, o por el deseo, en el caso del intemperante. Gracias a ello, la *Ética a Nicómaco* podrá pasar rápidamente sobre este problema<sup>124</sup> y determinar con mayor precisión y profundidad las condiciones de la voluntariedad, que también son señaladas, aunque escuetamente, por la *Ética a Eudemo*. Según esta obra, A hace x *hékōn* (deseándolo) si y sólo si A hace x:

- (a) por sí mismo,
- (b) pudiendo no hacerlo,

<sup>121</sup> Adkins, A.W. H., *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 323.

<sup>122</sup> *EE*, 1224 b 21.

<sup>123</sup> *EE*, 1224 b 26-29: “Now of the parts of the soul this may be said; but the soul as a whole, whether in the continent or the incontinent, acts voluntarily, and neither acts on compulsion, but one of the elements in them does, since by nature we have both (Trad. de D. ROSS).

<sup>124</sup> Cf. *EN*, III, 3, 1111 a 24 - 1111 b 3, donde prueba que no deben calificarse de *akousiai* las acciones realizadas por *thumós* o por *epithumía*.

(c) no por ignorancia.

Las tres condiciones se expresan en el siguiente texto: “así, todo lo que alguien hace, no por ignorancia sino por sí mismo y estando en su poder no hacerlo, debe ser voluntario”.<sup>125</sup> O dicho de una manera negativa: “todo lo que el hombre hace en ignorancia y debido a su ignorancia lo hace involuntariamente”.<sup>126</sup> Sobre todo en esta formulación negativa, es obvia la tendencia marcadamente intelectualista del análisis de la *Ética a Eudemo*, la cual señala, por su parte, la cercanía de Aristóteles al pensamiento de su maestro. ¿Se mantiene dicha tendencia en la *Ética a Nicómaco*?

2. Lo primero que llama la atención en esta obra es que el objeto de análisis no son las condiciones de la “voluntariedad” sino las condiciones de la “involuntariedad”, e.d. lo que J.L. Austin llama las “excusas” de la primera. En efecto, *EN* VIII, 1 se vuelve bruscamente a tales excusas, que son, hablando en general, la violencia y la ignorancia.<sup>127</sup> Por el mismo hecho, reduce considerablemente el análisis del deseo como tal, que ha ocupado tanto lugar en la *Ética a Eudemo*.<sup>128</sup> ¿Cuáles son, específicamente hablando, las condiciones de la involuntariedad, en esta nueva etapa del pensamiento aristotélico?

A. La **violencia** (βία). Al referirse a esta primera causa de la involuntariedad, Aristóteles distingue entre la violencia propiamente dicha (βία), la cual se ejerce desde fuera (ἔξωθεν) del agente, y la coacción (τὸ ἀναγκάζειν), ejercida desde dentro del mismo, sea por la pasión o por otra fuerza de la misma índole.<sup>129</sup> Sólo la primera es capaz de volver la actividad involuntaria. ¿Pero qué entiende el autor por violencia propiamente dicha? La que se ejerce: (a) **desde fuera** del agente, (b) **sin ninguna colaboración** del mismo. El siguiente texto enuncia estas dos características de la actividad

---

<sup>125</sup> *EE*, 1225 b 8-9.

<sup>126</sup> *EE*, 1225 b 10-11.

<sup>127</sup> *EN*, III, 1, 1109 b 35: δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα.

<sup>128</sup> Cf. *EE*, 1223 a 29 - 1223 b 37.

<sup>129</sup> *EN*, 1110 b 1-17.

determinada por la violencia: “algo es violento (βίαιον) cuando su principio (ἀρχή) está fuera (ἔξωθεν) del agente y éste no colabora con él en nada (μηδὲν συμβάλλεται ὁ πραττων), sino que se mantiene completamente pasivo (πάσχων).”<sup>130</sup> Aristóteles aduce los ejemplos del que es arrasado por una tempestad y el del que es conducido por gentes que lo tienen en su poder. A partir de estos criterios, el autor llega a las siguientes conclusiones:

1. No son compulsivas las actividades que se realizan en vista del placer o de ideales nobles, pues estos principios se hallan dentro del agente. Si ellas fueran compulsivas, observa Aristóteles, “toda actividad sería compulsiva (πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια), pues en vista de tales metas hacen todos todas las cosas (τοῦτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν)” (EN, 1110b9–12).
2. Hay una clase de actividades “mixtas” (μικταί: 1110a11), ejemplificadas por las que realizan los pasajeros de un barco atrapados en una tormenta, al arrojar las mercancías al mar. Tales actividades son “intrínsecamente involuntarias” (καθ’αὐτὰ μὲν ἀκούσια: 1110a5), pues “nadie elegiría realizarlas en y por sí (1110a19). Son, sin embargo, “voluntarias en esas circunstancias (νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια: 1110a7), pues son “deliberadamente elegidas, con preferencia a tal o cual alternativa”, con lo cual “su origen se halla en el agente” (ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράτοντι). Globalmente consideradas, “se acercan más a la clase de las voluntarias (εὐόικασι δὲ μᾶλλον ἐκούσιοι: 1110a11), pues son elegidas o queridas en el momento de realizarse (αἰρεταὶ γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται: 1110a13). Por lo tanto, esas acciones son “voluntarias” en tales circunstancias, aunque involuntarias absolutamente hablando (ἀπλῶς: 1110a19). El autor observa muy oportunamente que “el fin o motivo

---

<sup>130</sup> EN, 1110 a 1-2.

de una acción varía con las circunstancias (τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν: 1110a14), de tal modo que los términos 'voluntario' e 'involuntario' deberían usarse en referencia al tiempo de la acción. Se refiere, sin lugar a duda, al fin o motivo próximo, no al fin último, que es el mismo en todas las circunstancias.

3. Carecen de voluntariedad las actividades realizadas por violencia propiamente dicha, es decir, las que son movidas desde fuera del agente y se realizan sin ninguna colaboración del mismo.

(B) La ignorancia (ἄγνοια). Después de quitarle al incontinente la excusa popular y tradicional de la coacción ejercida por las pasiones, Aristóteles le quitará al vicioso la excusa socrática de la ignorancia a secas. Hay, es cierto, una ignorancia que excusa, y es necesario establecerla. Pero también hay una ignorancia que no excusa, e.d., que no destruye la voluntariedad de una actividad.<sup>131</sup> Para especificar cada una de ellas, el Estagirita hace una distinción previa entre la ignorancia de lo universal (ἡ καθόλου: 1110b32) y la ignorancia de lo particular (ἡ καθ'ἑκάστα).<sup>132</sup> La primera, descrita en EN 1110b21 y 28–29, consiste en desconocer los intereses del agente moral, es decir, lo que éste debe hacer o evitar con miras al bien supremo del hombre. La segunda es “la ignorancia de las particularidades” de la acción, es decir, de las circunstancias en que ésta se realiza y de aquello que tiene como objeto (ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πράξις:1111a1). Los tipos de circunstancias de la acción son enumeradas en el siguiente texto de la *Ética a Nicómaco* (III, 1, 1111a4–6): “(1) el mismo agente (τις) [no es lo mismo, por ejemplo, que éste sea un particular o un hombre público], (2) el acto (t...) [el mismo acto de decir puede cambiar de naturaleza, según consista en informar, en denunciar, en revelar un secreto, etc.], (3) el objeto (περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει) [se puede creer que el cuerpo sobre el que se dispara es un conejo, siendo

<sup>131</sup> Cf. Gauthier, A.; Jolif, Y., 1970, II: 182).

<sup>132</sup> EN, III, 2, 1111 a 1.

así que es mi enemigo]; (4) a veces, también el instrumento (ἐνίοτε δὲ καὶ τινι) [golpear con una piedra pómez no es lo mismo que hacerlo con una piedra dura] (...); (5) el fin en vista del cual se hace (καὶ ἔνεκα τίνοος) [se puede suministrar una bebida para saciar la sed, pero de hecho, por ser ésta un veneno, se termina quitando la vida] (...); en fin, (6) la manera en que se lleva a cabo (καὶ πῶς), por ejemplo, suave o violentamente”<sup>133</sup>. Según Aristóteles, “siendo la ignorancia posible con respecto a todas estas circunstancias de la acción, se sostiene que alguien que ha actuado ignorando cualquiera de ellas ha actuado involuntariamente”, pero sobre todo el que ha actuado ignorando “las más importantes de ellas” (1111a15–17): Ahora bien, las más importantes (κυριώτατα), por ser las que más afectan al ser de cada acción, son “el tipo de acto que se realiza [e.d., su índole particular] y el resultado al que éste llega”<sup>134</sup>. Decir algo puede ser, según las

<sup>133</sup> Como observan Gauthier-Jolif (1970: II, 185), parece que este texto ha estado a la base de la teoría de las “circunstancias”, que tuvo un lugar importante en la retórica griega y latina a partir de Hermagoras de Temnos (s. II a.C.), y en la teología cristiana, a partir del IV Concilio de Letrán (1215). En la retórica griega y latina, περίστασις (“circumstantia”) es la situación concreta que caracteriza al caso particular (la hipótesis), objeto de la defensa del abogado, por oposición al problema abstracto que puede analizar el sabio (thesis). Los elementos de la situación (μόρια περιστάσεως), que llegarán a ser nuestras “circunstancias”, son, para Boecio (*De differentiis topicis*, IV: PL, 64, 1212-1213) y los exégetas medievales, en número de siete, que, por otra parte, no coinciden completamente con las aristotélicas y se designan con un sustantivo: la persona (πρόσωπον = τι), la cosa hecha (πράγμα = τι), el instrumento (ὄργανον = τίνι), el lugar (τόπος = ποῦ), el tiempo (χρόνος = πότε), la manera (τρόπος = πῶς) y el motivo (αἰτία = διὰ τι). El siguiente verso mnemotécnico, citado por Tomás de Aquino (S.Th. I-II, q. 7, a.3), las reduce a su mínima expresión: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quommodo, quando*. Gauthier-Jolif (1970, II, p. 186) observan además que el canon 21 del IV Concilio de Letrán prescribe a los confesores averiguar las “circunstancias del pecador y del pecado”, con lo cual da a la enseñanza de los retóricos derecho de ciudadanía en la teología de la penitencia.

<sup>134</sup> *EN*, 1111 a 18-19: κυριώτατα δὲ εἶναι δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πράξις, ὃ καὶ οὐδ' ἔνεκα

circunstancias, informar o revelar un secreto. Y dar de beber puede en unos casos calmar la sed y en otros quitar la vida.

¿Cuál de estos tipos de ignorancia puede excusar de la voluntariedad? ¿Cuál de ellos no lo hace? La respuesta del Estagirita no deja lugar a duda:

1. La ignorancia que no destruye la voluntariedad de una actividad ni excusa de ella es la ignorancia de lo universal. Se debe a que ésta no es tan sólo una ignorancia (ἄγνοια), sino un error moral, es decir, una falta (ἁμαρτία) contra lo que se debe hacer u omitir con miras al bien supremo del hombre. En efecto, lo que caracteriza al malvado (μόχθερος) y lo distingue del incontinente (ἄκρατής) y del virtuoso (σποπυδαίος) es que llega a creer que hay que hacer el mal. Por ejemplo, que hay que conquistar a la esposa del vecino para dar rienda suelta a la vida de placer. Este error moral está en el origen de su acción mala. Pero la causa del error moral es el vicio, que acaba por ofuscar la mente y corromper el juicio. “El vicio (μοχθηρία) –se lee en *EN*, VI (13, 1144 a 34–36)– pervierte la mente y hace que ésta tenga una visión falsa acerca de los principios de la conducta (περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς)”. Así, la causa de la acción malvada no es la ignorancia, sino el vicio, que genera el error moral, el cual, a su vez, genera la acción moralmente mala.

2. Puede destruir la voluntariedad y excusar de ella la ignorancia de lo particular, es decir, de las circunstancias de la acción. Ya ha dicho el autor que 'voluntario' (espontáneo) e 'involuntario' deben usarse en relación con el tiempo de la acción<sup>135</sup> y más en general, añadimos, en relación con las circunstancias en que ésta se realiza. Especial importancia tiene la ignorancia del acto que se realiza, es decir, de su verdadera naturaleza, y del resultado de la misma. Uno puede ignorar que el acto de habla que está realizando no es una información, como cree, sino la revelación de un secreto de estado; es obvio, en este caso, que la revelación del secreto es totalmente involuntaria. También puede ignorar que el resultado de la bebida que da a un enfermo no es la salud, sino la

---

<sup>135</sup> Cf. *EN*, 1110 a 14.

muerte, pues no se trata de un remedio, como él cree, sino un veneno; por el mismo hecho, la voluntariedad de la muerte del enfermo es, en este caso, inexistente. ¿Qué hace falta para que la ignorancia de las circunstancias destruya la voluntariedad? Para responder, Aristóteles distingue aún entre la acción que se realiza por ignorancia ( $\delta\iota\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\iota$ ) y la que se lleva a cabo en ignorancia ( $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\upsilon\nu\tau\omicron$ ). Ejemplo de la primera es el disparo que hace X sobre Y creyendo que Y es una liebre y no su enemigo. Ejemplo de la segunda es el insulto de X en estado de ebriedad a Y, que se atraviesa en su camino y resulta ser el alcalde de la ciudad. Es claro que la primera de estas ignorancias particulares es causa de la acción, la cual no se daría si se conociera la circunstancia; la segunda, en cambio, no pasa de ser un factor concomitante, que no incide en la realización de la acción. X insulta porque está ebrio, no porque ignora que Y es el alcalde de la ciudad. Por tales razones, sólo la primera destruye la voluntariedad y excusa de ella. Pero no por sí sola, pues Aristóteles exige, además, para que la actividad consumada por ignorancia esté completamente exenta de voluntariedad, que ésta vaya seguida de la compunción del agente. Y es que “un hombre que ha actuado por ignorancia y no experimenta ninguna compunción por lo que ha hecho, no puede, cierto, decirse que ha actuado voluntariamente, pues no fue consciente de su acción; pero tampoco puede decirse que ha obrado involuntariamente, pues no está triste por ello.”<sup>136</sup>

De lo dicho se concluye que la ignorancia excusa de la voluntariedad si y sólo si:

- (1) Es ignorancia de lo particular, e.d., de las circunstancias de la acción.
- (2) Es causa de la acción, de tal modo que ésta sólo se realiza por ignorancia.
- (3) Va seguida de la compunción del agente, una vez que el movimiento ha sido realizado.

De las condiciones de la involuntariedad, que acabamos de analizar, deduce el autor la naturaleza del movi-

---

<sup>136</sup> EN, 1110 b 20-22.

miento voluntario (*hekousía*): “puesto que lo involuntario (ἀκούσιον) es lo realizado por fuerza (βία) o por ignorancia (δι’ἄγνοιαν), lo voluntario (τὸ ἐκούσιον) parecería ser aquello cuyo principio (οὗ ἡ ἀρχὴ) se halla en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción (ἐν αὐτῷ εἰδóτι τὰ καθ’ἐκάστα ἐν οἷς ἡ πράξις)”.<sup>137</sup> Según esta definición, A hace voluntariamente x si y sólo si:

1. A desea x,
2. A cree que x es F,
3. x es F,
4. Los deseos y las creencias de A hacen que A haga x.<sup>138</sup>

A debe satisfacer estas cuatro condiciones si el movimiento que realiza ha de ser una acción. ¿Pero puede hacerlo sólo a partir del deseo? Así parece darlo a entender el hecho de que el problema de la voluntariedad se haya planteado por ser el deseo una de las causas de la elección y por tanto de la acción. Lo mismo podría creerse a partir de la afirmación de Aristóteles según la cual “los niños y los animales inferiores son capaces de movimientos voluntarios”.<sup>139</sup> Pero a ello parece oponerse la segunda y la cuarta condición que acabamos de establecer, las cuales introducen las creencias del agente como elementos de la voluntariedad. Podemos argumentar, sin embargo, que las creencias mismas son susceptibles de diferentes grados,<sup>140</sup> y que las provenientes de la sensación bastan para que se dé un conocimiento mínimo de las circunstancias de la acción. Pero no hay duda que en la defini-

<sup>137</sup> *EN*, III, 1, 1111 a 22-24. *EN*, V, 8, 1135 a 24 expande esta definición en el contexto de las relaciones entre la justicia y la responsabilidad: “Entiendo por ‘voluntario’, como se ha dicho anteriormente [cf. 1109 b 35 y 1111 a 22-24 y ], todo lo que, entre las cosas que están en poder del agente, se realiza con conocimiento de causa, es decir, sin ignorar ni la persona que sufre la acción, ni el instrumento empleado, ni la meta perseguida [...], cada una de estas determinaciones excluyendo además toda idea de accidente o de violencia”.

<sup>138</sup> Cf. Irwin, T., «Reason and Responsibility in Aristotle», en Oksenberg Rorty, A., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 124. En un análisis semejante al nuestro, Irwin omite 1, con lo cual no se ve cómo puede sostener 4 (para él 3).

<sup>139</sup> *EN*, 1111 B 9: τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ.

<sup>140</sup> Cf. *Met.* I, 1.

ción aristotélica de la voluntariedad aflora una vez más la ambivalencia de ἐκούσιον, en la filosofía de Aristóteles. Hemos dicho que el Estagirita utiliza este término y sus cognados para plantear, no sólo problemas de voluntariedad, sino también problemas de responsabilidad.<sup>141</sup> Lo fundamental, para el análisis de la naturaleza de la acción es que, por ser el deseo uno de sus antecedentes causales, ella debe ser *hekousía*, deseada y, como tal, espontánea. ¿Qué característica ha de tener por contar entre sus antecedentes causales al pensamiento deliberativo?

### 3.2.2. *La causalidad del pensamiento en vista del fin.*

La otra con-causa de la deliberación es, como hemos dicho, el pensamiento en vista del fin (λόγος ὁ ἔνεκα τινος). Hablando estrictamente, éste es el agente propiamente deliberativo; pero no puede llegar a serlo sino después que el deseo lo ha dirigido hacia el fin y ha hecho de él un pensamiento práctico. No se trata, pues, del pensamiento puro, pues es doctrina fundamental del Estagirita que διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, que el pensamiento por sí mismo no mueve nada.<sup>142</sup> Aristóteles explica cuidadosamente que se trata del pensamiento “dirigido a un fin y ocupado de la acción”.<sup>143</sup> Y en realidad, sólo el pensamiento que ha sido dirigido por el deseo al objeto deseado, es decir, al fin, puede excogitar los medios que conducen a él. Una vez movido por el deseo del fin, el pensamiento mismo pone en movimiento los medios más adecuados para conseguirlo, es decir, efectúa la deliberación, que es, como hemos dicho, la causa inmediata de la elección.

Adviértase que este mismo pensamiento, es decir el que es movido por el deseo del fin, es también la causa eficiente de la actividad productiva,<sup>144</sup> pues, razona Aristóteles, quien quiere producir algo, siempre tiene en mientes un fin ulte-

<sup>141</sup> Irwin, («Reason and Responsibility...», cit., pp. 117-155) es uno de los intérpretes que lo analizan en el marco problemático de la responsabilidad.

<sup>142</sup> *EN*, 1139 a 36.

<sup>143</sup> *EN*, 1139 b 1: ἡ ἔνεκα τοῦ καὶ πρακτικῆ.

<sup>144</sup> *EN*, 1139 b 1-2: αὐτὴ γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει.

rior.<sup>145</sup> El producto (τὸ ποιητόν) mismo nunca es un fin absoluto (οὐ τέλος ἄπλως) sino un medio, y pertenece a otra cosa (πρὸς τι καὶ τινός), mientras que el resultado de la acción (τὸ πρακτόν) es siempre un fin en sí mismo. Hacer de éste un medio, como ocurre con los imperativos hipotéticos de los que habla Kant, es tergiversar la naturaleza de la acción, convirtiéndola en un simple producto.

### 3.2. Elección y deliberación.

#### 3.2.1. Naturaleza y estructura de la deliberación.

Una vez movido por el fin último, que es el primer motor inmóvil en el dominio de la acción, el deseo racional mueve la fuerza deliberativa del intelecto, que, por su parte, lleva a cabo la deliberación (βούλευσις). ¿Qué es la deliberación? ¿Cuál es su objeto? ¿Cuál es su estructura lógica? ¿Cuáles son sus características? ¿Cuál es su sujeto último? Analicemos la respuesta del Estagirita a cada una de estas preguntas, que él mismo se ha planteado y que muestran, con su complejidad, la importancia de la deliberación en la génesis de la acción propiamente dicha.

1. El análisis de la deliberación, que en la *Ética a Nicómaco* remata en la elección, coincide en la *Metafísica* (VII, 7, 1032 a 25 – b 30) con el análisis de la concepción, que remata en la producción. El mismo paralelismo entre la deliberación y la concepción se da también en la *Ética a Eudemo*.<sup>146</sup> En este último texto se ve, una vez más, que la acción y la producción no difieren entre sí por la estructura del razonamiento que a ellas conduce. De todos estos *loci* se deduce que la deliberación (*boúleusis*), a diferencia de la investigación (*zêtesis*), que averigua si algo existe o qué es algo, trata de determinar, en el contexto de circunstancias muy concretas, cómo se hace algo, o lo que es lo mismo, cómo se llega a tal o cual meta. En el caso del razonamiento ético fundamental, puesto en marcha por el deseo racional del fin último, el problema central de la deliberación es cómo llegar a ser feliz. La

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, lin. 2: ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν.

<sup>146</sup> *EE*, II, 10, 1227 a 6-18; 11, 1227 b 24-33.

deliberación es, de este modo, el razonamiento acerca de los medios para el logro del fin deseado.

2. No deliberamos, pues, acerca de todas las cosas, sino únicamente acerca de las que cumplen con las siguientes condiciones:<sup>147</sup>

(1) Que sean cosas que están en nuestro poder (ἐφ' ἑμῖν: 1112a31).

(2) Que sean cosas realizables por medio de la acción (πρακτῶν: 1112a31).

(3) Que sean cosas que ocurren por medio de nosotros (δι' ἡμῶν: 1112b3).

(4) Que sean cosas que no ocurren siempre de la misma manera (μὴ ὅσαυτῶς αἰεί: 1112b4).

Aunque, por lo que hemos dicho, la segunda condición deba completarse diciendo “que sean cosas realizables por medio de la acción *y de la producción*”, de todas estas condiciones se desprenden que, en la mayoría, por no decir en la totalidad de los casos, “no deliberamos sobre fines, sino sobre medios”.<sup>148</sup> Un médico no delibera sobre si ha de curar a su paciente, ni un orador sobre si ha de convencer a su audiencia, ni un hombre de Estado sobre si ha de garantizar un buen gobierno, sino, en todos los casos, sobre los medios de hacerlo adecuadamente. En efecto, una vez que da por descontada la prosecución de tal o cual fin, “consideran cómo y por qué medios puede éste alcanzarse”.<sup>149</sup> Si ven que hay varios modos de alcanzarlo, pasan a considerar cuál de ellos lo hará “más fácilmente y de una manera mejor” (ἰσχυρὰ καὶ κάλλιστα: 1112b17); si sólo hay uno, se preguntan cómo puede alcanzarse por medio del mismo y por qué medios puede el medio mismo ser realizado, “hasta que alcanzan el primer eslabón en la cadena de las causas, que es el último en

<sup>147</sup> Cf. *EN*, III, 1112 a 18 - 1113 b 8.

<sup>148</sup> *EN*, 1112 b 13: βουλευόμεθα οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. Cf. 1111 b 27, 1113 a 15, 1113 b 2, 1112 b 34. *EE*, II, 10, 1227 a 5-7 es aún más categórica: “Pero puesto que al deliberar deliberamos siempre en vista de algún fin y que quien delibera tiene siempre un objetivo en referencia al cual juzga lo que es más conveniente, nadie delibera acerca del fin”.

<sup>149</sup> *EN*, 1112 b 16.

el orden del descubrimiento” (1112b19). En particular, no deliberamos sobre nuestro último fin, que, como hemos visto, se halla ínsito en el *érgon* y por tanto en la naturaleza del hombre.<sup>150</sup> Aristóteles advierte, por otra parte, que “el objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo”.<sup>151</sup> Ahora bien, la diferencia fundamental entre la elección y el deseo es que éste versa normalmente sobre el fin, mientras que aquélla, al igual que la deliberación, versa sobre los medios.

3. Otro punto que el Estagirita pone de relieve es que la deliberación, lo mismo si conduce a la acción que si lleva a la producción, es un razonamiento que presenta la forma de un silogismo práctico. Conviene subrayar desde el comienzo que en cada uno de los momentos de este silogismo, a saber, tanto en las premisas como en la conclusión, intervienen conjuntamente el deseo del fin y el pensamiento en vista del fin, es decir, el pensamiento deliberativo. Esto parece ser lo que Aristóteles quiere dar a entender cuando sostiene que la causa de la elección es ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκα τινος,<sup>152</sup> el deseo y el pensamiento en vista del fin, de tal modo que sin el intelecto y cierta disposición del carácter no hay elección. Ello no obstante, en cada uno de los momentos predomina una de las dos concausas. En la premisa mayor predomina la actividad del deseo, pues en ella se enuncia el fin. En la premisa menor predomina la actividad del intelecto deliberativo, que es el que excogita los medios para el logro del fin. Por último, en la conclusión no puede faltar la actividad del intelecto, que es la facultad de la inferencia; pero lo que la vuelve práctica, es decir, lo que la vincula con la acción, es la aceptación por parte del deseo. Vamos a ver que mientras que las premisas del silogismo práctico (sobre todo la premisa menor) son el lugar de la deliberación, la conclusión es el lugar de la elección, que es “un deseo deliberado de las cosas que están en nuestro poder”.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> *EN*, I, 7, 1097 b 22 - 1098 a 15.

<sup>151</sup> *EN*, 1113 a 3: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό..

<sup>152</sup> *EN*, 1139 a 32.

<sup>153</sup> *EN*, 1113 a 11-12.

Del silogismo práctico se ocupa Aristóteles en varios lugares, aunque en ninguno de ellos lo hace *ex professo*.<sup>154</sup> Los exégetas están comúnmente de acuerdo en que la premisa mayor, que es siempre una proposición universal, versa sobre el fin y es puesta por el deseo: “dado que el fin o bien supremo es tal...”.<sup>155</sup> También están de acuerdo en que la premisa menor, que es siempre una proposición particular, versa sobre los medios y es puesta por el intelecto deliberativo.<sup>156</sup> La discusión gira en torno a la naturaleza de la conclusión. Algunos, ateniéndose a *De Motu Animalium* y a algunos textos de la *Ética a Nicómaco*, sostienen que, para Aristóteles, la conclusión es ya una acción. Según el primero de estos *loci*, la conclusión sacada de las premisas se hace acción.<sup>157</sup> Un poco más adelante es aún más explícito: “la conclusión “tengo que hacer un manto” es una acción.<sup>158</sup> El segundo, haciendo un paralelo entre el silogismo práctico y el silogismo demostrativo, y poniendo de relieve la fuerza compulsiva con que se impone la conclusión de este último, llega a expresarse en estos términos: “ahora bien, cuando las dos premisas son combinadas, así como en el razonamiento teórico es necesario afirmar la conclusión resultante (ἀνάγκη τὸ συμπερανθέν), así en el caso de las premisas prácticas es necesario obrar de inmediato (πράττειν εὐθύς)”.<sup>159</sup> Pero otros intérpretes, ateniéndose a los textos lógicos,<sup>160</sup> sostienen que la conclusión del silogismo práctico, lo mismo que la de cualquier otro silogismo, es o bien una proposición, o bien el contenido de una proposición. D. Charles está entre quienes creen que de las premisas, que son proposiciones, no puede

<sup>154</sup> Cf. en particular *EN*, VI, 1143 a 35 - b 6, 1144 a 31-36; VII, 1147 a 1-10, 25-31; *De Anima*, III, 2, 434 a 16-21; *De Motu An.*, VII.

<sup>155</sup> *EN*, 1144 a 33: ἐπειδὴ τοιοῦδε τὸ τέλος καὶ ἄριστον.

<sup>156</sup> Se fundan en textos como el de *EN*, VI, 1143 a 4; 1147 a 26.

<sup>157</sup> *De Motu An.* 701 a 12: ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίγνεται ἢ πράξις.

<sup>158</sup> *Ibid.* a 20-21: καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἰμάτιον ποιητέον, πράξις ἐστίν.

<sup>159</sup> *EN*, VII, 3, 1147, pp. 27-28.

<sup>160</sup> Cf., en particular, *An. Pr.*, 53 a 17, 30 a 29; *Anal. Post.* 94 b 1-8

seguirse otra cosa que proposiciones. ¿Pero qué nexo habría entre esa proposición que sería la conclusión y la acción propiamente dicha? La respuesta de Charles es que el nexo es producido por el deseo del agente, presente en su aceptación de la conclusión. Si el agente acepta la conclusión, desea realizar la acción que ésta implica y la realiza en consecuencia. Si no la acepta, tiene que impugnar, o bien la verdad de la premisa menor, o bien la validez de la conclusión. Así, la causa de la acción no es la inferencia, que es obra del intelecto puro, el cual por sí mismo no mueve nada, sino el deseo del agente. Charles se opone, de este modo, a intérpretes como E. Anscombe, que, fundándose en *De Motu Animalium*,<sup>161</sup> ponen la causa inmediata de la acción en la inferencia silogística. Y se opone con razón, pues, según Aristóteles, la causa de la acción es la elección.<sup>162</sup> Pero tal como están formuladas, ninguna de las dos interpretaciones son completamente satisfactorias. La primera pone en la conclusión una entidad de otra naturaleza que las premisas. La segunda coloca entre la deliberación y la acción una mediación causal ignorada por el autor. Las dos dejan en la sombra el papel de la elección como tal. La solución que propongo, intermedia entre ellas, es que la conclusión del silogismo práctico no es ni una mera proposición, que, como tal, no podría causar la acción, ni una acción propiamente dicha, cuya causa es la elección, sino una elección, que es la causa inmediata de la acción. Mis razones en favor de esta interpretación son las siguientes: (1) La deliberación en su conjunto, que adopta la estructura lógica de un silogismo práctico y se lleva a cabo en las premisas, no es causa inmediata de la acción, sino de la elección. Es lo que se lee en EN 1139 a 33: “y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin”. Por consiguiente, su efecto inmediato, expresado en la conclusión del SP, no puede ser una acción, sino una elección. (2) Lo mismo se concluye de este texto de EN, 1113 a 12: “una vez que hemos elegido a partir de la deliberación, deseamos en conformidad con nuestra

---

<sup>161</sup> *De Motu An*, 701 a 11-16, 18-25, 33.

<sup>162</sup> Cf. EN, 1139 a 31.

deliberación (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)”. Insistimos en que la deliberación propiamente dicha se lleva a cabo en las premisas, particularmente en la premisa menor. A partir de ella elegimos en la conclusión, que es, por consiguiente, el lugar propio de la elección. La ventaja de esta solución es que no desconoce el carácter proposicional de la conclusión: la elección, al ser un deseo deliberado, posee un carácter proposicional al igual que todo deseo. Tampoco desconoce el carácter esencialmente práctico de la conclusión: al ser ésta una elección, tiene como resultado inmediato la acción implicada en ella. Queda por resolver la objeción fundada en *De Motu Animalium* 701 a 20–21: ἐκ τῶ δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίγνεται ἢ πράξις, que algunos traducen por “la conclusión que se sigue de estas premisas es una acción”. Respondo que también se puede traducir por “llega a ser una acción”. Es obvio que la elección llega a ser una acción, en cuanto que la causa de una manera inmediata y que la causa eficiente lleva en sí la forma que transmite al efecto. Charles tiene razón al observar que la verdadera diferencia entre el silogismo teórico o demostrativo y el silogismo práctico está en el modo de aceptar la conclusión: en el primero aceptamos la conclusión por creer que las premisas son verdaderas y la inferencia válida; en el segundo, por desear “en conformidad con la deliberación”. Como dice Aristóteles en *De Motu Animalium* (701a31–32): ἀντ’ἑρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἢ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια: la actualidad del deseo [es decir, la elección, que es el deseo en conformidad con la deliberación] toma el lugar de la investigación y el conocimiento.

Una última pregunta que se plantea acerca del SP es la siguiente: ¿son todas las acciones precedidas por este tipo de razonamiento?<sup>163</sup> D. Charles<sup>164</sup> responde negativamente, argumentando que los animales, aunque obran “intencional-

<sup>163</sup> Cf. Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 95; Nussbaum, M., *De Motu Animalium*, Princeton, 1978, p. 207.

<sup>164</sup> Charles, *Aristotle's Philosophy of...*, cit., p. 95.

mente” (ἐκούσιος),<sup>165</sup> no realizan *práxeis* de alto nivel<sup>166</sup>, pues no poseen las capacidades cognitivas exigidas por el SP, a saber, el pensamiento (*De Motu An.* 701a7) y más en concreto la capacidad de inferencia (*ibid.*, 701a27). Pero este argumento de Charles adolece de dos defectos que invalidan su intento de justificación. Por una parte, no parece tener razón de traducir '*hekouisiôs*' por 'intencionalmente'. Varios intérpretes<sup>167</sup> rechazan tanto éste como el adverbio 'voluntariamente' y prefieren 'gustosamente', para evitar la confusión de atribuir a Aristóteles la idea de que existe una facultad llamada voluntad. Parece obvio que 'gustosamente' pertenece al nivel de lo afectivo, mientras que 'intencionalmente' se mueve en el de lo volitivo e incluso de lo cognitivo. No es, pues, verdad que, según Aristóteles, los animales obran intencionalmente, aunque tanto ellos como los niños pueden obrar gustosamente o de buena gana. Hablando en general, “es probablemente un error decir que los actos hechos por cólera o por apetito sean hechos sin gusto” (ἀκούσια), pues si así fuere, no se podría decir que los animales y los niños obran gustosamente.<sup>168</sup> Por otra parte, Charles, al sostener, por implicación, que los animales sólo pueden realizar acciones de bajo nivel, tergiversa o al menos oscurece una de las proposiciones fundamentales de la filosofía aristotélica de la acción. Según el Estagirita, “es claro que los animales están dotados de sensación, pero no participan de la acción<sup>169</sup>. No podemos, pues, argumentar que no todas las acciones son precedidas por un silogismo práctico diciendo que los animales, aunque obran intencionalmente, no pueden realizar acciones de alto nivel. Según el autor, los animales no realizan acciones en

<sup>165</sup> *Ibidem*, cita *EN*, 1111 a 26.

<sup>166</sup> *Ibid.*, cita *EN*, 1139 a 19: “Animals (for Aristotle) act intentionally (1111a26) although do not perform higher-order *praxeis*” (1139a19s.). Lo cual implica, como es obvio, que sí realizan acciones de nivel inferior.

<sup>167</sup> Por ej., Gauthier, R.A. y Jolif, Y., *L'Éthique à Nicomaque*, 1970, vol. II, p. 170.

<sup>168</sup> *EN*, 1111 a 24-27.

<sup>169</sup> *EN*, 1139 a 20: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

absoluto. Más convincente en orden a negar que toda acción vaya precedida por un silogismo práctico es el argumento que el mismo Charles construye a partir de la distinción aristotélica entre la *akrasía* por cólera y la *akrasía* por concupiscencia<sup>170</sup>: mientras que el intemperante por cólera se lanza a la pelea pero, por decirlo así, después de razonar (ὥσπερ συλλογισάμενος) que se debe hacer la guerra a quien quiere que nos insulte, el intemperante por concupiscencia, en cuanto adivina la presencia de una cosa placentera (ἡδύ), “se precipita a gozar de ella”. En otras palabras, mientras que el primero razona antes de realizar la acción, el segundo se entrega a ella sin ningún razonamiento. Esto basta para negar que toda acción va precedida de un silogismo práctico. ¿Quiere ello decir que hay acciones que no son precedidas por la deliberación? Esto sería contrario a la doctrina según la cual la causa eficiente de la acción es la elección y la causa de la elección el deseo y el pensamiento en vista del fin, e.d., de la deliberación. El hecho de que una elección no vaya precedida de la deliberación (que adopta, en todos los casos, la forma de un silogismo práctico) implica que tal elección, pese a las apariencias, no es una elección propiamente dicha. En tal caso, la acción no puede tener lugar, pues la causa de la acción es la elección. La conclusión parece imponerse: toda acción propiamente dicha va precedida de una elección y toda elección propiamente dicha va precedida de una deliberación y, por tanto, de un silogismo práctico. También se concluye que la voluntariedad, aunque es una condición necesaria, no es una condición suficiente de elección ni de acción: hay actividades voluntarias que no son elegidas ni llegan a ser acciones. Aristóteles es explícito a este respecto: 'voluntario' es más extenso (ἐπὶ πλεόν) que 'elegido', de tal modo que aunque todo lo elegido es voluntario, no todo lo voluntario es elegido.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Cf. *EN*, 1149 a 32 ss.

<sup>171</sup> *EN*, 1111 b 7-8.

4. Aristóteles subraya con especial cuidado la **finitud** de la deliberación y la **excelencia** a la que ésta debe aspirar para dar lugar a una elección y a una acción moralmente valiosas.

(1) En primer lugar, la deliberación no puede prolongarse al infinito, pues topa con dos límites estructurales infranqueables: por arriba, si así podemos hablar, con la presencia del fin último, que no es objeto de deliberación, sino de deseo; por abajo, con la percepción del medio más próximo, que es el último en el orden del descubrimiento y el primero en el orden de la ejecución.<sup>172</sup> “La deliberación debe detenerse en algún hecho particular –advierte Aristóteles– pues de otra manera nos embarcaríamos en un proceso al infinito” (*EN*, 1111<sup>a</sup>3).

(2) Por otra parte, la deliberación conduce a una elección moralmente valiosa, es decir, a una elección que podrá dar lugar a una acción excelente (εὐπραξία) sólo si ella misma es una deliberación excelente (εὐβουλία), que, como tal, es una variedad de la virtud intelectual de la prudencia (φρόνησις).<sup>173</sup> Una caracterización mínima de esta virtud de la deliberación es indispensable. Hay que distinguirla, ante todo, de la ciencia (ἐπιστήμη), pues ésta es, *ex natura sua*, una aprehensión de lo universal, mientras que la deliberación, excelente o no, es un cálculo de lo particular, a saber, de los medios más adecuados para la consecución del fin (cf. 1142b1–2). Tampoco hay que confundirla con la habilidad para la conjetura (εὐστοιχία), que puede darse sin cálculo y rápidamente, mientras que la deliberación excelente calcula y se da el tiempo adecuado para ello (cf. 1142b4ss). Hay que diferenciarla así mismo de la rapidez mental (ἀγχίνοια), que es una variedad de la habilidad para la conjetura<sup>174</sup> (cf.

---

<sup>172</sup> *EN*, 1112B 24: καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύθει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. Cf. *EN*, 1112 b 34 - 1113 a 2; *EE*, II, 1226 b 1-2; *De Anima*, 433 a 16.

<sup>173</sup> Cf. *EN*, VI, 9, 1142 a 32 - 1112 b 34.

<sup>174</sup> *EN*, 1142 b 6 ss. La anchinoia o vivacidad de espíritu forma parte, junto con la docilidad y la memoria, de la lista clásica de virtudes intelectuales de Platón: cf. *Carm.* 160 a, *República*, VII, 503 c, *Fedr.* 239 a, *Teetetos*, 144 a, *Leyes*, V, 747 b. Cf. Gauthier y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque...*, cit., p. 512.

1142b6ss). En fin, la deliberación excelente no se confunde con ninguna forma de opinión (δόξα), la cual, por su naturaleza, no implica referencia a un fin, mientras que aquélla se efectúa siempre en vista del fin (cf. 1142b7). Al iniciar la determinación positiva de *euboulía*, el Estagirita afirma que ésta es cierto tipo de rectitud (ὀρθότης τις: 1142 b 9). Luego precisa que no es la rectitud propia de la ciencia, que es esencial a ésta (de la ciencia propiamente dicha no se puede predicar ni la rectitud, pues sería redundante, ni el error, que sería contradictorio),<sup>175</sup> ni la rectitud de la opinión, que es la verdad, sino la rectitud del pensamiento (διάνοια), el cual no es aún una afirmación (φάσις: 1142b13), sino un proceso que conduce a ella. Según Platón, a quien Aristóteles tiene presente al distinguir tres grados del conocimiento, a saber, la ciencia, la opinión y el pensamiento, *diánoia* (el pensamiento) es “un diálogo interior del alma consigo misma”.<sup>176</sup> Como tal, remata en la afirmación y la negación,<sup>177</sup> pero él mismo no afirma ni niega. Ahora bien, la *euboulía* es “una forma de la rectitud en la deliberación”<sup>178</sup> y la deliberación una especie del pensamiento, a saber, un pensamiento práctico o encaminado a la acción. Pero incluso así, ‘ὀρθότης’ (rectitud) utilizado en este contexto es aún un término ambiguo (πλεοναχώς: EN, 1142b18), pues es obvio que no toda clase de rectitud en la deliberación constituye una deliberación excelente: así lo muestra el hecho de que el intemperante y el malvado pueden, mediante un cálculo acertado, llegar a decisiones extremadamente malas (cf. l. 18–20), mientras que la rectitud

<sup>175</sup> EN, 1142 b 10: ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδε γὰρ ἀμαρτία).

<sup>176</sup> Platón, *Teet.*, 189e; cf. Sof. 263e-264b. Véase el interesante estudio que el filósofo canadiense Claude Panaccio (*Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Seuil, 1999) dedica a lo que Platón llama el *éntos lógos* y Aristóteles el *ésō lógos*. Es el mismo que Juan Nepomuceno llamará *lógos endiáthetos*, Boecio *oratio animi*, Agustín *verbum in corde* y Guillermo de Ockam *oratio mentalis*.

<sup>177</sup> *Teet.*, 190a: φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα; Sof., 263e: φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν.

<sup>178</sup> EN, 1142 b 16: ἀλλ' ὀρθότης τις ἔστιν ἢ εὐβουλία βουλής.

propia de la excelencia deliberativa consiste en llegar a una decisión buena (ἀγαθόν τι: l. 21). Además, a una elección buena también se puede llegar mediante un razonamiento defectuoso (ψευδεῖ συλογισμῶ: l. 23) y una deliberación excesivamente lenta (πολὸν χρόνον: l. 26) o excesivamente rápida (τὸν δὲ ταχύ: l. 27), incompatibles ambos con la *euboulía*.<sup>179</sup> Para que la rectitud sea la de una deliberación realmente excelente debe cumplir con las siguientes condiciones:

- (1) darse en relación con lo ventajoso (ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον),
- (2) llegar a una conclusión correcta (καὶ οὕτως δεῖ),
- (3) mediante un razonamiento correcto (καὶ ὡς [δεῖ]),
- (4) en un tiempo correcto (καὶ ὅτε [δεῖ]).<sup>180</sup>

Así entendida, la *euboulía* es una virtud intelectual propia de los hombres prudentes<sup>181</sup> y puede definirse como la rectitud de la deliberación respecto a lo que es útil para el fin. Como tal, es un aspecto fundamental de la verdadera prudencia.<sup>182</sup> Tomás de Aquino comenta esta definición en los siguientes términos: “*rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti*”.<sup>183</sup>

### 2.3.2. El agente de la elección.

La segunda característica de la deliberación correcta, a saber, la excelencia, nos permite ver, al igual que la doctrina

<sup>179</sup> “Si Aristóteles hubiese querido hacer de las virtudes intelectuales, al igual que de las morales, “justos medios” -comentan Gauthier-Jolif (1970: III, p. 517)-no hubiese perdido la ocasión de mostrar, en la *euboulía*, el justo medio entre la *braduboulía* (o lentitud en la deliberación, una palabra que será utilizada por Filón) y la *tachuboulía* (o rapidez en la deliberación). Esta palabra no existe, pero Aristófanes utiliza *tachuboulos*, *Los Acarnienses*, 630). El hecho de que no piense en ello muestra con claridad que la idea de ver en las virtudes intelectuales justos medios le es completamente ajena”.

<sup>180</sup> *EN*, 1142 b 27-28.

<sup>181</sup> *EN*, 1142 b 31: τῶν φρονίμων τὸ εὐ βεβουλευῆσθαι.

<sup>182</sup> *EN*, 1142 b 33: ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸ τέλους οὐ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις.

<sup>183</sup> De Aquino, T., *Com. EN*, 1234, p. 335.

del silogismo práctico, que entre la elección, dada como conclusión de este último, y la deliberación, producida en sus premisas, hay una correspondencia estrecha e irrompible. Aristóteles llega a afirmar que lo elegido se identifica con lo deliberado (*EN*, 1113a4–5). ¿Pero no implica esta correspondencia una reaparición del intelectualismo socrático, que Aristóteles ha tratado de combatir por todos los medios? Esta sospecha se afianza cuando el Estagirita sostiene que la facultad electiva (τὸ προαιρούμενον) es τὸ *hegouménon*, la parte dominante del hombre,<sup>184</sup> que es, según él, *noûs*, el intelecto. Debemos tener presentes, sin embargo, los siguientes elementos (fundamentales) de la filosofía aristotélica de la acción:

1. El intelecto no llega a ser una facultad deliberativa sino después de que el deseo lo ha orientado a un fin. El intelecto por sí mismo no mueve nada.<sup>185</sup>

2. La conclusión del silogismo práctico, sea cual fuere su naturaleza, no se vincula con la acción sino cuando es aceptada por el deseo, de tal modo que la elección misma es un deseo deliberado.

3. La elección, cuyo lugar propio parece ser la conclusión del silogismo práctico, no es sólo un pensamiento que desea,

<sup>184</sup> *EN*, 1113 a 6-7.

<sup>185</sup> El comentario de Gauthier-Jolif (1970, II, 206) es pertinente: “Aristote vient de dire que c'est l'intellect qui décide, et cela est évident, puisque le décidé, c'est du délibéré, et que c'est l'intellect qui délibère; mais le décidé, ce n'est pas seulement le délibéré, c'est du désiré, et il reste à expliquer comment il peut être ainsi du désiré; ce n'est évidemment pas en vertu de la délibération (κατὰ τὴν βούλευσιν), mais bien en vertu du souhait (κατὰ τὴν βούλησιν); c'est parce que je souhaite la santé que, ayant jugé à la suite de la délibération que le moyen d'y parvenir est la friction, je désire la friction: le rôle du jugement auquel aboutit la délibération est précisément d'inclure la friction, à titre de moyen, dans le souhait de la santé qui est la fin, de même que dans le syllogisme le rôle de la mineur est de révéler l'inclusion du petit terme dans le grand terme, et tout comme là la conclusion ne découle de la mineure que pour autant qu'elle est sous la mouvance de la majeure, de même ici l'action ne découle du jugement que pour autant qu'il est sous la mouvance du souhait, la conjonction de la mineure et de la majeure étant là le syllogisme tout comme ici la conjonction du jugement et du souhait est la décision”. Y citan *De anima*, III, 10, 433 a 22-25.

sino también un deseo que piensa. A esta naturaleza de la elección, tan cognitiva como afectiva, parece referirse Aristóteles en el siguiente texto, que puede considerarse como una síntesis del análisis precedente: ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες, ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν (EN 1113<sup>a</sup>12): eligiendo, pues, a partir de la deliberación, deseamos en conformidad con la deliberación.

La conclusión de todo lo dicho es que el agente de la elección es el deseo, pero, como comentan Gauthier et Jolif (1970, 206), “el deseo iluminado, determinado y vuelto eficaz por la deliberación”. También podríamos decir, sin embargo, dada la complejidad de la *proairesis*, que el agente de la elección es el intelecto deliberativo, pero que éste no llega a ser tal sino cuando ha sido previamente movido por el deseo del fin. En ningún lugar como en su concepción de la elección descarta Aristóteles con más vigor tanto el intelectualismo socrático, constantemente renovado por las diferentes clases de cognitivismo, como el emotivismo, en el que ha sido confinada la filosofía práctica por un sector de la filosofía contemporánea.<sup>186</sup> Para el Estagirita, estas dos actitudes de la mente son los dos componentes inseparables de toda filosofía práctica.

#### IV. DEFINICIÓN DE LA ACCIÓN.

Según la traducción de H. Rackham, Aristóteles pregunta, en EN, III, 2, 1112a13, cuáles son “*the genus and differentia of Choice*”. Pero en el texto se inquiere simplemente τί οὖν ἢ ποῖν τί ἐστίν, qué es o de qué naturaleza es la elección. Sabemos, sin embargo, que una de las maneras tradicionales de definir una cosa, que tiene sus orígenes en el Estagirita, consiste en determinar su género y su diferencia específica.<sup>187</sup> Pero también se puede definir una cosa señalando las causas que la producen. Es lo que hacen, en particular, las llamadas definiciones *causales* o genéticas. Por lo menos en un lugar,

<sup>186</sup> Cf., por ejemplo, Stevenson, CH. L., *Ethics and Language*, Yale University Press, 1940, trad. esp. de E.A. Rabosi, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1971.

<sup>187</sup> Cf. *Top.*, 103 a.

Aristóteles pide explícitamente que las definiciones formulen las causas del *definiendum*.<sup>188</sup> Podemos, en fin, combinar los dos procedimientos y recurrir a las causas de la acción para determinar su género y su diferencia específica. Es lo que hace Aristóteles cuando, para describir la acción en contraste con el pensamiento y con la producción, sostiene que la causa eficiente de la acción es la elección y la causa eficiente de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin, es decir, la deliberación. Así, para determinar la naturaleza de la acción, analiza la naturaleza de su causa, determinando tanto el género como la diferencia específica de la *proairesis*.<sup>189</sup> Ahora bien, la doctrina aristotélica de la causalidad establece una relación de identidad entre las causas eficiente, formal y final: afirma, en efecto, que la forma (por ejemplo, la forma de la estatua) existe ante todo en la mente del agente (el escultor); es decir que existe primero como causa eficiente. Luego pasa a ser la meta del movimiento iniciado por el agente, es decir la causa final de su actividad; una vez que ha sido plasmada en la materia o en lo que hace sus veces, pasa a ser la estructura de la entidad resultante, es decir, su causa formal. Podemos, pues, decir que la estructura de la elección, que es la causa eficiente de la acción, se transmite a ésta, primero en calidad de fin y luego en tanto forma.

Así, fundándonos en el género y la diferencia específica de la elección, causa de la acción, podemos determinar también el género y la diferencia específica de esta última. Lo que resulta de la combinación del doble procedimiento (la determinación de la causa como vía a la determinación del género y la diferencia específica) es que la acción se define como un movimiento (κίνησις τις<sup>190</sup>) deseado (ἐκουσία) y delibera-

<sup>188</sup> *De Anima*, II, 2, 413 a 13: “En el enunciado de una definición, no hay que contentarse con expresar un hecho (τὸ ὄν), como en la mayoría de las definiciones, sino que también hace falta que la causa se halle en ella presente (ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι)”. Cf. Robinson, R., *Definition*, Oxford, At the Clarendon Press, 1972, pp. 161-162; Bravo, F., *Teoría platónica de la definición*, Caracas, 1985, p. 314.

<sup>189</sup> Cf. *EN*, 1112 a 13.

<sup>190</sup> Cf. *EE*, 1222 b 28.

damente elegido (βουλευτικῶς προαιρετή) en vista de sí mismo, es decir, de la acción excelente (εὐπραξία). Pertenece, pues, al género supremo del movimiento y al subordinado del movimiento deseado (o “voluntario”); su diferencia específica viene dada por el hecho de ser un movimiento (a) elegido deliberadamente y (b) en vista de sí mismo. En virtud de la diferencia (a), la acción es propia del ser humano adulto: el ser humano es la única fuente de acción, y como se lee en la *Ética a Eudemo* (1222 b 19–20), “de ningún otro animal diríamos que actúa”; pero se trata del ser humano adulto, pues los niños, al igual que los animales, no son capaces de deliberar y por tanto de elegir<sup>191</sup> y sin elección no hay acción. En virtud de la diferencia (b), que juntamente con (a) determina la especie ínfima de la acción, ésta difiere de todo tipo de producción. Ni la acción es producción, ni la producción es acción.

Esta definición aristotélica de la acción así reconstruida integra, en cierto modo, las parciales que han sido formuladas por la filosofía contemporánea. Algunos filósofos más recientes definen la acción por algo que está antes de ella, es decir, por su **antecedente**, que consideran como necesario e identifican con la voluntad. Para J.L. Austin,<sup>192</sup> por ejemplo, la acción es “un movimiento voluntario de mi cuerpo”, o también “un movimiento que sigue a una volición”. O.W. Holmes,<sup>193</sup> situándose en la misma línea, la define como “una contracción muscular querida”. Para Aristóteles, éste es sólo el aspecto genérico de la acción: ésta es ciertamente un tipo de movimiento, pero no un movimiento “voluntario” o precedido por una volición, sino un movimiento deseado. Otros definen la acción por algo que está después de ella, e.d., por su **consecuente**, que conciben como meta de la misma. Para D. Davidson,<sup>194</sup> la acción es “algo que el agente hace intencionalmente”, e.d., en vista de algo, o como dice E. Anscom-

---

<sup>191</sup> Cf. *EE*, 1224 a 29.

<sup>192</sup> Austin, J., *Lectures of Jurisprudence*, 1863.

<sup>193</sup> Holmes, O.W., *The Common Law*, London, Macmillan, 1911, p. 54.

<sup>194</sup> Davidson, «Actions, Reasons and...», cit., p. 80.

be,<sup>195</sup> respondiendo a un “para qué”. Aristóteles no es ajeno a este aspecto de la acción, pero lo considera sólo como uno de sus aspectos, por esencial que sea: para él, la acción es un movimiento en vista de sí mismo, es decir, un movimiento que tiene su finalidad dentro de sí. En fin, algunos contemporáneos como A. I. Melden<sup>196</sup> definen la acción atendiendo al movimiento que le es inmanente y la conciben como la originación de algo. Pero definirla sólo de esta manera es identificarla con el movimiento en general y por tanto con el evento. Melden está entre quienes creen, respondiendo a Wittgenstein, que el hecho de que yo levante mi brazo no se distingue en nada del hecho de que el brazo se levante. Aunque Aristóteles no descuida el movimiento propio de la acción, no reduce ésta a aquél: la acción es, sin lugar a duda, causa de la acción excelente y por ende de la felicidad, pero no se confina en esta causación que le es connatural, sino que presupone la causalidad del deseo, la cual, a su vez, presupone la causalidad de la meta, que es, en el dominio de los asuntos humanos, el primer motor inmóvil.

Escuela de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela

---

<sup>195</sup> Anscombe, E., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 9.

<sup>196</sup> Melden, A.I., *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 85.



ANTONIO HERMOSA

## EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN KANT: II. EL PROGRESO DE LA HISTORIA

**Resumen:** La Historia es el segundo de los momentos constitutivos del mundo kantiano de la acción. La doctrina kantiana se encuentra aquí ante una paradoja que ha de resolver, pues si bien la historia tiene como protagonista a un sujeto racional, libre y responsable de sus actos, el pensamiento que la interpreta, la filosofía de la historia, se halla por su parte teleológicamente determinado por la categoría de progreso. Tal sería la ley impuesta por la naturaleza a la historia. El enigma se resuelve porque los actores de ésta desconocen la ley dada por aquélla, ese destino que secretamente les rige. Sobre semejante ignorancia, por tanto, reposa la salvaguardia de la libertad. Por otro lado, y pese al aludido carácter necesario que la filosofía de la historia ocupa en su doctrina de la libertad, en realidad nada añade a la misma, pues la ética por un lado, y el derecho y la política por otro, configuran de hecho por entero el reino de la misma tal y como Kant la concibe, con la ventaja añadida de privar a su metodología de la penitencia teleológica con la que entiende explicar el devenir histórico.

**Palabras clave:** acción, teleología, kantismo.

## KANT'S CONCEPT OF FREEDOM: II. THE PROGRESS OF HISTORY.

**Abstract:** History is the second constitutive moment in the Kantian world of action. In this regard, Kantian doctrines run into a paradox which must be solved. On the one hand, history has in its main role a rational, free and responsible subject, but then the means of interpretation, i.e. philosophy of history, is teleologically determined according to the category of progress. Such is the law imposed on history by nature. The enigma is solved because

se free actors ignore the law of human history, which secretly determines them. This ignorance provides a safeguard for human liberty. Nevertheless, regardless of the character of necessity that philosophy of history has in Kant's doctrine of liberty, it does not really add anything new to it. This is because ethics along with jurisprudence and politics, constitute in a complete way their own kingdoms, as was conceived by Kant, with the advantage of excluding from their methodology the teleological burden by which history is explained.

**Keywords:** action, teleology, kantianism.

Nuestra lectura de la segunda *Crítica* desveló al individuo fenoménico como el genuino protagonista del sistema moral kantiano. Arrojado por el fuego divino del paraíso de la felicidad, del infinito moral que él producía prácticamente a voluntad quedaron en pie sólo los restos mortales; pero sobre las cenizas sensibles de aquel infinito fue elevado un nuevo mundo, cuyo contenido en nada difería del antiguo, mas cuya naturaleza y función sufrieron un viraje sustancial en su curso: de prácticamente constitutivo pasaba a regular idealmente el grado de moralidad de las acciones fenoménicas al devenir criterio de la misma. Con la brújula de este ideal en la mano, el individuo iniciaba una empresa interminable de progreso moral en su conducta, bien que insuficiente siempre en perfección en cuanto nunca la eternidad dejará de medir su tiempo.

Ahora bien, ¿cómo es posible la libertad fenoménica? El sujeto trascendental sabe ya qué puede conocer y qué debe querer, en tanto el sujeto fenoménico aún no sabe qué le es posible hacer, objetivo en nada gratuito si se consideran los esfuerzos realizados por el pensamiento al objeto de liberar la naturaleza humana de todo condicionamiento, por transformarla en un blanco papel donde el transcurrir del tiempo lograra dejar impresos sus surcos, en un mármol flexible susceptible de rebelarse contra su propio pasado. La respuesta a la última cuestión exige definir cómo es el hombre; y a decir verdad, sin la capacidad de emancipar la mente de los obstáculos que refieren su actividad a la posición social del sujeto, así como la voluntad de la determinación pasional, la consti-

tución antropológica del mismo nunca será completa; sin la liberación de esa doble sujeción, en absoluto sería posible celebrar su capacidad teórica de conocer mediante los conceptos del entendimiento y pensar teleológicamente mediante las ideas de la razón, o de reconocer su capacidad práctica de autolegislar. O, en el mejor de los casos, ello sería posible para unos pocos elegidos nada más. No vamos siquiera a esbozar aquí la historia de esa emancipación, que nos llevaría a hablar desde el predominio casi absoluto de la naturaleza sobre la cultura en un Platón, o de la mancha religiosa del pecado<sup>1</sup> caída sobre la conciencia moral del hombre incluso antes de nacer, hasta su resurrección en epígonos modernos y su alineamiento junto a otras formas de predeterminación. Nos limitaremos a situar a Kant en la estela de quien ya lo hizo antes que él, y sobre todo a detallar su solución al problema, de lejos la más completa de las ofrecidas hasta entonces.

Quizá fuera Rousseau, tras Pico de la Mirándola, el primero en llegar a la idea del hombre en general; el individuo roussoniano, en efecto, se desentiende de toda ligadura preestablecida, su naturaleza deja de ser un dato para ser un proceso. Emilio no es ya ni un hombre-artesano o agricultor, ni un hombre-malo: «il est un homme», dice Rousseau. Por ello no será educado al objeto de fijarse al puesto de su padre, ni será objeto de favores a causa de una cualidad a priori selectiva que él realmente no posee; a diferencia del adolescente de Montaigne o de Locke, no será ni un «gentilhomme» ni un «gentleman»: será un «homme abstrait». Una rigurosa educación desarrollada en el tiempo y primando siempre el momento actual del educando, le llevará desde su estado físico hasta su inclusión en la Voluntad General, pasando previamente por su educación moral y religiosa<sup>2</sup>. Kant redondeará

---

<sup>1</sup> Contra esa lacra de la dignidad humana no sólo Kant, sino la entera Ilustración, dirigirá sus armas (Berlin, «La Contra-Ilustración», en *Contra la corriente*, Madrid, 1992, p. 80; cf. también su «The Apotheosis of the Romantic Will», en *The crooked Timber of Humanity*, London, 1991, p. 217).

<sup>2</sup> Hemos desarrollado más ampliamente este proceso en nuestro trabajo *De la educación del príncipe a la educación del ciudadano*, México, 1998.

esta concepción al separar el desarrollo de la naturaleza humana del marco político «preestablecido» del Estado legítimo, emanado del contrato social. Por ello, asiste toda la razón a Solari cuando enarbola en Kant el original estandarte histórico de la concepción del hombre como ser social sin más<sup>3</sup>.

Las repercusiones morales de una tal concepción son inmensas, y repercuten de inmediato no sólo sobre la antropología<sup>4</sup>, sino sobre el entero edificio de las ciencias humanas. La maldad adquiere su esencia puramente moral cuando la ética adquiere su estatuto propio y diferenciado dentro de aquéllas. Su revestimiento presocial y su localización psicológica sufren su merecido destierro, y en la fortaleza de sus posiciones anteriores crece ahora una debilidad que se acrecienta con la fuerza de la Crítica kantiana. Para Kant, en efecto, el hombre deja de ser malo por ser hombre, para serlo al subordinar –de nuevo Rousseau– la ley moral al amor de sí<sup>5</sup>.

En lugar del carácter psicológico aireado por los partidarios de su vicio de origen, la cualidad de la naturaleza humana es, según Kant, netamente ética; no presupone ningún tipo

---

<sup>3</sup> «Il concetto di società nel Kant», en Solari, G., *La filosofía política*, Vol. II, Bari, 1974, cap. II.

<sup>4</sup> Aunque aquí el término está usado en su significación filosófica, es menester añadir que también vale en su acepción científica; el *Hombre*, aquí, es también la unidad de la especie humana, por cuanto las diversas razas no añaden al conjunto ninguna tonalidad moral específica que obligue a señalar diferencias constitutivas entre ellas (Kant sostuvo repetidamente esa idea, y su «Determinación del concepto de una raza humana», o su «Recensión de las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de J. F. Herder» (ambas de 1785) dan fe al respecto. Los dos textos se encuentran en la recopilación *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999. La importancia de la reflexión kantiana acerca de la problemática de la unidad de la especie humana ha sido bien subrayada por Vlachos en su *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, p. 149.

<sup>5</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Stuttgart, 1977, pp. 684-685. Como recuerda Deleuze, “existe siempre en la libertad una zona de libre arbitrio en virtud de la cual podemos optar contra la moral”. De aquí, concluye, que no debemos sin más “identificar razón práctica y libertad” (*La philosophie critique de Kant*, Paris, 1971, p. 48); cf. también Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, 1968, p. 100. Por lo demás, a la misma consecuencia, pero por caminos enteramente diferentes, había arribado Locke (*Essay Concerning Human Understanding*, Aalen Verlag, 1963, II-21).

de valores, pero constituye la condición de la génesis y del ejercicio de los mismos; y en cuanto esto último se halla en alianza con la razón –práctica– del sujeto, no nace biológicamente con él, sino trascendentalmente, con la moralidad misma<sup>6</sup>. Lo característico del hombre, su manera de ser, es la libertad. Libertad que entraña –en realidad, se trata prácticamente de lo mismo– la responsabilidad humana de las acciones cometidas –el ser susceptible de imputación–, que implica a la conciencia y a la sociedad en tal proceso, y que por ello significa la anulación de todo vestigio inmoral en una naturaleza que se nos presenta así axiológicamente neutra, por cuanto su presencia en la misma con anterioridad a la conciencia moral presupondría la existencia de una máxima perversa como fundamento de toda intención del individuo<sup>7</sup>, es decir, la supresión del principio de imputación ante la literal desaparición de la moralidad. Pero el absurdo de una tal presuposición aparece flagrantemente al contradecir el hecho mismo de la ley moral. En el lugar de la maldad originaria anterior, aparece ahora en la naturaleza humana una «disposición originaria hacia el bien», originaria en cuanto, dice, pertenece a las posibilidades de la naturaleza humana –todo lo cual, por lo demás, integra el patrimonio de la «personalidad», «disposición humana en cuanto ser racional y al tiempo susceptible de imputación»<sup>8</sup>. Por lo tanto, cuando después de todo ello sostenemos que el hombre es malo, significamos con esto el conocimiento de la ley moral y su decidido alejamiento transitorio de la misma, aun cuando la constancia de tal alejamiento nos motive a calificar tal maldad de radical<sup>9</sup>; y cuando añadimos que lo es por naturaleza no hacemos sino reconocer la posibilidad de implicar a toda la especie humana en el cometimiento del mal –por lo demás, nótese la suplantación del término naturaleza humana por el de especie huma-

---

<sup>6</sup> Kant, *Die Religion innerhalb...*, cit., p. 667.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 666 y 685.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 672-673.

<sup>9</sup> Cf. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Paris, 1981, p. 230.

na, y el descrédito del apotegma según el cual el hombre es malo por naturaleza<sup>10</sup>.

En resumen, es bueno el hombre que sigue la ley moral; es malo aquél que la somete a su interés<sup>11</sup>. Con lo cual, las pasiones, como ya señalaran Descartes, Spinoza, Hobbes, Diderot y el mismo Rousseau, entre otros, no son malas en sí mismas<sup>12</sup>, sino todo lo contrario: tales «inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas»; se trata de domesticarlas, no de extirparlas, en cuanto participan en la felicidad<sup>13</sup> del individuo; con lo cual, además, la libertad de éste permanece a resguardo aun cuando elige el camino no adecuado<sup>14</sup> a las indicaciones de la ley moral –y esto, por otra parte, se concilia en diferido con la afirmación de que Dios domina al hombre por medio de la libertad<sup>15</sup>; toda acción humana es humana –imputable al sujeto que la ha cometido– y el mejoramiento moral de éste es «un asunto que le incumbe a él mismo»<sup>16</sup>.

Donde con mayor vigor Kant traza sus diferencias respecto de Rousseau, en la problemática de la maldad de la naturaleza humana, es en la referencia a su origen, lugar, además, donde confluyen y se prueban asimismo la fecundidad de sus principios metodológicos y el rigor de su lógica. Rous-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 680-681. Esto, por lo demás, pone en solfa lo que de “extraño” se halla en la concepción kantiana según Vlachos, a saber, que dé cabida a una “psicología pesimista de la naturaleza humana en el seno de una interpretación optimista de la historia humana”, (p. 207). No sólo se trataría de algo extraño: se trataría de un error.

<sup>11</sup> Illuminati ha sabido dar realce a esta idea en su *Kant político*, Florencia, 1971, pp. 29-30.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 710

<sup>13</sup> Cf. al respecto Delbos, *La philosophie pratique kantienne*, Paris, 1905, pp. 400-401.

<sup>14</sup> Esto es así en la vida social -y por tanto en la historia- del individuo, pero no en el reino de la pura moralidad (De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, Bari, 1976, p. 315). Aquí la razón práctica no tiene ni puede tener libertad para obrar mal, porque entonces la ley moral sería inmoral. En el reino de los fines no cabe la libertad para el mal (quizá habría que ver aquí una de las felices contradicciones de Kant; cf. al respecto Weil, «Le mal radical, la religion et la moral» en *Problèmes Kantiennes*, Paris, 1982, p. 148).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 735.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 745.

seau, en efecto, había respondido en clave histórica al reto lanzado por Pascal en clave religiosa; al fatalismo racional postreramente redimido por la gracia propia de éste, Rousseau opuso una introspección psicológica iniciada en los márgenes mismos de la historia y la psicología<sup>17</sup> –en la región ideal del estado de naturaleza–, proseguida en el interior de la historia y detenida en una sociedad rudimentaria en la cual, en germen, se contenían todos los vicios e injusticias que la posteridad no haría sino recrudecer y sofisticar. El resultado de la indagación le hizo traer a la luz una naturaleza humana sin asomo de maldad en su constitución y la prueba de la vinculación entre la propiedad privada, el despotismo político, la infelicidad social y la perversión individual. Reduciendo la naturaleza humana a sus elementos constitutivos, Rousseau mostraba una sustancia primaria y neutra, sin ideas ni vicios preconcebidos. Pero en su viaje de vuelta, el razonamiento roussoniano se vio afectado sensiblemente en su lógica interna a la hora de explicar el origen del mal; la sombra alargada de Pascal –y aun la de Hume– parecía arrojar todo su maleficio contra la razón, una venganza indirecta y final, y aun radical, por haber osado profanar el santuario de la creencia religiosa preestablecida. En efecto, Rousseau no advirtió cómo sus deducciones dejaban deslizarse silenciosos duendes que afectaron al vigor lógico de la cadena en sus conclusiones últimas: si los individuos no eran malos por naturaleza, por qué lo fueron, contra naturaleza, al juntarse; ¿por qué el azar, impulsándoles a unirse y así a necesitarse, actuaba negativamente? De otro modo, ¿por qué la sociedad naciente se volvió mala con la propiedad privada naciente? Si eran buenos los hombres –en el sentido de que no eran naturalmente malos–, la podrían haber repartido equitativamente, sin que las diferencias naturales pudieran allí imprimir con su sello el de la injusticia, y los desajustes en la convivencia y en la socialización apropiada de los nuevos fenómenos que fueron surgiendo con el tiempo podrían haber sido arbitrados con soluciones comunes y equitativas que hubieran impedido su degeneración.

---

<sup>17</sup> Cf. al respecto Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, 1981, cap. VI-2.

ración. La comparación, en suma, no tiene, en principio, por qué suscitar rivalidades, airear los celos y desatar apasionados intereses unidos en su recíproca enemistad.

Por supuesto, ninguna experiencia encierra un deber-ser, había clamado Hume en su discurso moral; ningún ser produce necesidad, sostendrá igualmente Kant, y no sólo en un contexto moral, sino también en uno natural; más aún, toda acción verificada bajo leyes naturales constituye el efecto necesario de una causa temporal anterior –como la causa necesaria de un efecto posterior, siempre temporal. Aplicada esa idea a nuestro tema, da por resultado que el origen del mal sólo admite una explicación y una resolución racionales<sup>18</sup>. El mal posee una existencia temporal, ciertamente, y si se quiere buscar su origen temporal será necesario llegar al infinito; por lo demás, se trata de «una contradicción» «buscar a las acciones libres como tales un origen natural, como si fueran efectos naturales<sup>19</sup>». La solución kantiana, pues, entra dentro del marco regulativo de las ideas trascendentales: «cuando se busca su origen racional, toda acción mala ha de ser considerada como si el hombre hubiese caído en ella directamente desde un estado de inocencia»<sup>20</sup>. Con ello, por lo demás, Kant no se cierra las puertas de la casuística histórico-social del mal incluso en lo relativo a su origen, puesto que la acción mala que tiene su curso en el tiempo –en la realidad histórica– halla su origen en otra anterior de la misma índole, y así sucesivamente. Lo único que no puede determinarse así es la mala acción inaugural en el mundo sensible, y buscarla sería un absurdo: la condición incondicionada de todas las causas no puede hallarse en la experiencia.

Sin esta pormenorización del concepto de naturaleza humana, como Kant lo desarrolla implícitamente en su *Religión*, el uso implícito operado en la *Doctrina de la virtud* y, especialmente, en la *Crítica de la razón práctica*, permitía ya

---

<sup>18</sup> Según Kant, todo efecto puede tener un origen racional o temporal: dependerá de dónde se halle su causa, si en el mundo de la libertad o en el de la naturaleza.

<sup>19</sup> Kant, *Die Religion innerhalb...*, cit., p. 689.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 690.

entonces despejar toda duda sobre su condición axiológicamente neutra –como la *Crítica de la razón pura* había puesto en entredicho la existencia de una naturaleza humana epistemológicamente sabia–, y no sólo a través de la preconización de la pedagogía moral, como ya indicamos, sino positivamente en la afirmación misma de la moralidad. La posesión de la ley moral, aun cuando su posesión como motivo del obrar fuera un ideal inalcanzable, significaba la posesión de un ideal al que aspirar, un ideal sacrificado en su mera existencia posible si una presunta maldad innata se hubiera instalado en el hombre. Como Kant mismo dice, si «el hombre es corrupto por naturaleza, cómo puede esperar hacer de sí por mucho que se esfuerce un hombre nuevo, grato a Dios»<sup>21</sup>.

Probada la existencia de la condición básica exigida por el hombre para su transformación –una naturaleza no predeterminada, es decir, formal–, nuestra exposición ulterior intentará mostrar, dejando de lado su uso en la problemática del individuo particular –virtud y religión–, su función en el marco de la sociedad, tanto en su historia, como en su transformación por medio del derecho en una sociedad justa, forma ésta que coronaría aquélla con su conformación como sociedad civil republicana. El individuo ya se ha demostrado así que la meta está a su alcance.

La historia kantiana es fundamentalmente filosofía de la historia, y en cuanto tal aparece recorrida de parte a parte por la idea de progreso, esa idea que, por decirlo con una frase clásica, «es una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro»<sup>22</sup>. O, como dice Nisbet, es la creencia de que la «humanidad ha avanzado en el pasado –a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie e incluso nulidad– y que sigue y seguirá avanzando en el futuro». Tal idea, añade, conlleva esta otra: «el tiempo fluye de un modo unilineal»<sup>23</sup>. Pero esto, en el fondo, no dice mucho.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 780. Cf. al respecto Villacañas, *Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, 1999, págs. 51-54.

<sup>22</sup> Bury, *La idea del progreso*, Madrid, 1971, p. 14.

<sup>23</sup> Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, 1980, p. 19.

Aparte que lo fundamental de la idea de progreso no debe buscarse en el hecho de ser la confianza destilada por la historia, ni en su optimismo inmanente, etc., si no se quiere correr el riesgo, como bien dice Löwitz<sup>24</sup>, de convertirla en escatológica, sino que consiste en saber cómo –es decir, a través de qué medios– podrá el futuro seguir adelante. Y desde ese momento entramos en el terreno de la política.

La milenaria idea de progreso cruza todo sistema de pensamiento e irradia su optimismo por doquier. En la Edad Moderna, la obra de Bacon, pese a ingredientes de raigambre inequívocamente medieval, constituye una de sus primeras tribunas renacentistas. En ella, la utilidad social sirve de destino a todo pensamiento que se precie de tal. Un saber pragmático, capaz de entrar en «el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas» y así dilatar «los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles»<sup>25</sup>, aparece como el aliado idóneo en la consecución de la felicidad. Bacon se hace eco de elementos constitutivos del progreso, aun sin llegar a elaborar una tal «teoría», como la de la felicidad material y, prioritariamente, la del valor taumáturgico del saber, argumentos ambos puestos en juego por la filosofía antropológica de la historia y menoscabados en su concepción teológica, canónicamente representada por Bossuet<sup>26</sup>.

El siglo XVIII fue un oráculo del progreso<sup>27</sup>, y no sólo por medio de sus voces más ilustradas, coronadas por la de Con-

---

<sup>24</sup> Löwitz, *Vom Sinn der Geschichte*, München, 1941, p. 290.

<sup>25</sup> Bacon, *Nueva Atlántida*, México, FCE, 1941, p. 290.

<sup>26</sup> Cf. su *Discours sur l'Histoire Universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966. Con su providencialismo agustiniano, su trasposición de todas las culturas a un mismo plano, del que desaparece el tiempo, su conservadurismo político y el papel que en este ámbito concede a la Iglesia católica, etc., anula por completo esa breve semejanza de su filosofía de la historia con la kantiana en el esquema abstracto del progreso (para el cual, añadamos, tampoco encuentra en el presente testigo de su futuro).

<sup>27</sup> La excepción, con todo, tiene también aquí lugar, pues fue en las postrimerías del siglo, recuérdese, cuando apareció el célebre ensayo de Malthus sobre la población, en el que los tonos apocalípticos se parapetaban tras la ciencia demográfica para hacerse oír con más fuerza.

dorcet, la más preclara entre ellas. Su *Bosquejo*<sup>28</sup> ofrece numerosas concordancias con la obra de Kant, pues no en balde representa, quizá mejor que ninguna otra obra, la idea antropológica de la historia. Así, el progreso, enfáticamente subrayado, define su curso. La posibilidad de prevenir el futuro, si se conocen las leyes que regularizan la vida de los fenómenos, tiene en común algo más que el esquema con la historia profética de Kant. Pero, sobre todo, el vínculo establecido entre conceptos como el de progreso intelectual, libertad, razón, derechos naturales, etc., y su confluencia en una sociedad civil de espíritu liberal, los aproximan aún más. Les distancian, especialmente, el papel concedido a los trabajadores como sujetos históricos, la significación de la riqueza en la diferenciación entre igualdad política e igualdad social, el punto de partida sensista de su filosofía tomado de Locke, a quien cita, y quizá de Condillac, a quien no cita.

Pero no sólo entonan la melodía del progreso el coro de las voces ilustradas. En Alemania, según Koselleck, también masones e iluminados elaboran doctrinas al calor de esa idea. Tales doctrinas, surtidas con elementos procedentes de la escatología cristiana, de los gnósticos y maniqueos, de los derivados de antiguas teorías cíclicas y de la novísima legalidad científico-natural, con el añadido alemán de Leibniz – transformado –, urden una concepción del progreso que es fundamentalmente «evasión histórico-filosófica en el futuro»<sup>29</sup>. Algo, en definitiva, sensiblemente alejado de la concepción kantiana.

Ésta se encuentra inscrita en un vasto sistema donde se dan cita conjuntamente la ética, la política y la filosofía de la historia<sup>30</sup>. En él, la segunda representa el punto de intersec-

<sup>28</sup> Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

<sup>29</sup> Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, 1965, p. 162

<sup>30</sup> Lo cual permite ver en Kant un crisol de todo ese conocimiento de ideas que la Ilustración alemana repartiera en tres direcciones -filosófica, religiosa y política-, según ha puesto de relieve Brunschvig en su caracterización de la Prusia dieciochesca (*Société et humanisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> Siècle*, París, 1973, cap. 1).

ción de las otras dos: la petición de progreso constituye el presente de la historia; pero progreso aún negativo, dice Kant, y, por lo mismo, el pasado del genuino fin moral del hombre. El progreso exige, para su continuación y aceleración, el favor de la ilustración del individuo, mas de un individuo ahora incluido en una sociedad civil republicana, en cuanto miembro de un Estado, e inserto igualmente, en cuanto individuo cosmopolita, en una federación de naciones, cada una manteniendo sus prerrogativas en lugar de mantener una relación de vasallaje, es decir, manteniendo cada una su soberanía. Por esto se ha visto en el pensador alemán un «filósofo del progreso político». La doctrina del derecho constituye el negativo de la filosofía moral, el intento de aplicación de los principios expuestos en las obras éticas «teóricas», cuyo concepto supremo es el de libertad, a la sociedad civil, la retraducción práctica de la ética kantiana<sup>31</sup>: otra prueba más del Kant filósofo del progreso político<sup>32</sup>.

Por consiguiente, la constitución de una sociedad civil inspirada en el republicanismo constituye el cénit de la historia, paso intermedio entre ésta y la moral, preparación del hombre nouménico desde el fenoménico. La historia, que en ella concluye, muestra así el carácter moral del progreso, en cuanto la sociedad civil, instituida con arreglo al concepto de derecho, emanado de la razón práctica, fenomeniza la pureza de su sello de origen —no será ésta, por cierto, la única fenomenización de la moral, como más tarde veremos. Pasemos ahora al análisis de la concepción kantiana de la historia.

¿Cómo podrá el hombre reconstruir la perdida unidad entre la naturaleza y la cultura, hontanar de «todos los ma-

---

<sup>31</sup> Cf. Kant, *Über den Gemeinspruch*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 127-129. Y Euchner, *Kant als Philosoph des politischen Fortschritts*, Bonn, 1974. Cf. igualmente la reciente edición de Aramayo, Muguerza y Roldán acerca del bicentenario del opúsculo kantiano sobre la paz (*La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, 1996).

<sup>32</sup> Euchner recuerda además cómo la maldad real de los hombres no obstaculiza de manera insuperable el desarrollo progresivo de las disposiciones naturales del hombre (*Kant als Philosoph...*, cit., p. 18).

les»<sup>33</sup>, que, por lo demás, él mismo se había encargado de quebrantar? El hombre es siempre libre, ¿pero cómo podrá su ser físico ser ético al mismo tiempo? Rousseau le había legado el interrogante y la primera tentativa de solución. Kant recoge la herencia y acepta el reto histórico, imprimiéndole un sesgo diverso que le llevará por todo el ámbito práctico hasta la preconización de una sociedad civil republicana, en la cual se sancionan los «derechos naturales»<sup>34</sup> y la ley reparte por igual los espacios libres de los individuos.

El proyecto kantiano engloba, pues, la filosofía de la historia como uno de los momentos particulares del mismo. Toda investigación sobre la historia lo tendrá necesariamente por fundamento y por finalidad, determinando la posición inicial del análisis la suma de sus resultados finales. El punto de partida del análisis histórico kantiano se sitúa en el presente, en el intento de dar una salida contemporánea al interrogante inicial. El recurso a la historia significa, desde esta óptica, la pretensión de conferir la legitimación teórico-práctica de aquél. De ahí, precisamente, la especial casuística de la «historia» kantiana –de ella deriva y en ella se justifica la airada protesta contra todo intento, religioso especialmente, de hipotecar el futuro a través de un credo, vinculante para todos sus ulteriores correligionarios, «y a través de ellos sobre el pueblo», adoptado hoy por una secta para la posteridad, presto que con ello se negaría al hombre su «destino primordial»<sup>35</sup>–, la cual rechaza por modelo la historia empírica, la mera narración de las acciones humanas naturales<sup>36</sup> (*Idea*, pp. 39–40), sean clásicas o modernas, aun cuando algunas de ellas, como las de un Voltaire<sup>37</sup> o un Condorcet, incluyeran el

<sup>33</sup> Kant, «Comienzo presunto de la historia humana» (CP) (en *Filosofía de la Historia*, Madrid, FCE, 1981), p. 80.

<sup>34</sup> *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (DF), *ibid.*, II-8.

<sup>35</sup> *¿Qué es la Ilustración?* (II), *ibid.*, pp. 32-33.

<sup>36</sup> *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (*Idea*), *ibid.*, pp. 39-40.

<sup>37</sup> Cf. su opinión, contraria a la kantiana, en su introducción a *Le Siècle de Louis XIV*, París, Garnier, 1966. Por lo demás, y aunque Voltaire habla de los cuatro grandes siglos, a semejanza de los *corsi e ricorsi* de Vico, desiguales en progreso, sin embargo en su filosofía de la historia parece apostar por una “apro-

progreso entre sus protagonistas –progreso, por otra parte, discontinuo y aliado con la razón.

Tampoco puede alinearse entre la «Historia natural» o la «Historia de las costumbres [...] según el concepto de la especie (*singulorum*)»<sup>38</sup>; ni el hecho de que el método ponga en juego un concepto regulativo<sup>39</sup> en el análisis de la historia, o se permita lanzar conjeturas sobre su origen<sup>40</sup>, permite clasificarla de imaginaria o novelesca. El contenido de aquel concepto regulativo –la constitución civil perfecta– selecciona en la historia las sucesivas formas políticas: por ello, en este sentido, es una historia política; y en cuanto bajo formas políticas aparecen conviviendo «la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*)»<sup>41</sup>, es una historia de las costumbres, sí, pero universal. Por lo demás, también corre a cargo de los individuos la instauración de aquella sociedad justa a la que aspiran, a fin de ver satisfecha su libre condición, como ya corriera todo cuanto hasta el presente momento fuera realizado, positivo o negativo, sin mediación de destino o providencia alguna<sup>42</sup>; es decir, la historia humana puede vanagloriarse de contar en cada individuo un sujeto de imputación, y de ser por ello «la historia de la libertad»<sup>43</sup>. Resumiendo lo esencial de lo antedicho, y un poco anunciando lo por decir, nuestra tesis sobre la concepción kantiana de la historia es como sigue: la historia es la historia de la libertad; su protagonista es el género humano, integrado por individuos responsables de sus actos y, como tales, sujetos de imputación. Constituye el escenario del antagonismo entre la naturaleza y la cultura, antagonismo que, tanto natural como moralmente, pide una solución, y

---

ximación gradual de la humanidad a los ideales de la razón y la civilización de su tiempo” (Cf. Caparrós, «Estudio Preliminar», pág. LIV, en Voltaire, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1990; un estudio que, en algún punto, debe más a Cassirer de lo que el autor mismo confiesa).

<sup>38</sup> *DF*, II-1.

<sup>39</sup> *Idea*, IX.

<sup>40</sup> *CP*, p. 67.

<sup>41</sup> *DF*, II-1.

<sup>42</sup> *CP*, p. 88.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 79.

que tanto natural como moralmente la encuentra en una sociedad civil republicana<sup>44</sup>. Las páginas siguientes intentarán explicar todo ello.

Sosteniendo su «presunción» metodológica sobre el supuesto de una naturaleza humana igual en sus orígenes a la actual<sup>45</sup>, y en su analogía con la naturaleza<sup>46</sup>, Kant distribuye los comienzos de la historia humana a lo largo de tres épocas, desigualmente repartidas en seis etapas –cuatro para la primera–, que van desde la violentación racional del instinto, y su posterior relación como conflagración, hasta los aledaños de su rescate teórico «sobre otros fundamentos» –por decirlo con Rousseau– con la exigencia de una sociedad civil republicana. La especie humana pasa por sucesivas revoluciones que la hacen girar alrededor del nomadismo primero, de las encarnizadas luchas entre los individuos de los primarios agrupamientos sedentarios y los grupos de pastores transhumanes después, para hacerlo finalmente alrededor de las comunidades ya definitivamente asentadas y dotadas de una relativa complejidad organizativa, superior desde luego a la precariedad inicial. Durante este proceso encuentra, al principio, su opositor en el reino animal –oposición tácita en el análisis kantiano–, para atraer a continuación el antagonismo hacia sí misma: entre enemigos exteriores –agricultores contra pastores– en la época intermedia, en el seno mismo de la comunidad al final, cuando la desigualdad ha destruido la homogeneidad primitiva. Como puede observarse, el avance de la discordia entre la naturaleza y la cultura configura un proceso casi perfecto en su invertida simetría respecto del exigido para su ulterior concordia definitiva, el cual, como se verá, bajo el nombre de «paz» concita la sociedad civil republicana, la federación de Estados y la entronización del individuo cosmopolita, es decir, la eliminación de las luchas intestinas de una comunidad, la cancelación de los conflictos y las gue-

---

<sup>44</sup> Cf. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980, pp. 126-127.

<sup>45</sup> Supuesto que se sitúa en las antipodas del de Herder (*Recensión de las...*, cit., p. 120 y ss).

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 67-69.

rras exteriores y el constituirse de un individuo universal distintivo del género humano<sup>47</sup>.

Al principio fue el instinto. Las dos etapas iniciales encuentran en él su más seguro y exacto fiador. No en vano se trata de una «voz de Dios» obedecida por todos los animales. El instinto de nutrición enseña al hombre a perpetuarse a sí mismo; después, el sexual le enseña a perpetuar a los demás. Su vida y la de la especie se hallan naturalmente garantizadas. Pero, ya paralelamente al magisterio instintivo, en la semilla de la razón comienzan a aflorar los frutos: inoculando en el ciego hacer leves dosis de mediatez introduce una «conducta»; confabulada con la imaginación crea un contrapoder lo suficientemente sólido como para poder decir no a determinados reclamos de la naturaleza e, incluso, para alzarse en armas contra ella, rebelión cerrada con el paso de la concupiscencia a la voluptuosidad; es decir, con la autoproducción de deseos artificiales, paulatinamente degenerados «en un enjambre de inclinaciones ineludibles y hasta innaturales»<sup>48</sup>. El azar, que preside aquel paso patrocinado por la razón, muestra en su tolerancia la fuerza de ésta.

Así pues, ya en su etapa más rústica, los hombres se muestran capaces de trascender por medio de la razón la inmediatez del instinto y de, aun reconociéndole vasallaje respecto a la preservación individual y colectiva, acotar espacios propios donde, con ayuda de la imaginación, inventa placeres ajenos a la linealidad natural y asienta con ello los cimientos contra los que un día se habrán de estrellar las pretensiones instintivas por mantener bajo su recaudo la antorcha de la supervivencia. Ya desde el principio, la razón dota a su poseedor de la libertad de escoger, según vimos, aunque no sólo de ello: al saberse poseedor de un poder de escoger, mas sin saber apenas nada de su significación, sabe sólo que conoce, pero no sabe nada más, es decir, siente miedo. Realí-

---

<sup>47</sup> Es otro enfoque el que Kant dirige aquí a la historia en relación con la *Idea*, pero no otra opinión de la misma (cf. Wilkins, T., «Teleology in Kant's Philosophy of History», en *History and Theory*, V, 1966, p. 172).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 71.

dad negativa, sí, pero en cuya génesis se esconde el orgullo de la ventajosa diferencia respecto del reino animal. Además, en la segunda etapa, la razón, distanciándose imaginativamente de la urgencia, supo crear –«absteniéndose»– de la pura pasión toda la gama amorosa en su espléndida policromía. Sin excluir la ética: allí apareció la «hoja de parra» de la «decencia», subjetiva manifestación de un respeto objetivo hacia los demás, que constituyó «la verdadera base de toda sociabilidad» y que «ofreció también la primera señal del destino del hombre como criatura moral»<sup>49</sup>.

Al juego de la expectativa sincrónica «especial» –diversas alternativas a elegir–, generadora de miedo, le sucede la perspectiva diacrónica de la bitemporalidad, por cuya virtud el futuro pasa a ser tema del presente. Con ello, la razón, imponiendo cuando menos un equilibrio respecto del instinto, repartiéndose con él la hegemonía sobre la conducta humana, eleva de grado las diferencias de la especie en relación con su entero pasado, pero inunda, a la vez, la conciencia del individuo con nuevos reveses –la penosidad del trabajo, etc.– y su sensibilidad con un nuevo especial temor: el de la muerte –temor cultural, como ya había sostenido Rousseau. La estentórea respuesta del hombre deja entrever la insatisfacción de los consuelos –la vida familiar, la posibilidad de perpetuarse en sus herederos– mediante los cuales se pretendía narcotizar los efectos de los nuevos males: con la apostasía de la razón aquél pretendía cumplir una inútil venganza contra el progreso de ésta.

Cumplida la tercera etapa el individuo, por medio de su razón, accede a su autocontemplación moral y a la de todos los miembros de su especie. Se considera como un fin en sí mismo, y de ahí derivan dos consecuencias: la primacía respecto de los animales en cuanto pasa a ser fin último de la naturaleza –como ya Locke había puesto de manifiesto en su polémica con Filmer–, y la igualdad respecto de sus congéneres, copartícipes como él del reino de los fines; igualdad inconciliable con su instrumentalización como medio por cual-

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 74.

quiera de los demás, e igualdad, finalmente, de condición antropológica y moral –vale decir, prejurídica–, bien que posteriormente incorporada por el derecho, y no sin modificaciones, según se verá en el próximo capítulo. En esta cuarta y última etapa de la primera época, se concluyen además todos los avatares del hombre natural: aquí se produce, con otras palabras, «el abandono del seno maternal de la naturaleza»<sup>50</sup>.

La contradicción entre naturaleza y razón se ha consumado, y, de la mutación, la especie se lleva la cabeza de león y el individuo la cola de ratón; los costes, en efecto, le resultan especialmente caros: ha perdido el amparo de la madre naturaleza y ha quedado a merced de acontecimientos enemigos de su conciencia y extraños a su voluntad. Las dos épocas ulteriores suponen la confirmación y profundización del desgarramiento, que en su perfección final será triple: en el hombre, entre razón e instinto; entre los hombres fenoménicos entre sí, y entre éstos y su ser genérico, operado por el tiempo en la primordial unidad del individuo. En realidad, advienen ahora los mensajeros del «trabajo y la discordia» a la conciencia humana y, con ellos, el mal mismo, la ley de la violencia decidiendo parcialmente –a favor de la fuerza– los litigios surgidos, «la desigualdad», «manantial fecundo de tantos males pero también de todos los bienes», y su posterior acrecentamiento. Y mientras en el duelo de la violencia comparecían dos caballeros de divisa diferente, la libertad aún pudo resistir en el interior de cada grupo –la guerra avivaba su llama contra el despotismo, en cuanto sin ella no era posible el trabajo, sin éste la riqueza, y sin la riqueza la fuerza con la cual el *Staat* podría llevarse el trofeo–; pero cuando el lujo comenzó a alentar las capacidades seductoras de las mozas capitalinas, en detrimento de la capacidad de reclamo esgrimida por las de vida errabunda, el anzuelo estaba preparado para atraer a los toscos nómadas hacia formas de vida más apacibles y placenteras, hacia la fusión de los pueblos enemigos. Con tan pintoresca conclusión remata Kant su «término de la histo-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 77.

ria»; y, desaparecida la guerra, aparece en el reino del hombre aquella paz de los cementerios (según la llamara Montesquieu): el despotismo<sup>51</sup>. Pérdida de libertad para el individuo y alejamiento de la especie de su destinación moral parecen encontrarse aquí y sellar para siempre su condena a sobrevivir antinaturalmente en una sociedad coronada por la esclavitud.

Con todo, la supervivencia encontrará en el deseo de los hombres un acicate y en su conciencia el modo de organizarse. Esos deseos conscientes –lo cual no significa racionales, tanto menos instintivos– hallan además un inesperado e incluso anterior aliado en la naturaleza<sup>52</sup>. La legalidad natural dota al acontecer, en su generalidad, de una regularidad tal que permite ser caracterizada como «intención». Y así nos encontramos, precisamente en este punto, con el «antagonismo» como la forma elegida por la naturaleza para desarrollar sus disposiciones en sociedad, es decir, las disposiciones humanas, y engarzar desde ella con la constitución civil perfecta. Antagonismo que viene calificado como «sociabilidad insociable».

Ahora bien, en su pugna con el instinto por el control de la conducta humana, hemos visto una razón inicialmente vencida, pero también un paulatino crecer de su poder desde posiciones autóctonas, ayudada en los primeros embates por la imaginación, hasta verla correr en solitario y sin disputa hacia la meta. Es decir, hemos visto una razón acumulativa, fortalecida en el tiempo, histórica. Ya la *Crítica* nos ofreció una naturaleza no a priori, provista de un trascendentalismo que era pura inmanencia en relación consigo misma; y nos ofreció asimismo su propia historia<sup>53</sup> antes de lograr conse-

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 83 y 84.

<sup>52</sup> *Idea*, p. 39.

<sup>53</sup> Yovel (*Kant and the...*, cit., p. 6) ha destacado con fuerza el carácter histórico de la razón kantiana -teórica y práctica- desde el principio de su libro. Por otra parte, y circunscribiéndonos aquí a su aspecto práctico, la correlación razón/moral permite al mismo Yovel inscribir, con buen sentido, la moralidad en la historia. Más difícil, empero, resulta compartir su tesis de una doble posición kantiana al respecto, representada la primera por el Kant de la *Kritik* y de la *Idea*, según la cual el objeto de la moral es llevarlo más allá de la histo-

guir esa naturaleza arquitectónica que le es propia, y servirse de ella para sistematizar el entero *factum* de su pasado y determinar el qué y el cómo de nuestro conocimiento. Así, antes de devenir la razón lo específico del hombre y su realización en conocimientos, la infinita teleología<sup>54</sup> de aquél ha debido sufrir numerosas humillaciones ante el instinto y realizar numerosos tanteos y más de una vuelta atrás –valga la historia de la metafísica como botón de muestra. Por ello, puede sorprender la presteza con la cual Kant plantea la necesidad de una sociedad perfecta administradora del derecho. Sin duda, la condición abstracta de los principios le permite formular la necesidad de una tal sociedad sin reparos temporales; descubierta la esencia teleológica de la naturaleza y la moral de la especie humana, descubierta la ambivalencia en el modo de ser los individuos y los infortunios que suscita, capaces de poner en peligro lo anterior si no se la controla, la razón puede postular sin más las condiciones y la estructura de un tal control, pero aun ello exigiría postularlo desde el presente, una vez advertidas las insuficiencias de todas las formaciones políticas, más o menos complejas, del pasado y del presente. Pero, de hecho, Kant no sólo plantea el problema en los orígenes, sino también en su exposición de los acontecimientos, y ya antes del término de la historia. Debemos por consiguiente volver ahí, no tanto para comprobar, en este caso, lo legítimo de sus aspiraciones, como para determinar su naturaleza y función.

Entre las consecuencias de la autopercepción de sí mismo como fin último de la naturaleza figuraba el abandono de la misma, según vimos. La vida humana se enriqueció con nuevos episodios que permitieron alzar el vuelo a la especie y

---

ria (p. 77), y la segunda por el Kant posterior. En efecto, ya en la misma *Idee* hay constancia del “role of the moral will as a generator of History” (*ibid.*).

<sup>54</sup> Con independencia de los resultados, tan distintos en sí mismos, a que se acceda, pensar teleológicamente es una necesidad de la razón, necesidad de la que ésta se sirve por igual en su representación de los fines, tanto en el campo de la naturaleza como en la de la libertad (cf. «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», p. 172, y «Sobre el uso de principios teleológicos», p. 213 y ss [ambos recogidos en *En defensa de ...*, cit.]).

cortar las alas al individuo haciéndole blandir su egoísmo: la razón había salido victoriosa sobre el instinto. Las penalidades y las discordias mantenían enfrentados al hombre consigo mismo y a los hombres entre sí. Por eso, su historia, la «historia de la libertad», se iniciaba con mal, en lapidaria antítesis con la naturaleza, obra divina, como ya la bautizara Rousseau. La desigualdad perfeccionó aún más tanto infortunio, mientras se autoperfeccionaba. Empero, los protagonistas de esta historia, entre nómadas y sedentarios todavía, aun cuando les hemos hecho dar «un gran salto», difícilmente pueden dirigir su tosca psicología hacia el complejo entramado del estado de derecho. Y, en efecto, su razón se bifurca en parte por los espacios de la imaginación; esta ruda razón «utópica» desafía los nuevos males desconocidos con el «espejismo de un paraíso» imaginario, primera manifestación de la ensoñación poética del mito de la Edad de Oro —esa «vacía nostalgia»—, y de la ulterior y ya sempiterna —no sólo va desde Platón a Harrington—, y de la ulterior «razón utópica» propiamente dicha, mucho más sofisticada. Mientras tanto, la razón «científica» contemporánea pone los primeros y rudimentarios cimientos de «constitución civil y justicia pública», en cuyo largo devenir acabará por revestir las formas contemporáneas y, al objeto de salir de ellas, exigir la republicana<sup>55</sup>.

Que ésta sea obra de los individuos contemporáneos es algo que sólo una ofuscación puede negar o la prisa en la lectura confundir. Si el argumento de la historicidad de la razón y el subsecuente de la progresiva complejización de la psicología humana, mostrados ya por Rousseau —en el discurso sobre la desigualdad, para la historia, y, en el *Emilio*, para el individuo—, no se acreditaran como documentos suficientemente probatorios, añadiremos otros nuevos absolutamente inapelables.

---

<sup>55</sup> CP., pp. 80, 77, 87 y 82.

El primero de ellos viene representado por el concepto de insociable sociabilidad<sup>56</sup>, ya aparecido anteriormente; la naturaleza se sirve de él para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones en la medida en que se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. ¿Qué es lo sociable? «Una inclinación a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre». ¿Qué es lo insociable? «Una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place». ¿Cuál es el contenido de dicho aislamiento, la causa y efecto de ese querer «su» voluntad? «La inclinación a la pereza», «el ansia de honores, poder o bienes»; con ello, pretende conseguir una «posición» entre sus «congéneres», a los cuales «no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir»<sup>57</sup>. Si comparamos estos individuos forzosamente sociales con los pastores errabundos, y los valores de aquéllos, incluido el lujo de la pereza, con los de las comunidades primitivas definitivamente establecidas, obtendremos como resultado que no cabe la comparación<sup>58</sup>. En este caso, la «sociología» es por sí misma, conocimiento –y «dogmático», en el sentido kantiano del término.

Por otra parte, en la misma observación citada anteriormente –cuando anuncia con Rousseau la apertura histórica de su problema–, Kant ya había anunciado el contenido egoísta del individuo, ligado al uso de su razón y de su libertad, al señalar que aquél «no mira en el uso de su libertad más que a sí mismo»<sup>59</sup>; y con la agregación formada por tales individuos había constituido el concepto de «especie física». En él se agrupan las mónadas insociables de entonces, y la misma tendencia a replegarse sobre sus caparazones particulares –la

---

<sup>56</sup> Cf. al respecto Denker, *Grenzen liberaler Aufklärung*, Stuttgart, 1968, pp. 53-69, y Astorga, *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, Caracas, 1999, p. 350 y ss.

<sup>57</sup> *Idea*, pp. 46-47.

<sup>58</sup> También en Hobbes, la fuente en la que bebe este razonamiento, eran tales metas las de los individuos naturales: de unos individuos naturales que eran los contemporáneos declarados tales. Hobbes, en efecto, había naturalizado la psicología del sujeto histórico contemporáneo.

<sup>59</sup> *CP*, p. 79.

vida social de los individuos guiada por el instinto— reaparece ahora en abierta oposición a la finalidad natural y moral de la naturaleza, y al romper de este modo la armonía entre la cultura y la naturaleza hacen que su historia lo sea de la injusticia. La mónada de la especie física sólo encuentra en su congénere una excusa para aumentar su sed hobbesiana de poder y un lugar donde ejercerlo, así como —libertad bárbara, la llama—, en las leyes de las sociedades en las que políticamente vegeta un instrumento de dominación que expolia su condición moral, y al cual se siente legitimado de desobedecer; de ahí su incapacidad para ver en el dictado de la naturaleza un sabio consejero y en el individuo como fin en sí su meta. De ahí, pues, el peligro para su supervivencia si no entra en una sociedad civil perfecta.

Otro argumento favorable a la contemporaneidad de la exigencia de una tal sociedad lo esgrimen los numerosos testimonios empíricos<sup>60</sup> ofrecidos por el presente, época de más abundancia material que moral, pero donde ya son evidentes los signos del progreso, cuya índole —histórica, política y moral— no hace en su diversidad sino enriquecer las fuerzas orientadas en dicha dirección. Ciertamente, la experiencia no garantiza una persuasión absoluta en este menester; ni como documento histórico ni en su función cognoscitiva puede dar fe<sup>61</sup> del momento en el cual tendrá lugar el milagro jurídico de la conversión en justicia de la ley, pero no por ello se desvirtúa el rol inmanente asignado en el segundo prólogo de la primera *Crítica*; de este modo se halla en grado de ofrecer un abanico de pruebas de la inmediatez relativa del ansiado porvenir. En efecto, los Estados contemporáneos se hallan estrechamente vinculados entre sí tanto cultural como políticamente, sin olvidar sus lazos económicos; la libertad ciudadana, ya se vio, resulta ahora intocable si quiere un Estado acrecentar su poder comercial, renovarse culturalmente y desarrollarse políticamente: el canto del gallo galo no tiene por qué anunciar aún el día de la resurrección de Alemania, pero

<sup>60</sup> *Idea*, VIII; *CP*, p. 67; *DF*, II-4; *El fin de todas las cosas* (Fin), p. 130.

<sup>61</sup> *DF*, II-4, 5.

al menos no podrá evitarse que desvele a sus vecinos. En este punto, el uso de «disposiciones racionales» podría «apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad»<sup>62</sup>.

Pero, sin duda, donde con mayor elocuencia y mejor armonía se ha dejado sentir la voz de la experiencia, ha sido en el entusiasmo<sup>63</sup> convocado en el corazón de la élite espectadora del escenario de la Revolución francesa, donde un pueblo vestido de andrajos, pero armado con la idea del derecho, se ha convertido en fortaleza inexpugnable para otros pueblos mejor uniformados pero que eran sólo militares. Tal entusiasmo apela a una causa moral en el género humano, autora del progreso –causa de la cual, como de todas las causas, pueden dadas las circunstancias predecirse sus materiales efectos–, que revela todo un «modo de pensar» y que es revelado –siempre y cuando Kant no contradiga en el § 7 lo dicho en el § 5– en la evolución de una constitución iusnaturalista –la republicana, inadquirible por revolución<sup>64</sup>. Por lo demás, qué ganará el hombre con el progreso, cómo debe llevarse a cabo, cuál es la estructura idónea de aquella constitución, es algo de lo cual aquí aún no es hora de hablar.

Queda clara con todo ello la paternidad contemporánea de todas las exigencias de una constitución civil perfecta; ésta se configura como el resultado final de un largo camino político iniciado en las formas rudimentarias ya aludidas y su imperfecta conclusión en las organizaciones actuales. Ahora bien, la nueva constitución exigida es presentada como la conciliación de naturaleza y cultura, es decir, como la solución de todos los males que agobian la vida humana. Por ello, en cuanto resultado histórico, la sociedad actual postcede en el tiempo una serie de sociedades todas ellas necesariamente fragmentadas en la unidad postulada; y Kant, en efecto, hace coincidir la salida de la naturaleza con el momento de la fractura, es decir, con los agrupamientos en sociedad. Sin duda,

---

<sup>62</sup> *Idea*, VIII, p. 58.

<sup>63</sup> En el *entusiasmo*, y no en el *hecho* de la Revolución Francesa, como sostiene Reiss en su *Introduction a Kant's Political Writings*, Cambridge, 1981, p. 37.

<sup>64</sup> *DF*, II-5, 6, 7.

así las cosas, no existe solución de continuidad entre el hoy y el lejano ayer aludido. Pero queda, sin embargo, un nudo gordiano por desatar: el divorcio naturaleza/cultura puede probarse hoy con el recurso a la experiencia; pero cómo pudo introducirse entonces, cuando las necesidades de los individuos, o sus deseos, no hacían pasar la sociedad por el individuo, y el poder, los honores y la riqueza pertenecían aún a la leyenda del futuro. Es decir, ¿cómo pudo producirse aquella escisión, cómo surgió el mal? Seguramente, habremos de interrogar al concepto de naturaleza para poder obtener cumplida respuesta.

«Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada». Desde el primer principio de la *Idea*, Kant expone el alma teleológica de la naturaleza. Pero quién es aquí la naturaleza. Sin duda, el sujeto de la «vida»; un sujeto caracterizado por un panteísmo biológico en el cual todos los órganos donde cristaliza vienen computados como otras tantas funciones que la expresan. Pasemos al segundo principio: «En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos». La razón, es, pues, un órgano natural, la impronta de la especie humana entre todas las especies naturales. Su función consiste en producir conocimiento, y aun cuando actúa espontáneamente «necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje»; con ello, la especie humana de especie natural deviene especie cultural: su teleología viene representada por aquel conocimiento –el cual será doble, teórico y práctico, a tenor de sus relaciones con el objeto, según vimos–, acumulado entre todos –de ahí que implique a la especie y no sólo al individuo– tras numerosas tentativas y prolongados esfuerzos, es decir, a lo largo del tiempo –de ahí que la especie implique su historia, «una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos».

La naturaleza, pues, se ha transformado. Ya no implica la vida en general sino su particularidad humana; los esfuerzos

tantas veces estériles por los cuales ésta llega a ser como es poseen, al menos, una virtud: mostrando que su curso no sigue la mecánica unilinearidad del instinto, demuestran que la naturaleza es un hecho cultural, racional: «la naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón»<sup>65</sup>. Ya tendremos ocasión de comprobar la índole de ese deus-ex-machina que ha «querido» una especie así. Por el momento, nos basta la constatación de la inversión del significado de naturaleza iniciada –si no ya también consumada– en el principio anterior, rubricada en éste, y mantenida en todos los demás. La naturaleza ha querido un sujeto de imputación como protagonista responsable de su historia, y una razón trabajando sobre el conocimiento como su divisa<sup>66</sup>.

Tornemos ahora a nuestro planteamiento inicial; con la naturaleza, el hombre perdía su seno maternal, el «estado seguro e inocente de la niñez», su «paraíso». La primera apariencia lo es de un elíseo del instinto –aquella voz divina–, en el cual todo animal, comprendido el humano, vivía según las leyes de una felicidad espontánea. Pero el abandono, recuérdese, acompañaba la toma de conciencia de la igualdad bajo la forma de consecuencia. Sin embargo, ¿quién suministraba tal autoconciencia? Obviamente, la razón, la cual ya antes había esgrimido sus credenciales y hecho valer sus poderes contra el imperio del instinto. En consecuencia, la apariencia primera de la naturaleza feliz se revela como apariencia y se disuelve como por encanto. El concepto de naturaleza implí-

---

<sup>65</sup> *Idea*, III, p. 44. Véase el comentario verdaderamente sorprendente de Illuminati (*Kant político*,..., cit., p. 66). Parecería que los instintos no fueran ya *naturales* en el hombre, precisamente cuando Kant había señalado el antagonismo humano en la dialéctica naturaleza/cultura, y agente de la primera era el instinto. Por lo demás, la contraposición que establece entre la “socialita” marxiana y el antagonismo kantiano resulta aún menos convincente.

<sup>66</sup> Reiss ha visto bien la conexión entre libertad, razón y cultura, así como su posición estelar en la historia kantiana (*Introduction a Kant's*..., cit., p. 36).

cito en el análisis histórico kantiano desde sus orígenes es el de la naturaleza social, en el cual el antagonismo define la relación de los personajes –instinto y razón– del drama. Aun cuando el instinto fuera durante largo tiempo el auriga del hombre, la razón amenazó desde el inicio su autoridad absoluta, acabando incluso por condimentar el alimento y hacer de la reproducción sexual un poema... En definitiva, la naturaleza, por su condición social, no constituye, en ningún momento, ese espacio áureo perdido en su salida. Nunca se perdió lo que nunca se tuvo: la Edad de Oro; y no se abandonó lo que aún, hipertrofiado, permanece: el antagonismo. Piénsese en el hombre presupuesto por Kant para mover la historia: «ya mayor», «aparejado», «capaz de pensar», «moral», en suma. Era un hombre libre, a pesar de que su libertad revistiera entonces un carácter que era el de la libertad lockiana: psicológico: capacidad de elegir, es decir, de hacer u omitir –no radicaba aún en su condición ética, todavía no entrevista, de fundamento de la ley moral. De hecho, deja como testimonio de su aventurado paso numerosos rastros sociales, a comenzar por el miedo y finalizando en el respeto hacia los demás –antes de su autopercepción moral–, lo cual lo presupone en convivencia con otros. Y esa libertad, insistamos, enarbolada por la razón, se ejercita contra el instinto; y se ejercita «antes» de abandonar el «seno» –ahora claramente menos «maternal»– de la naturaleza.

Así, pues, la naturaleza fue siempre la historia, el escenario de individuos libres que querían lo que hacían y sabían lo que querían; por ello –ahora podemos entenderlo plenamente–, el presente continúa el pasado a pesar de que la actual complejidad y sofisticación de las sociedades contemporáneas «nieguen» su vinculación inmediata con aquellas otras remotas que apenas responden si se les llama por tal nombre. De otro modo, en la explicación del origen del mal, el mismo mal sustancial de hoy –diferente sólo en la forma–, empíricamente constatable, que la sociedad civil republicana intentará erradicar, la historia kantiana, casi toda filosofía, y casi nada ciencia, extrapola metodológicamente al análisis del origen,

del mal su diagnóstico del mal contemporáneo: tal es su tautología. El mal actual aparece como resultado, y por ello se le busca un origen: el cual, a su vez, ha sido caracterizado en función de su casuística actual. Cómo si no puede interpretarse la presencia de los rastros sociales aludidos en la misma naturaleza, cómo la conflagración entre hombres naturales – a saber, buenos, o, si se quiere, neutros, instintivos–, cómo la limitación ejercida por la propiedad del agricultor a la libertad del pastor, teniendo éste casi todo «el ancho mundo» a su disposición. Es decir, ¿cómo puede la autoconciencia de la igualdad degenerar violentamente? Según Kant, a fin de evitar que incluso los más dotados puedan travestir su arbitrio caprichoso de voluntad social objetiva –«pues ninguno de ellos podría pretender por eso el derecho de mandar y regir caprichosamente sobre aquéllos», es decir, sobre aquél que no lo sea<sup>67</sup>. Pero con ello Kant ha sentenciado –tal hecho adviene también «antes» del abandono de la naturaleza en cuanto constituye la causa del mismo–, inapelablemente, contra la neutralidad moral de la misma, tanto como contra la rigurosidad de su argumentación; pues, al cabo, ¿de dónde surgía tan aviesa, ética y jurídicamente hablando, pretensión?

Un corolario de este amplio análisis acerca de la exigencia de una constitución civil perfecta es lo perentorio de su institución para los súbditos de las monarquías absolutas contemporáneas; empero, indirectamente ha servido también para reforzar una tesis ya afirmada, la de la condición social del hombre, la condición histórica de la naturaleza humana, y para tocar de refilón un tema, el del determinismo teleológico, al que haremos una breve referencia al final del presente artículo (lo retomaremos en el último de nuestro trabajo, el dedicado al problema de la paz). Entre ambos se sostiene el sujeto histórico libre, que se convertirá en sujeto de derechos y deberes en su filosofía política.

No queremos dar por terminado nuestro estudio sin antes debatir una cuestión cuyo mero planteamiento hubiera dejado perplejo al filósofo de Königsberg, a saber: ¿cuál es, en

---

<sup>67</sup> CP, pp. 77, 69-70, 78 y 79.

definitiva, la contribución de la filosofía de la historia a la doctrina kantiana de la libertad? La respuesta, sin paliativos, es ninguna. Como *historia*, sencillamente, no existe. Falta por completo –no sólo en él, a decir verdad– una periodización de la misma, así como una explicación causal del acontecer de los hechos históricos, sin contar con que las grandes civilizaciones del pasado y del presente dejan su leve huella en breves alusiones esparcidas aquí y allá. Por otra parte, acontecimientos capitales del presente son liquidados con una visión predominantemente jurídico–moral. Quizá el rasgo más reseñable de la historia kantiana consiste en haber declarado protagonista de toda ella al sujeto libre y responsable, que ha sabido construir la cultura sacudiéndose las urgencias del instinto. La libertad es por tanto la causante, desde un punto de vista ético, de la impronta unitaria de la historia humana – como la comunidad de la especie humana, pese a la diversidad de sus razas, lo es de su unidad física. Pero con ello, en fin, no se ha hecho sino extender a la historia el conocimiento que la antropología y la moral han proporcionado tanto del individuo singular como del conjunto de la especie.

Como *filosofía* se halla determinada por su función política, la cual no sólo es responsable de las carencias antedichas, sino asimismo de extrapolaciones como la más arriba señalada de problemas actuales a épocas pretéritas que no poseían el utillaje conceptual para plantearse los. E igualmente del deficiente encaje que las piezas de las diversas épocas, según las presenta la filosofía, tienen con su dogma ético del hombre como ser libre y como fin en sí, habida cuenta de que sólo la última es consciente de ser la única en grado de hacer frente a un problema que siempre ha existido aunque nunca con tan pregnante gravedad. Las demás épocas, pues, sólo parecen haber sido –inconscientes– instrumentos de la posible felicidad de su final legataria<sup>68</sup>. Por lo demás, no sólo la

---

<sup>68</sup> El desasosiego intelectual que ese dramático *hallazgo* produjo en su autor, aparece con claridad en el desarrollo explicativo que sigue al tercer principio de su *Idea* (*cit.*, p. 45). Cf. Arendt, «The Concept of History», en *Between Past and Future*, New York, 1993, p. 83.

política condiciona negativamente la lógica de la filosofía de la historia kantiana; también ésta contiene en su interior elementos contradictorios que le confieren una precaria estabilidad; un ejemplo, dependerá de la acepción final del ideal, y en definitiva, de su realización o no, que la historia y el presente enlacen directamente con su futuro –y en tal caso que éste nunca sea–, o bien que dicho futuro, si al final llegara a ser, sea a costa de renegar de su pasado por haber entrado en contradicción con él<sup>69</sup>.

Empero, si esas tensiones doctrinales hubieran servido a la filosofía para fortalecer la libertad, la ética hubiera podido considerar la contradicción como el celofán en el que la lógica envuelve las imperfecciones de su homenaje al derecho. No es ése el caso, empero. Pese al manejo efectuado de las voluntades ajenas para otros propósitos, pese a la violencia que ejerce sobre los hombres para realizar el suyo, a la magia con que transforma los infortunios personales en beneficios para la especie; en suma, pese al conjunto de medios con los que la “astuta naturaleza” dicta sus fines a la historia, ésta, a lo más que llega es a presentar el complejo de constituciones políticas de la paz como objetivo de aquélla. Es decir, al mismo resultado al que el sujeto racional llega consultando en su concepto a priori de Derecho en busca de remedios para los males diagnosticados tras la auscultación de su época. Con el agravante de que la historia, al declarar su objetivo, está separando total o parcialmente su destino de su curso anterior. Ya sea porque ese destino cristalice, en cuyo caso la escisión, como dijimos más arriba, será completa; ya sea porque sea interminable, en cuyo caso la escisión será parcial, la historia hasta el presente se diferenciará netamente de su desarrollo futuro, puesto que éste ha de ser regido por el concepto de derecho. Un ejemplo nos ilustrará bien al respecto: la guerra, *alma mater* de la evolución en el pasado, es declarada el enemigo por excelencia, a batir en la evolución futura. Por

---

<sup>69</sup> Berraondo ha expuesto admirablemente las antinomias que en esta cuestión torturan la coherencia del pensamiento kantiano («Kant y el problema del progreso», en *Apuntes Filosóficos*, 14, (1999), Caracas, p. 121 y ss).

otra parte, los medios a los que se aferra actualmente el concepto de derecho para imponer su plan a las sociedades humanas –tanto el de una sociedad civil republicana a cada Estado singular como el de la Federación a su conjunto, que permitan asimismo la existencia de un individuo cosmopolita–, como son la educación del pueblo, la ilustración –con el sello de “publicidad y sociabilidad” que imprime a sus productos, según señala Villacañas–, el fomento de la subjetividad pública que el juicio estético evidencia, e incluso el amor cristiano<sup>70</sup> entre otros, tampoco son creación exclusiva de la historia, y algunos ni siquiera de su incumbencia. Esta, por tanto, y en el mejor de los casos, se ha pasado determinando toda su vida el curso del quehacer humano para llegar a la misma conclusión a que ha llegado el hombre actual simplemente mirando dentro de sí mismo y a su alrededor<sup>71</sup>.

Lo que en cambio sí es producto exclusivo de la filosofía de la historia es la garantía que otorga al derecho al proporcionarle el marco de la entera temporalidad humana, y hasta de la naturaleza toda, de realización de sus fines trascendentales<sup>72</sup>. Pero ése es un regalo envenenado que ninguna ética puede consentir so pena de ver invadido su reino de libertad

---

<sup>70</sup> *Fin...*, cit., p. 134.

<sup>71</sup> La imagen que la retina refleja en esa mirada hacia el entorno no es, cierto, la de una sociedad ya “ilustrada”, puesto que los hombres, en su inmensa mayoría, aún no piensan por sí mismos, etc., sino “de ilustración”, porque la tolerancia religiosa que se propaga por el cuerpo social es condición necesaria para el planteamiento de los ideales republicanos (cf. *IL*, p. 34 y ss, e *Idea*, VII principio). Kant, a decir verdad, podría haber añadido que la suya era también época de ilustración debido a la oscuridad de los reflectores que desprendían sus *luzes*, pues le hubiera bastado con dirigir su atención a muchos de los ambientes de donde se reclutaban los futuros defensores de la razón, como nos recuerda Koselleck en el texto citado.

<sup>72</sup> Después de todo, como es sabido, cuando Kant habla de la «finalidad» de la naturaleza en la historia, no hace sino extender a ésta la metodología aplicada a la explicación de la naturaleza misma, expuesta en la tercera *Crítica*. La teleología manifiesta desde el principio inicial de la *Idea*, por ejemplo, encuentra su correspondencia en la *Crítica de la facultad de juzgar*: «Todo en el universo es bueno para algo [...]» (§ 67); del mismo modo, la distinción cualitativa entre naturaleza «natural» y naturaleza «humana» se vuelve a poner de manifiesto en el § 83, cuando el hombre añade a la corona natural del «fin» la corona moral del «fin final», a partir del cual se postula como *conditio sine qua non* la paz; etc.

por el divino enemigo de toda autonomía: la trascendencia. Es justamente a través de esta trampa como la “astuta naturaleza” acaba transformando en material, en *Providencia*, la teleología que antaño el filósofo sólo usara formalmente para entender tanto la sinrazón de la historia como la variedad de la naturaleza. Aun a riesgo de rebasar nuestra problemática, y aun a costa de repetirnos alguna vez, la alusión a la problemática teleológica nos insta a abundar en este punto. La pretensión kantiana de hacer comprensible la naturaleza mediante “leyes especiales”<sup>73</sup> ante la extraordinaria multiplicidad de objetos y la no menos extraordinaria diversidad de su condición, le llevó a completar con el recurso a la teleología el método de explicación mecánico; análogamente, su pretensión de poner orden e inteligencia en el caótico e irracional magma del mundo humano, tan vario como el natural, le llevó a yuxtaponer junto a la “historia empírica”,<sup>74</sup> la teleológica. Sólo que dicha pretensión, posible sólo si considerados cada uno de los reinos en su conjunto, implica no sólo presuponer un orden trascendente que dé sentido a aquello que por sí no lo requiere, sino, además, privar del suyo a cada hecho –nos estamos refiriendo ya sólo a la historia–, a los hechos históricos singulares, que sí lo tenían para sus protagonistas. Porque, después de todo, eran sujetos imputables, es decir, seres racionales y libres. La historia real era libre porque la hacía el hombre; la historia estaba determinada cuando la explicaba el filósofo: cuando era filosofía de la historia.

¿Cuál fue el resultado de la suma siendo los sumandos tan heterogéneos? En la evidencia del progreso moral, en la estructura arquitectónica de la razón, e incluso en sus planes de futuro, así como en el aire providencial que de todo ello emanaba, la teleología había creído encontrar pruebas suficientemente válidas para extender su pretendido dominio sobre la historia; con ellas entendía desafiar los enclaves del

---

<sup>73</sup> *Crítica del Juicio* (CJ), *Introducción*, IV-V. Esa tarea, por lo demás, era encomendada a una nueva facultad, la de juzgar, de la cual se exigía igualmente la posesión de un principio propio... (cf. p. 23).

<sup>74</sup> *Idea*, IX, p. 64.

enemigo, la libertad, ese bastardo que ofrecía la historia misma por credencial con el propósito de legitimar sus aspiraciones al trono. El conflicto debilitaría aún más las escasas fuerzas que de suyo posee la filosofía de la historia para hacerse un hueco doctrinal en el sistema kantiano desde donde contribuir con logros específicos a la instauración del imperio de la libertad sobre la tierra. Porque la certidumbre metafísica en la que Kant salda su análisis histórico, consagrada en la afirmación sin paliativos de la doble finalidad – natural y moral– con la cual la naturaleza se compromete con la paz, es, de un lado, más de cuanto cabe deducir del plan de ordenar la variedad y justificar la contingencia empírica; pues tal necesidad, dijimos, deriva más de la estructura y las necesidades del conocer propias del espíritu humano, que del ser de las cosas o del acontecer de los hechos, del todo extraños a semejantes ilusiones. De otro, también dijimos, es más de lo requerido por la sociedad contemporánea por rehacerse mediante instituciones libres, en cuanto posee los conceptos a priori de las mismas. Por último, es más, mucho más, de lo que se le pide a la filosofía en su trato con la historia –y bastante menos de lo que ha prometido darnos. Pues, a fin de cuentas, ¿cómo dice haber contribuido la teleología al futuro de libertad? Ufana, nos asegura que una y otra vez aprovechó las incapacidades, sinsentidos, debilidades y violencia de los hombres, incluida su representación más sublime, la guerra, para enfrentarlos aún más, y así acabar acercándolos más; es decir, nos asegura que se valió de todas sus artes para aprovechar el mal y transformarlo en bien<sup>75</sup>, pues les ha conducido hasta la situación límite en la que, o hacen la paz o desaparecerán. Pero nos asegura que lo hizo a hurtadillas de aquéllos, sin que ellos por un sólo instante descubrieran al titiritero que manejaba los hilos de su conducta. Lo cual significa justamente que los individuos podían ser libres, eran libres, cuando hacían lo que hacían, con independencia de su ignorancia del destino que se iba formando con lo que

---

<sup>75</sup> En este punto, el distanciamiento de Kant respecto de su *maestro* Rousseau es completo.

hacían. No sólo; ni aun si esos mismos individuos hubieran vuelto la cabeza habrían podido descubrir quién los movía entre bastidores, pues si bien desde siempre fue astuta la naturaleza, y nunca dejaba para mañana lo que podía hacer hoy; si en todo momento se cuidó de llevar adelante su obra, sólo ahora, en la sociedad contemporánea, con su posible solución ha llegado el problema de la paz a la conciencia de los hombres. De unos hombres, repetimos, perfectamente pertrechados para hacerle frente y salir airosos del embate. En resumen: mientras la naturaleza *guió* al hombre en la historia, éste actuó libremente porque no lo sabía<sup>76</sup>; ahora que ya sabe de ese guía no lo necesita porque su propia conciencia moral, intelectualmente iluminada, le permite y le obliga a actuar libremente. El plus de racionalidad añadido por el determinismo teleológico a la explicación histórica, en suma, resulta a la postre tan insignificante como la contribución de la propia filosofía de la historia al conocimiento y advenimiento de la libertad.

En el anhelo de una «sociedad civil que administre el derecho en general»<sup>77</sup>, la finalidad natural de la naturaleza convergía con su finalidad moral. Ahora bien, como tal finalidad aspira a convertir al hombre en «el fin de todas las cosas», y eso nos obliga a regular nuestra conducta obrando «como si»<sup>78</sup> existiera, habremos de pormenorizar a continuación las condiciones del ordenamiento interno del Estado, según la paz lo postula; lo que, a su vez, es condición de aquella finalidad. Pero esto, repetimos, es ya otra historia...

---

<sup>76</sup> En este punto Kant presenta una gran semejanza con san Agustín, en quien también coexisten providencia y libertad porque, en realidad, la historia es sólo presciencia divina. Dios conoce todo lo que el hombre libre hará, pero se abstendrá de cualquier intervención directa (cf. al respecto Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, 1982, p. 38 y ss).

<sup>77</sup> *Ibid.*, V. Fetscher, haciéndose eco de las palabras del Marx de *La cuestión judía*, considera la reforma política kantiana como la representación teórica de los resultados materiales conseguidos por la Revolución Francesa (*I. Kant und die Französische Revolution*, Bonn, 1974, p. 29). Se le olvidó advertir, como veremos en próxima entrega, que las apariencias engañan.

<sup>78</sup> *Fin*, p. 181.





## NOTAS Y DISCUSIONES

DANIEL HERNÁNDEZ

### POPPER Y LA EPISTEMOLOGÍA MARXISTA DE LA HISTORIA

**Resumen:** En este artículo intento rescatar algunos aspectos centrales de la epistemología de la historia de Marx frente a la crítica que formula Popper en *Miseria del historicismo* y en algunos pasajes de la *Sociedad abierta y sus enemigos*. Es mi intención demostrar las siguientes hipótesis de trabajo: a) La interpretación que Popper hace de la teoría de Marx, en aquellos aspectos que engloba bajo el concepto de “historicismo”, son erróneos pues se basan en el pensamiento vulgarizado de Marx, cuya obra desconoce en su versión original y a la cual, paradójicamente, sigue en algunos aspectos centrales; y, en consecuencia que b) la crítica de Popper queda reducida a un simple discurso ideológico. El análisis se realiza fundamentalmente en la dimensión epistemológica y, en concreto, alrededor de las categorías de determinismo, totalidad y predicción, entendida esta última como objeto de las ciencias empíricas.

**Palabras claves:** Holismo metodológico, Marx, historicismo.

### POPPER AND THE MARXIST EPISTEMOLOGY OF HISTORY

**Abstract:** In this article, I propose to rescue some central aspects of the epistemology of Marx's history in front of Popper's criticism as it is formulated in *Misery of Historicism* and in some passages of the *Open Society and its Enemies*. I try to demonstrate as working hypothesis a) that Popper's interpretation of Marx's theory, in those aspects which are included under the concept of “historicism”, are erroneous because they are based on Marx's vulgarized thought, as Popper ignores the original version of Marx works. While, paradoxically, Popper follows in some central aspects, and that, in consequence b) the critic of Popper is reduced to a simple ideological discourse. The analysis is carried out fundamentally in the epistemological dimension and, in short, around the categories of determinism, totality, and predic-

tion, the last one understood as the aim of empirical sciences. The preliminary conclusion to which I arrive confirms our working central hypothesis.

**Keywords:** Metodological Holism, Marx, Historicism.

### *Presentación*

En *Miseria del historicismo*<sup>1</sup> K. R. Popper crítica las corrientes del pensamiento que él denomina historicismo. Su propósito es demostrar la inviabilidad científica de tal teoría por sustentarse en una metodología errónea. Aunque Popper engloba diversos pensadores bajo el rótulo de historicistas, uno de los blancos principales de su crítica es la concepción materialista de la historia de Marx.

La estrategia de Popper es construir una teoría del historicismo que, desde su óptica, pueda ser invalidada por su inconsistencia metodológica. Luego identificar los puntos de vista de Marx con tal teoría con lo que demostraría su inconsistencia. En el desarrollo de esta estrategia Popper procede, al igual que otros pensadores liberales, a criticar lo que Dussel llama el marxismo estandarizado, es decir, un marxismo supuestamente basado en el pensamiento de Marx pero que en verdad está sustentado por una parte, en un desconocimiento del pensamiento original y la práctica social del pensador de Treveris y, por otra parte, y como consecuencia, en una tergiversación de sus ideas que no trasciende la vulgarización ideológica. Esto no ha sido obstáculo, sin embargo, para que Popper se haya convertido en uno de los críticos más autorizados de Marx y que sus tesis estén a la base del “sentido común” antimarxista.

En este contexto, me propongo en este artículo rescatar algunos aspectos de la teoría de Marx, en particular de su epistemología de la historia, y demostrar como hipótesis de trabajo a) que la interpretación que Popper hace de la misma, en aquellos aspectos que engloba bajo el concepto de “historicismo”, es errónea pues se basa en el pensamiento vulgarizado de Marx, ya que desconoce su pensamiento genuino<sup>2</sup>, el cual, paradójicamente, sigue en muchos

---

<sup>1</sup> Popper, K., *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1992.

<sup>2</sup> Popper, al igual que muchos de los críticos de Marx, le asigna al pensamiento de éste un determinismo económico, cuyo fundamento central sería la teoría del ciclo económico. Esto implicaría un estudio detallado de esta teoría al estilo del realizado por Marx de las teorías de Adam Smith y David Ricardo, por ejemplo. Sin embargo, la solución de Popper habla por sí misma. Dice: “Cuanto hay de verdad en esta teoría (la del ciclo económico) no lo sé. Como ya dijimos..... la teoría del ciclo económico es sumamente intrincada y no es

aspectos y que, en consecuencia, b) la crítica de Popper opera más como simple discurso ideológico.

La tarea resulta difícil, no por la solidez de los planteamientos de Popper sino porque, como él mismo dice:

...no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la pena atacar.<sup>3</sup>

El resultado es, sin embargo, un concepto carente de rigurosidad y precisión, que confunde bajo un mismo signo diversos autores y encontradas corrientes del pensamiento, como las de Marx, Spencer, Toynbe, Mannheim, entre otros, lo que obliga a acudir, en algunos pasajes a “La sociedad abierta y sus enemigos”<sup>4</sup>, obra en la que su análisis del pensamiento de Marx es por lo menos más directo.

Huelga aclarar que aquí no nos ocupamos de rebatir toda la crítica que Popper hace a lo que él entiende como el pensamiento de Marx. Tal propósito, aunque es motivo de nuestra investigación, supera los límites de esta presentación. Aquí sólo tocamos algunos de los principales aspectos del historicismo a los que Popper se refiere directamente o que por su contexto puede inferirse claramente que se refieren a la teoría de Marx, los cuales analizamos fundamentalmente en su dimensión epistemológica. Si bien es casi forzoso referirse en conjunto al modelo epistémico marxista, las categorías centrales sobre las que se articula la discusión son las de determinismo, totalidad, y predictividad, entendida esta última como objeto de la ciencia.

### ***1.– La crítica de Popper al historicismo***

En *Miseria del historicismo* Popper dice:

Entiendo por historicismo un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o de las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia.<sup>5</sup>

---

mi intención embarcarme en su estudio”. Cf. Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Orbis, 1984. p. 366 y ss.

<sup>3</sup> Popper, *La miseria del...*, cit. p. 17.

<sup>4</sup> Cf. Popper, *La sociedad abierta...*, cit., especialmente del capítulo 13 al 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

El fundamento del historicismo es pues, por un lado, la predicción histórica como tarea principal de las ciencias sociales. Por el otro, dicha capacidad predictiva vendría dada por la observancia y fijación de leyes regulares que se imponen con el desarrollo histórico.

Popper admite la posibilidad de predecir ciertos acontecimientos, en el contexto de ciertas condiciones. Dice:

...es perfectamente compatible [...] la posibilidad de poner a prueba teorías sociológicas –por ejemplo, teorías económicas– por medio de una predicción de que ciertos sucesos tendrán lugar bajo ciertas condiciones.<sup>6</sup>

Pero niega la posibilidad de predecir en base al desarrollo de nuestros conocimientos futuros: “ningún predictor científico tiene la posibilidad de predecir por métodos científicos sus propios resultados futuros”.<sup>7</sup>

Popper establece asimismo una diferencia entre las corrientes del historicismo. Llama pronaturalistas a aquellas que aceptan la sujeción de las ciencias sociales a los métodos de la física, y antinaturalistas a quienes rechazan tal visión. El argumento popperiano contra el historicismo, especialmente en esta última vertiente, está fundamentado en el punto de vista que reclama que, para que las disciplinas sociales adquieran estatus científico, deben adoptar el modelo metodológico de las ciencias naturales, pues solamente alcanzan un carácter científico aquellas disciplinas que metodológicamente aplican el método hipotético deductivo y la falibilidad.

Popper rechaza el historicismo, en tanto teoría predictiva para establecer el derrotero futuro de la sociedad derivándolo del futuro estado del conocimiento sobre la misma, o de alguna ley “suprahistórica”. Critica que el objeto central de la atención de los historicistas sea la cuestión del cambio social, nivel en el que se refleja la naturaleza de las estructuras sociales, lo que obliga entonces a captar lo esencial de cada fenómeno, es decir, mantenerse en el terreno del esencialismo. El cambio haría referencia al desarrollo de las potencias inherentes a todo proceso, es decir, al desarrollo de su esencia.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 13.

Popper identifica una correlación entre ambos conceptos:

...la esencia puede ser interpretada como la suma o la fuente de las potencias inherentes a la cosa y los cambios (o movimientos) pueden ser interpretados como la realización o actualización de las potencias escondidas de su esencia.<sup>8</sup>

De aquí deriva Popper dos rasgos fundamentales que asigna al historicismo: 1) las instituciones sociales sólo pueden ser conocidas por su desarrollo histórico, en tanto este desarrollo es el movimiento de las potencias inherentes a la sociedad, y 2) la idea de que hay un destino histórico que guía tales cambios sociales, en tanto dichas potencias tienen una suerte de “*predestinación fatal*”. Esta predestinación tiende a identificarla Popper con una cierta idea de progreso que se impondría por sí misma, a partir del desarrollo del conocimiento humano.

El esencialismo, que según Popper está en la base del historicismo<sup>9</sup>, se complementa con el determinismo económico que asigna a Marx, el cual sería el factor clave para explicar la predictividad historicista. En otras palabras, el historicismo se fundamentaría en que si se conoce la esencia de una sociedad en su estado actual, es posible predecir cuál será su desarrollo histórico a largo plazo, siguiendo las regularidades de tal desarrollo, pues éste sólo sería el movimiento de sus esencias actuales hacia su plena realización, las cuales operarían, además, determinadas por el peso de la “estructura económica”.

Es necesario, pues, indagar sobre estos tres elementos que sirven de sustento a la crítica que Popper hace a lo que considera la versión marxista del historicismo: a) si es cierto que existe un determinismo económico en el pensamiento de Marx, a partir del cual puede predecirse a largo plazo el futuro de la sociedad; b) si es posible el desarrollo de la historia como ciencia a partir del conocimiento de la evolución de las instituciones sociales en tanto expresiones concretas de totalidades sociales, o si por el contrario la historia debe contentarse con la descripción de los hechos singulares ante la imposibilidad de su falsación y, c) si la sociedad tiene un

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>9</sup> Popper asigna tanto a Hegel como a Marx haber rescatado tal esencialismo de origen platónico, aunque cada autor lo usaría de manera diferente. Cabe señalar el anacronismo en que incurre Popper al trasladar mecánicamente tal concepto a condiciones históricas totalmente diferentes y asignarlo por igual a dos autores que trabajan dicho concepto de manera radicalmente diferente.

destino histórico que orienta su desarrollo de manera inexorable, sobre la base del movimiento de sus potencias.

**2.- ¿Es el pensamiento de Marx un determinismo económico inexorable?**

El concepto de determinismo económico que le asigna Popper a Marx, es indispensable dentro de su estrategia discursiva, pues sólo a partir de este concepto es posible mostrar que la sociedad es un objeto sometido a leyes, y por tanto obligado a seguir determinado comportamiento independiente de la actividad del sujeto social. Popper no critica que la sociedad se “*mueva*” en un sentido que puede ser conocido a priori en términos generales bajo la acción de ciertas condiciones dadas. Por el contrario, critica que tales movimientos involucren de manera integral a la totalidad social y, además, que dichos movimientos se impongan de manera ineluctable anulando el empeño que pueden desarrollar parcialmente grupos sociales determinados. Tal ineluctabilidad sería consecuencia del determinismo que se impone como fuerza externa y ciega al desarrollo histórico de la sociedad. Determinismo económico y esencialismo serían pues los factores claves para explicar las equivocaciones de Marx, que se expresan en el “*fallo estructural*” que, según Popper, tienen sus teorías. Marx debió limitarse a sugerir “las reformas institucionales necesarias para que el Estado sirva a aquellos fines que él podría suponer deseables”<sup>10</sup>. En cambio, se dedicó a establecer la función *esencial* de las instituciones sociales, particularmente del Estado, cuestión consistente “con el enfoque esencialista y metafísico de Marx, según el cual el campo de las ideas y las normas es sólo apariencia de una realidad económica”.<sup>11</sup>

De allí habría derivado Marx la impotencia de la política pues “ella sola no puede alterar de forma decisiva la realidad económica.”<sup>12</sup> Popper concluye que

Marx veía a los actores humanos del escenario de la historia, incluyendo a los ‘grandes’, como simples marionetas movidas por fuerzas irresistibles de los hilos económicos, de las fuerzas históricas sobre las cuales carecen absolutamente de control.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Popper, *La sociedad abierta...*, cit., p. 300.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 286.

Y se apresura a exigir que el historicismo, en tanto intento de comprender el desarrollo histórico y sus tendencias, “debe ser descartado sin tardanza”.<sup>14</sup>

Afirmo que las opiniones anteriores reflejan la total incompreensión que tuvo Popper del pensamiento de Marx acerca de la sociedad y del Estado. Marx no es un defensor del Estado. Por el contrario, reclama su eliminación definitiva en tanto maquinaria al servicio de la dominación de las clases hegemónicas, cualquiera que sea el orden social de que se trate. Aún reconociendo la necesidad de reformas parciales, la única manera de que éstas no sean reabsorbidas por el poder de las clases dominantes es que estén conectadas con una reforma radical, es decir, con la eliminación total del Estado. En otras palabras, para Marx una verdadera reforma social es la transformación revolucionaria de la sociedad que sólo es verdadera en la medida en que elimina las bases de la explotación y la dominación: la propiedad privada, las clases sociales y el Estado.

En múltiples pasajes de sus obras Marx respondió a planteamientos de la naturaleza de los que formula Popper. Huelga examinar aquí tal respuesta breve y esquemáticamente. En primer lugar, según Marx, el hombre se crea a sí mismo como ser genérico a través de su práctica social, que tiene como núcleo constitutivo el trabajo:

El trabajo es en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre [...] en este proceso el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. [...] Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.<sup>15</sup>

El trabajo es, considerado en términos genéricos:

...la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de vida del hombre.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Marx, C., *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973. p. 130, vol. 1.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 136.

El trabajo es, pues, el tejido conjuntivo de la sociedad y la condición perenne de vida del hombre<sup>17</sup>. Es en este sentido que Marx reconoce la grandiosidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en cuanto establece que el hombre es el resultado de su propia acción y de su propio trabajo.

En segundo lugar, *la autogénesis del hombre como proceso* tiene su base en las condiciones reales de existencia del mismo, quien como sujeto social construye y transforma con su acción la realidad social. Ahora bien, esta transformación no se da en condiciones libremente escogidas por los hombres, sino en condiciones históricamente determinadas: “Las premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia, no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción”,<sup>18</sup> los que construyen el mundo humano. En el *Dieciocho Brumario* volverá a recalcar este planteamiento:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les ha sido legadas por el pasado.<sup>19</sup>

En tercer lugar, las formas sociales en que el hombre reproduce sus condiciones materiales de existencia, generan sus propias instituciones sociales:

Toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, sus propias formas de gobierno, etc. La rusticidad e incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino

---

<sup>17</sup> Obsérvese la obliteración de la vida humana en un régimen social que, como el actual, excluye a más del 30% de la población económicamente activa del trabajo, y donde más de otro 30% sólo tiene trabajo ocasional o para usar la terminología económica “informal”. Hoy día la “ciencia económica” habla de que el pleno empleo reconoce entre un 8 y 10% de desempleo real, es decir, a priori esta población es desechable para el capital. Y esto en condiciones en que el desarrollo científico y tecnológico permitiría que todos trabajáramos 4 horas.

<sup>18</sup> Marx, C. y Engels, F., *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1979, p. 19.

<sup>19</sup> Marx, C., «El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte», en Marx, C. Engels, F.: *Obras Escogidas*, vol. 4, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, 1973, p. 288.

fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo.<sup>20</sup>

En cuarto lugar, en la sociedad capitalista, como sociedad históricamente determinada por la separación entre el trabajo vivo, los medios de trabajo y los materiales de trabajo debido a la apropiación privada de los medios de trabajo y, en la que, por consiguiente, los productos del trabajo asumen la forma de mercancías y no pertenecen al productor directo, las condiciones en que los hombres establecen sus relaciones sociales se les imponen como relaciones necesarias, independientes de su voluntad. En su tan famoso como incomprendido y mal citado *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*,<sup>21</sup> al que nos referiremos en extenso en esta parte del trabajo, Marx dice:

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.<sup>22</sup>

Las relaciones sociales de producción que adquieren los hombres son *independientes de su voluntad*, por cuanto son legadas por condiciones históricas pasadas y *corresponden a una determinada fase del desarrollo* histórico, la fase capitalista, en la que los productos del trabajo asumen la forma mercantil, es decir, forma de valores. Justamente, el exacerbado carácter mercantil de la sociedad burguesa y el funcionamiento de ésta bajo la ley del valor, hacen que en este tipo de sociedad, “los hombres y sus relaciones aparecen como en una cámara oscura”<sup>23</sup> pues los hombres no se rigen por relaciones conscientemente determinadas, sino que se convierten en simples mediaciones de los objetos, de las mercancías producidas por su trabajo. La vida humana es objetualizada, cosificada.

Marx continúa en el Prólogo citado:

El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la

<sup>20</sup> Marx, C., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. (Borrador), vol 1, 1857-1858, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, p. 8.

<sup>21</sup> Marx, C., «Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política,» en Marx y Engels, *Obras escogidas*, ..., cit., vol. 4.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 384-385.

<sup>23</sup> Marx, C., *La ideología alemana*, ...cit, p. 26.

superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa estructura erigida sobre ella. Cuando se estudian estas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos y que pueden apreciarse con la exactitud propias de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.<sup>24</sup>

Aunque extensa, es necesario mantener la unidad de la cita por lo que se explicará de seguidas.

En la primera parte de la cita Marx establece el criterio de que son las condiciones materiales y la práctica social que en dichas condiciones realiza el hombre lo que explica todos los procesos humanos, tal como ya había explicado en las *Tesis sobre Feuerbach*<sup>25</sup>, refundando una filosofía de la praxis. En otras palabras, plantea la necesidad de explicar todos los procesos del hombre a partir de su práctica social, por supuesto, mediada por sus condiciones materiales de existencia. La conciencia social no es una conciencia autosuficiente, sino una conciencia mediada socialmente pero también capaz de autonomizarse reflexivamente de tales condiciones determinantes, especialmente en momentos en que se agudiza la crisis social creando unas condiciones materiales que obturan las posibilidades de reproducción de la vida del sujeto social. Este elemento que tiene una comprobación empírica, es normalmente tergiversado por quienes, como Popper, asignan un determinismo económico a Marx. Además de descontextualizar esta primera parte de la cita del sentido general del planteamiento, reducién-

<sup>24</sup> Marx, C., *Prólogo de la ...*, cit, pp. 384-385.

<sup>25</sup> *Cit*: Marx, C., «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana...* cit., p. 665 y ss.

dolo sólo a la consideración de que la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social, se oscurece el hecho de que Marx se refiere aquí a la *vida material* integralmente considerada, reduciéndola a su nivel exclusivamente económico y vaciando, a su vez, este nivel de todas las determinaciones que se integran en él como totalidad, presentándolo además como una fuerza ciega que se impone por sí misma a la sociedad y que, por tanto, niega cualquier papel activo del sujeto social, quien queda despojado de alguna conciencia social y transformado así en una “marioneta de la historia”. Se obvia deliberadamente que, a renglón seguido, Marx se refiere a la agudización de las contradicciones del régimen del capital y su incidencia en la conciencia social que, en un momento como el actual, al reducir la sociedad a una espantosa situación de miseria y alienación cuestiona severamente la vigencia del sistema social, en cuanto niega radicalmente la vida humana a la cual no podemos renunciar desde que nos es dada, planteando la necesidad de la transformación revolucionaria de la sociedad. Al respecto dice:

Cuando se estudian estas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y [...] *las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo*<sup>26</sup> (énfasis nuestro, DH).

Marx fundamenta este punto de vista en la consideración de que el pensamiento humano no es un simple reflejo sino un producto del hombre que se apropia del mundo a través del pensamiento, y que, en tanto tal posibilidad, puede romper las determinaciones que se le imponen desde la realidad social, superando las tesis del materialismo mecanicista sostenidas por Hobbes y Locke, por ejemplo. Dice Marx:

La totalidad como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento [...] es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos.<sup>27</sup>

Es inobjetable que Marx asigna un papel destacado al sujeto social en la transformación de la sociedad en cuyo proceso trans-

<sup>26</sup> Marx, C., «Prólogo de la...», cit., p. 385.

<sup>27</sup> Marx, C., *Elementos Fundamentales para ...*, cit., p. 22.

forma su propia naturaleza social. Una correcta comprensión de la superación dialéctica que hace Marx de la filosofía idealista y materialista mecanicista que le precedió permitiría evitar estos extravíos de sus críticos.

En síntesis: Marx ha ido desde las formas más abstractas, las del trabajo como condición de existencia perenne del hombre, independientemente de la fase histórica concreta de la sociedad de que se trate, hasta las formas de producción históricas concretas del capitalismo, mostrando el juego dialéctico en que el hombre es capaz de transformar las condiciones sociales de las que es producto. Aún en la sociedad capitalista, a pesar de ser una “*cámara obscura*”, a pesar de que los centros de poder distorsionan el mundo en la defensa de sus intereses, a pesar de que los hombres encuentran formas de autoengaño, aún en este régimen social donde la realidad está tan distorsionada, el hombre es capaz de adquirir conciencia de tal conflicto y luchar por resolverlo, esto es, de actuar con independencia relativa contra las condiciones que lo determinan, para reconstituir su subjetividad y para transformarse mediante su práctica social orientada conscientemente a transformar la realidad social. El producto exacto de tal transformación nunca podrá ser establecido rigurosamente a priori, pues el hombre como sujeto social es en sí mismo imprevisible, imprevisibilidad sobre la que volveremos más adelante. Pero el resultado de tales transformaciones puede establecerse con la rigurosidad de las ciencias naturales. Pero este es otro problema que no cabe analizar aquí.

Queda evidenciada que la incapacidad de Popper de comprender el marxismo sólo es superada por su ignorancia del mismo. Nada más lejano al pensamiento de Marx que considerar al hombre simple marioneta de las fuerzas históricas, pues para él el hombre es constructor de su propio destino. Como han señalado los fundadores del Comunismo:

*La historia no hace nada, no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna clase de lucha. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente, no es, digamos, la ‘Historia’ quien utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines –como si se tratara de una persona aparte–, pues la Historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos<sup>28</sup> (énfasis nuestro DH).*

---

<sup>28</sup> Marx C., y Engels F., *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1967, p. 159.

Sólo una lectura superficial de Marx, que no sobrepase el “sentido común” del determinismo económico que se le asigna, puede llegar a tales conclusiones. Tal superficialidad en el conocimiento de Marx queda explícita en el dualismo entre cuerpo y espíritu que le endosa gratuitamente Popper, y cuya comprensión sería la “*llave maestra*” para poder apreciar “*el marxismo y su influencia*”. En efecto, Popper considera que el marxismo es:

...un pensamiento con cierta inclinación hacia el dualismo de cuerpo y espíritu, y a menos que se reconozca este dualismo, no puede apreciarse el marxismo y su influencia [...] Marx estimaba tanto el mundo espiritual, el reino de la libertad y el lado espiritual de la ‘naturaleza humana’ como cualquier dualista cristiano y en sus escritos se encuentran, a veces, rastros de odio y desdén por lo material.<sup>29</sup>

Aquí Popper, además de entrar en tensión con su propia argumentación, pues una marioneta no tiene “alma espiritual”, vuelve a expresar su craso desconocimiento de la teoría de Marx.

### ***3.- ¿Es posible una ciencia histórica?***

En el convencimiento de que no es posible una ciencia histórica de ningún tipo, Popper critica al historicismo su pretensión de construir una ciencia de tal tipo a partir del conocimiento de la evolución de las instituciones, en tanto expresiones concretas de las totalidades sociales que las contienen. Popper crítica la tradición dialéctica fundada por Hegel y continuada y superada por Marx, en tanto en tal tradición los fenómenos sólo pueden ser conocidos si son aprehendidos como procesos en sus múltiples nexos internos como totalidades concretas, como totalidades del pensamiento. Para fundamentar su crítica Popper construye dos acepciones de totalidad. Dice: “Hay una fundamental ambigüedad en el uso que hace la literatura holística reciente del término un todo”, y distingue dos tipos de totalidad:

a) la totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa, y especialmente todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes y, b) ciertas propiedades o aspectos especiales de la cosa en cuestión, a saber, aquellos que la hacen aparecer como una estructura organizada más que como un ‘mero montón’.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Popper, *La sociedad abierta* . . . , cit., p. 287.

<sup>30</sup> Popper, *Miseria del historicismo*, . . . cit., p. 90.

Considera que el todo en el sentido b) puede ser estudiado en un sentido científico, rechazando en cambio el concepto de todo en el sentido a), por el carácter selectivo de toda descripción. En efecto, señala que:

El hecho de que un todo en el sentido b) puede ser estudiado científicamente no debe ser traído a colación para justificar la aserción totalmente diferente de que un todo en el sentido a) pueda ser así estudiado. Si queremos estudiar una cosa, nos vemos obligados a seleccionar ciertos aspectos de ella [...] ya que toda descripción es necesariamente selectiva.<sup>31</sup>

Aunque Popper parece asignar a Marx, como genuino representante del historicismo, la totalidad en el sentido de a), lo cierto es que éste, mucho antes que Popper, la ha definido en el sentido de b) pues la totalidad, considerada como categoría epistemológica, por un lado, se refiere al conjunto de determinaciones fundamentales que se articulan constituyendo lo concreto como algo diferenciado en un nivel específico y, por otro lado, es el sujeto social quien desde las coordenadas de sus intereses, prácticas sociales y conocimientos, fija tales determinaciones. Es claro que a esto se refiere cuando afirma:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y en consecuencia el punto de partida también de la intuición y la representación.<sup>32</sup>

En otras palabras, la totalidad concreta es la totalidad de *ciertas propiedades o aspectos especiales de la cosa en cuestión*, es decir, de sus determinaciones seleccionadas y aunadas por el pensamiento, por el sujeto social. Más adelante agrega:

La totalidad concreta como totalidad del pensamiento, como concreto del pensamiento es [...] un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>32</sup> Marx, C., *Elementos Fundamentales...*, cit, p. 21.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

De allí el carácter de totalidad concreta, de totalidad que no se disuelve en la abstracción de la “*totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa*” y de allí, también, la superación del objetivismo que se le asigna erróneamente a Marx. Desde otra óptica, como dice Zemelman, la totalidad se refiere al entretejido desde el cual los hechos aislados adquieren su significación, constituyendo de esta manera aperturas hacia la comprensión de lo real, como totalización de lo fragmentario: “no implica el movimiento como una realidad ya construida sino, más bien, como una construcción que se aprehende en tanto constituyéndose”.<sup>34</sup>

Estas determinaciones operan en sentidos diversos y contrapuestos, generando campos de tensiones que dan lugar a la contradictoriedad, la que, a la vez que se convierte en motor del movimiento constituye el campo de la dialéctica. Si aplicamos este principio metódico al análisis de la sociedad, concluiremos con Marx que ésta es una totalidad concreta, dialéctica y transitoria. Es totalidad en el sentido de unidad de múltiples determinaciones determinantes, multiplicidad que se expresa en sus recíprocas interrelaciones en lo concreto. En otras palabras, no existe ningún elemento que se autonomice por encima de aquellos elementos constitutivos de la sociedad ni que pueda ser independiente de la cosmovisión del sujeto social. Tal como ha señalado Adorno:

La totalidad social no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y se reproduce en virtud de sus momentos particulares. Muchos de éstos conservan cierta autonomía, que las sociedades primitivas-totales no conocen o no soportan. Tan escasamente, sin embargo, como cabe separar dicha totalidad de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, cabe entender uno solo de estos elementos –ni siquiera simplemente en su funcionamiento– fuera de la intelección del todo que tiene su propia esencia en el movimiento de lo particular. Sistema y particularidad son recíprocos y sólo en su reciprocidad resultan cognoscibles.<sup>35</sup>

En la tradición de la teoría crítica iniciada por Marx, la sociedad es pues una estructura dialéctica resultante de la articulación de múltiples determinaciones, entre las que juegan

<sup>34</sup> Zemelman, H., *Los horizontes de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1992, vol. 2, p. 53.

<sup>35</sup> Adorno, T., «Sobre la lógica de las ciencias sociales», en AAVV, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1978, p. 31.

papel fundacional las relaciones sociales de producción, las relaciones de propiedad, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que corresponden determinados grados de conciencia social en una relación dialéctica entre estructura económica y superestructura ideológica dentro de una totalidad que no se difumina en la abstracción “del todo del todo”, ni que está determinada unilateralmente, sino una totalidad condicionada por las prácticas del sujeto social, en cuyo contexto encuentran significación los hechos particulares que constituyen el devenir histórico de la sociedad. Saltan a la vista las tergiversaciones de las que es objeto el pensamiento de Marx.

De lo anterior podemos concluir que para Marx la historia es la historia del hombre, resultante de un conjunto de relaciones sociales de producción y reproducción de la vida humana misma, las cuales están delimitadas históricamente y a las que corresponden diversos grados de conciencia. La sociedad humana se articula como totalidad abierta que va constituyéndose en su propio devenir. Los acontecimientos sociales se explican dentro del entretejido de la totalidad que los contiene y se hacen inteligibles al interior del proceso en que múltiples determinaciones se articulan constituyéndose como hitos históricos. Como ha señalado Habermas:

La teoría dialéctica de la sociedad afirma la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad; (y) rechaza necesariamente el uso restrictivo del concepto de ley.<sup>36</sup>

La historia no es, entonces, una simple sucesión de hechos singulares, externos a la propia totalidad social que los contiene, sino por el contrario su propia expresión concreta. Es decir, el conocimiento es un resultado de la praxis y tiene una historicidad con arreglo a la cual construye sus categorías explicativas. En definitiva, para Marx es posible la construcción de una ciencia histórica, articulada sobre una epistemología y una metodología sustentadas en la consideración de que el hombre es el constructor de su propio destino, a partir del despliegue de su propia praxis mediada socialmente. La vida social y todas las ideas teóricas que constituyen la historia encuentran explicación en las condiciones materiales de vida y la totalidad social que las contiene y de las

---

<sup>36</sup> Habermas, J., «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», en AAVV, *La lógica de...*, cit., p. 62.

cuales son productos, rechazando así el papel de cualquier fuerza o razón que se impondría a la sociedad desde fuera de la misma. Se puede concluir, entonces, que la crítica de Popper a este aspecto del historicismo, basada en la invalidación de la categoría de totalidad entendida en el sentido de un “todo metafísico” con la que se niega que la historia pueda establecer “*nexos causales entre distintos fenómenos colectivos*”, resulta errónea a la luz de la genuina teoría de Marx, pues éste sigue el camino de aquella totalidad que según el propio Popper “*puede ser estudiada científicamente*”.

**4.- *¿Tienen las instituciones sociales un destino histórico que orienta su desarrollo de manera inexorable?***

A la luz de las consideraciones anteriores, la afirmación de Popper de que “Marx fue un falso profeta. Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas”<sup>37</sup> dista de interpretar correctamente el pensamiento de Marx. Popper define profecía como aquella predicción que “nos avisa un acontecimiento que no podemos hacer nada por evitar”<sup>38</sup>, por tanto, profetizar es predecir acontecimientos que sucederán ineluctablemente. La teoría de Marx tendría el objetivo fundamental de profetizar el desarrollo futuro de una historia que se impondría fatalmente. Según Popper, para Marx “la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales.”<sup>39</sup>. En otras palabras, Marx habría dado rango científico a una superchería como forma de resolver los problemas sociales y la concepción materialista de la historia sólo sería una suerte de metafísica histórica que explicándose por sí misma se impondría fatalmente a la sociedad, cualesquiera que fueran las características concretas de ésta. Las tendencias históricas de hoy se impondrían inexorablemente mañana. Dice Popper: “Todos los pensamientos y todas las actividades de los historicistas apuntan a la interpretación del pasado para poder predecir el futuro”<sup>40</sup>, futuro que termina imponiéndose desde fuera de la propia realidad social, negando a la razón humana el poder construir un mundo más humano, pues

la transición del reino de la necesidad [...] al reino de la libertad no puede ser hecha por la razón, sino –milagrosamente– sólo por la

<sup>37</sup> Popper, *La sociedad abierta...*, cit., p. 269

<sup>38</sup> Popper, *Miseria del historicismo...* cit., p. 57.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibid.*,... cit., p. 64.

dura necesidad, por las ciegas e inexorables leyes del desarrollo histórico, a las que nos aconsejan que nos sometamos.<sup>41</sup>

Popper confunde aquí el enfoque social de Marx con la visión teleológica de la historia de Hegel. Afirma: “Marx, como Hegel, piensa que la libertad es el fin del desarrollo histórico. Como Hegel, identifica el reino de la libertad con el de la vida espiritual del hombre”<sup>42</sup>, con lo que evidencia, una vez más, su desconocimiento de la teoría de Marx y la crítica radical y demoledora que hace a la teoría hegeliana, principalmente en sus mal llamadas “obras de juventud”.

Recurramos a las propias opiniones de Marx para responder a los juicios de Popper. En una carta dirigida al director del Periódico *Anales Patrios*, a finales de 1877, Marx dice lo siguiente, a propósito de la polémica planteada por Mijailovski sobre la acumulación originaria del capital en Europa occidental:

*Se siente obligado a transformar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre a fin de que pueda llegar finalmente a la forma de economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. Me honra y me avergüenza a la vez demasiado.*<sup>43</sup> (énfasis y paréntesis nuestros, DH).

Y luego de citar diversos casos desarrollados en *El Capital*, concluye:

*Sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante la llave maestra universal de una teoría histórica-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.*<sup>44</sup> (énfasis y paréntesis nuestros, DH).

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Popper, *La sociedad abierta*... cit., p. 288.

<sup>43</sup> Marx, C., «Carta al Director de *Anales Patrios*». En Marx, C., Engels, F., *Obras Escogidas*,... cit., Vol. 8, pp. 290- 291.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Marx rechaza aquí las pretensiones de quienes, como Popper, han querido convertir sus estudios sobre la génesis del capitalismo occidental o sus descubrimientos sobre el desarrollo social en una teoría histórico-filosófica que se impondría necesariamente a todos los pueblos, independientemente de sus condiciones históricas concretas. Rechaza que su concepción materialista de la historia sea convertida en una visión teleológica y suprahistórica y cualquier forma de mistificación que no explique el desarrollo de la historia basándose en la práctica social de los hombres. Aún en casos de sucesos históricos análogos, los resultados son “*totalmente distintos*” en tanto obedecen a medios “*históricos diferentes*”. La clave para la explicación histórica es pues el seguimiento de las condiciones materiales concretas en que los hombres desarrollan su práctica social, lo que excluye cualquier atisbo de teoría histórico-filosófica que en tanto externa a tales realidades y a tal práctica social, se revela como una teoría suprahistórica, que fija de antemano las tendencias ineluctables de los acontecimientos históricos de manera absoluta.

La historia sólo puede ser una explicación teórica, comprensiva, pero no de manera arbitraria, sino como un modelo que se rige por el desenvolvimiento real del propio proceso histórico. Tal modelo teórico sólo tendrá validez en la medida en que contrasta cada categoría teórica con la realidad que refleja pues, a decir de Marx, sólo de esta manera “el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real”.<sup>45</sup>

Ahora bien, Popper atribuye el fracaso del propósito profético de Marx, no tanto a la base empírica de su teoría, a la que reconoce ciertos méritos, sino a la pobreza metodológica del historicismo:

La razón del fracaso de Marx como profeta reside en [...] la pobreza del historicismo como tal, en el simple hecho de que aun cuando observemos lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no la misma apariencia.<sup>46</sup>

Tal pobreza teórica se explicaría, entre otras razones, porque su base metodológica no permite avanzar por el camino del “ensayo y error” parcial y la falibilidad, debido a su carácter

---

<sup>45</sup> Marx, *Elementos fundamentales para...*, cit., p. 23.

<sup>46</sup> Popper, *La sociedad abierta...*, cit., p. 365.

holístico (en su sentido metafísico), de donde se deduce su incapacidad predictiva, reforzada además por la impredecibilidad de la acción humana. Popper supone que el historicismo que atribuye a Marx concibe un gran plan racional con arreglo al cual deben desarrollarse las revoluciones sociales, sin ningún tipo de desviación, y arremete contra tal criterio. Dice: “El resultado en la práctica será siempre muy diferente de la construcción racional. Siempre será la resultante de una constelación de fuerzas en conflicto”<sup>47</sup>. Pero, una vez más, se equivoca al asignar como propias formulaciones extrañas al pensamiento de Marx. Engels se adelanta a Popper al señalar que:

Por una parte, las muchas voluntades individuales que actúan en la historia producen casi siempre resultados muy distintos de los propuestos –a veces, incluso contrarios–, y, por lo tanto, sus móviles tienen también una importancia puramente secundaria en cuanto al resultado total. Por otra parte, hay que preguntarse qué fuerzas motrices se hallan, a su vez, detrás de estos móviles, qué causas históricas son las que en el cerebro de los hombres se transforman en estos móviles.<sup>48</sup>

Engels diferencia entre los fines propuestos, como ejercicio de voluntades individuales que conducen a resultados imprevistos, en tanto son el resultado de las diversas formas en que los hombres toman conciencia de las contradicciones sociales y luchan por resolverlas, y el resultado total en tanto acontecimientos históricos globales. Insiste en que los propósitos de acciones individualmente considerados resultan secundarios desde el punto de vista de los resultados totales, ya que la historia no es el resultado de los propósitos de acciones individualmente consideradas sino el resultante de tales acciones consideradas en sus resultados globales. En consecuencia, los acontecimientos históricos no pueden explicarse por razones aisladas, autónomas en sí mismas, sino que encuentran su explicación en las circunstancias concretas en cuyo contexto se desarrollan dichos acontecimientos, condiciones que al explicarse en sus regularidades, en sus múltiples determinaciones, explicarían, a su vez, la naturaleza de las motivaciones sociales generales de la sociedad. En otras palabras, los cambios sociales no pueden explicarse por causas externas a la misma totalidad social

---

<sup>47</sup> Popper, *Miseria del historicismo*, ...cit., p. 61.

<sup>48</sup> Engels, F., «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en Marx y Engels, *Obras escogidas*, ... cit., Vol. 7, pp. 381-382.

que los contiene, como expresión de una ley suprahistórica, sino a partir del descubrimiento de las tendencias y prácticas sociales que operan en tal realidad social, las cuales sólo tienen una validez relativa a la totalidad que las contiene en una fase histórica determinada.

La teoría de Marx no pretende, pues, moldear el curso del desarrollo histórico por construcciones teóricas previamente establecidas. Reclama que el hombre se aproxime a conocer en cada momento tanto las realidades concretas en las que existe como el devenir histórico con el fin de establecer relaciones sociales conscientemente reguladas. A partir de sus estudios de las circunstancias del capitalismo en su fase competitiva, Marx estableció la “ley general”<sup>49</sup> que rige el modo de producción capitalista, como una razón interna a su desenvolvimiento histórico. Mostró que en la propiedad privada, la división social de trabajo y el desarrollo de las formas mercantiles de los productos del trabajo y de la propia fuerza de trabajo, se esconden los factores que condicionan el funcionamiento de “ley general” que rige el modo de producción capitalista, cuya principal consecuencia son los procesos de enajenación del hombre. Mostró cómo el funcionamiento de esta “ley general” conduce a la agudización de las contradicciones internas del capitalismo que, en cuanto contradicciones que reflejan intereses irreconciliables de clases sociales, conducen a que los hombres tomen conciencia de tales contradicciones y luchen por resolverlas. Mostró las condiciones del surgimiento del capitalismo y fundamentó la hipótesis de que si la revolución social eliminaba tales condiciones desaparecerían sus consecuencias. Previó, en términos generales, las condiciones que podrían imperar en una sociedad que se guíe por la asociación de productores libres y conscientemente asociados y recompuestos en su unidad humana. Formuló algunas leyes, no como leyes físicas inexorables, sino como tendencias concretas de alcance y cumplimiento determinados por la coincidencia de circunstancias específicas, es decir, delimitadas relativamente en su naturaleza y alcance a aquellas determinaciones que configuran tal realidad.

---

<sup>49</sup> Explicar en qué sentido habla Marx de una “ley social”, nos llevaría a alejarnos del eje de la discusión aquí planteada. Adelanto que trabajo en una investigación en la cual, además de explicar el sentido de ley y tendencia en Marx, sus puntos de vista son contrastados con las actuales tendencias del desarrollo capitalista, a partir de la hipótesis de si tiene aún vigencia su pensamiento para el análisis crítico de la sociedad actual.

Marx apostó, en definitiva, a la posibilidad de una práctica consciente, capaz de desentrañar la realidad que subyace bajo las apariencias de la sociedad capitalista, de aclarar la “cámara oscura” en que estamos inmersos. Apostó a la posibilidad de que tal conciencia desalienada se construya mediante una epistemología que, articulada alrededor de una escala axiológica, opere al servicio de la transformación de la sociedad. Apostó a la posibilidad de que la idea de proceso implícita en esta visión epistemológica facilite la comprensión de un horizonte abierto, desde el cual poder descubrir, a través del pensamiento, las potencias que se encierran en la naturaleza humana históricamente considerada. Comprometió su esfuerzo y su vida en producir una teoría crítica capaz de identificar tales potencialidades y orientar la práctica revolucionaria del hombre para transformar la actual sociedad. Contrariamente a las afirmaciones de Popper, Marx no dedujo sus teorías de ninguna razón suprahistórica de carácter teleológico y de fatal cumplimiento, pues, por el contrario, siempre explicó el desenvolvimiento social identificando sus múltiples determinaciones a partir de un análisis concreto de la realidad concreta. Para decirlo con palabras de Labriola:

Nuestra doctrina [la concepción materialista de la historia] no pretende ser la visión intelectual de un gran plan o designio, pero sí es solamente un método de investigación y de concepción.<sup>50</sup>

No realizó predicciones sociales científicas exactas y detalladas contenidas en un plan racional de estricto y fatal cumplimiento, pues sus predicciones tienen un alcance limitado a determinadas condiciones; sólo predijo el cumplimiento de ciertos fenómenos sociales cuando se cumplen ciertos requisitos, paradójicamente en el mismo sentido en que Popper reconoce que es posible cierta predicción, si bien con alcances diferentes, pues para Popper la validación de tales predicciones sólo es posible en fenómenos de alcance parcial. Marx tampoco desconoció la impredecibilidad de la voluntad individual, pero supo encontrar la explicación de los cambios sociales globales de la sociedad a partir de la comprensión del mundo por parte del hombre, no porque éste esté dado objetivamente, sino por el contrario porque es creado conscientemente por el hombre, como parte de la conformación de su propia existencia. No formuló un determinismo económico

---

<sup>50</sup> Labriola, A., *Del materialismo histórico*, México, Grijalbo, 1971. p. 43.

inquebrantable que convierte al hombre en marioneta del destino histórico, sino que siempre lo consideró un sujeto social activo, pero no a la manera kantiana, dotado de una razón autosuficiente desconectada del mundo real. En definitiva, aunque algunos aspectos de la crítica de Popper, desde el punto de vista metodológico, merecen ser considerados más detenidamente, en los aspectos fundamentales dicha crítica tiene un carácter ideológico y se fundamenta en su desconocimiento de la teoría del genial pensador de Treveris.

Instituto de Investigaciones de la Comunicación, ININCO.  
Universidad Central de Venezuela



MARÍA FERNANDA MADRIZ

CULTURA, IDEOLOGÍA Y HEGEMONÍA  
EN ANTONIO GRAMSCI

**Resumen:** En este artículo se discute la concepción gramsciana de la cultura, en sus articulaciones epistemológicas con otros tres conceptos que resultan cardinales en el sistema teórico del autor, a saber, los de la filosofía, la ideología y la hegemonía. En este orden, la categoría que hace de puente entre los cuatro conceptos es la categoría de religión, tal cual ésta fue definida en primera instancia por Benedetto Croce y, en segunda, reelaborada por el propio Gramsci para hacerla orgánicamente congruente con su propio pensamiento.

**Palabras claves:** Filosofía de la praxis, religión.

CULTURE AND IDEOLOGY  
IN ANTONIO GRAMSCI

**Abstract:** This paper discusses Gramsci's conception of culture, in the course of his epistemological thoughts, together with three other concepts which are the basis for the theoretical system of this author: the concepts of philosophy, ideology and hegemony. In this order, the category which links these four concepts is religion, as first defined by Gramsci himself, to make it organically congruent with his thoughts.

**Keywords:** Philosophy of Praxis, Religion.

Una revolución es más que un asunto de poder: es un asunto de moral, de modos de vida. Lo que la revolución ha creado... es una nueva manera de vivir: no sólo ha sustituido un poder por otro, ha sustituido un modo de vida por otro. Ha creado un nuevo orden moral.<sup>1</sup>

Leer a Antonio Gramsci resulta un asunto complejo. La primera impresión que se tiene es la de un hombre que escribió sin descanso, mas de forma asistemática y desorganizada. Su trabajo precarcelario lo constituye un voluminoso conjunto de artículos de prensa sobre tópicos diversos que, fieles al género periodístico, se concretaron en reflexiones incluso esquematizadas<sup>2</sup>. A esta limitación se suma la intensa vida política de Gramsci que le obligó a priorizar los artículos de coyuntura en desmedro de los teóricos. Por esto, los que se han llamado *Escritos juveniles* son en realidad un mosaico de ideas desarrolladas desigualmente por un hombre a quien interesaron a un mismo tiempo los asuntos éticos, estéticos, culturales, políticos y filosóficos.

Luego de este primer período, el trabajo carcelario quedó registrado en los *Cuadernos* (1929–35) y en las *Cartas* (1926–36) de la cárcel. Nuevamente la censura, las dolencias físicas, el aislamiento y las condiciones subhumanas de la vida en prisión llevaron a Gramsci a escribir por retazos, cuando el insomnio no le enredaba la lucidez. Así, los *Cuadernos* se componen de más de 2.000 párrafos con una extensión que oscila entre las dos líneas y las 25 páginas. Los temas incluyen desde las reseñas bibliohemerográficas hasta las más densas disquisiciones filosóficas, en una red de ideas a

<sup>1</sup> “Notas sobre la Revolución Rusa”, *Il grido del popolo*, 29 de abril de 1917, Gramsci, A., *Selections from Political Writings, 1910-1920*, London, Lawrence and Wishart, 1977, pp. 28-30.

<sup>2</sup> Véase lo que escribe el propio Gramsci en Carta a Tania del 7 de septiembre de 1931, *Cartas de la cárcel*, Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1950, p. 182: “En diez años de periodismo escribí tantas líneas que se podrían hacer quince o veinte volúmenes de cuatrocientas páginas cada uno, pero las mismas eran escritas en el día y, según mi opinión, debían morir una vez transcurrido el mismo. Siempre me negué a hacer recopilaciones, por muy reducidas que fueran. En el año 1918 el profesor Cosmo quería que le prometiera hacer una selección de artículos corrientes, que yo escribía cotidianamente en un diario de Turín. Se proponía publicarlos con un prólogo muy conceptuoso para mí, pero yo no quise permitirselo. En noviembre del año 1920 me dejé convencer por Giuseppe Prezzolini y permití que en su casa editora se imprimiera una serie de artículos que, en realidad, habían sido escritos en base a un plan orgánico; pero en enero de 1921 preferí pagar una parte del costo de la composición ya hecha y retiré el manuscrito.”

veces repetidas, a veces reelaboradas y siempre escritas en términos provisionales<sup>3</sup>.

Cabría pensar que de esta mente en apariencia fragmentaria sólo podría surgir el caos; mas, lo que resulta loable, es precisamente que de ese mundo de retazos y tormentos solos emergió lo que –a nuestro juicio– continúa siendo un modelo de análisis fecundo en lo que a la comprensión de la cultura y sus procesos se refiere.

Para acercarse a tal modelo, sin embargo, es imperativo un esfuerzo de reconstrucción, ya que en Gramsci es el todo filosófico lo que da significado cabal a cada categoría. De allí que lo que deba reconstruirse no sean sólo los conceptos en sí mismos sino fundamentalmente las relaciones entre estos últimos, así como sus nexos con el sistema categorial que les da sentido.

En este orden de ideas, para reconstruir el punto de vista de Gramsci sobre la **cultura**, resulta obligatorio articularlo a, cuando menos, otras tres categorías de su sistema teórico, a saber, la **filosofía**, la **ideología** y la **hegemonía**. La noción que hace de esclusa semántica entre estas últimas y el concepto gramsciano de cultura es la de *religión*, tal como ésta fue categorizada por el filósofo italiano Benedetto Croce, eterno interlocutor/polemista de Gramsci<sup>4</sup>. Veamos, entonces, tales articulaciones conceptuales en su complejidad y riqueza heurística.

Comenzaremos poniendo en claro que, tanto para Gramsci como para Croce, la religión es una categoría filosófica que no remite a ningún significado metafísico; el uso que de este concepto hacen ambos pensadores es estrictamente “laico”, según se afirma en una carta de Gramsci a su hermana Tania del 6 de junio de 1932:

Creo que das una interpretación inexacta a la fórmula [de Croce] *religión de la libertad* puesto que atribuyes un contenido místico a

<sup>3</sup> Véase lo que señala al respecto el propio Gramsci, en el C. 11, «Advertencia» 1, *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1975, t. IV, p. 237: “*Las notas contenidas en este cuaderno, como en los otros, han sido escritas a vuelo-pluma, para apuntar un breve recordatorio. Todas ellas deberán revisarse y controlarse minuciosamente, porque ciertamente contienen inexactitudes, falsas aproximaciones, anacronismos. Escritas sin tener presentes los libros a que se alude, es posible que después de la revisión deban ser radicalmente corregidas porque precisamente lo contrario de lo aquí escrito resulte cierto*”.

<sup>4</sup> Está demás aclarar que, para Gramsci, Croce fue un polemista ausente por su propia condición de preso político desde 1926, pero la mayoría del trabajo gramsciano sobre filosofía, estética y, en algunos casos, política e historia italiana, fueron escritos como análisis/respuestas críticas a artículos, libros, o intervenciones de Benedetto Croce de las que Gramsci tuvo noticias.

la misma... No hay nada de esto. *Religión de la libertad* significa simplemente fe en la civilización moderna, que no necesita de trascendencias y revelaciones, pero que contiene en sí misma su propia razón y origen. Es, por consiguiente, una fórmula antimística y, si se quiere, antirreligiosa. Para Croce cualquier concepción del mundo, cualquier filosofía que se convierte en norma de vida, en una moral, es religión.<sup>5</sup>

Ya en la etapa precarcelaria Gramsci se mostró inclinado a recuperar para la filosofía de la praxis esta definición crociana de la religión. Ello, visto que el planteamiento de Croce daba cuenta de los vínculos necesarios entre modos de pensar y modos de actuar y, tal planteamiento, resulta acorde con el núcleo duro de la filosofía de la praxis que se funda, precisamente, en la dialéctica teoría/práctica.

Es sin embargo en los *Cuadernos de la cárcel* donde el punto es tratado con mayor insistencia. Así, la recuperación teórica del concepto de religión que va del idealismo crociano a la filosofía de la praxis comienza articulando aquélla a las nociones de filosofía e ideología:

Si por *religión* se ha de entender una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta correspondiente, ¿qué diferencia puede existir entre *religión e ideología* (o instrumento de acción) y en último análisis, entre *ideología y filosofía*? ¿Existe o puede existir filosofía sin una voluntad moral correspondiente? Los dos aspectos de la religiosidad, la filosofía y la norma de conducta, ¿pueden concebirse como disociados... Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué la filosofía debe ser lógicamente anterior a la práctica y no viceversa? ¿O no es un absurdo semejante planteamiento y no debe concluirse que *historicidad* de la filosofía no significa otra cosa que su *practicidad*?<sup>6</sup>

Veamos en primer término el nexo religión/filosofía ya que el párrafo corrobora lo que decíamos *supra* para Gramsci, el punto de encuentro entre filosofía y religión es la dialéctica teoría/práctica. Así, la pertinencia histórica de una filosofía se constata para el autor en el instante en que ésta es capaz de inducir la acción consciente de los individuos, y de preñar sus actividades cotidianas de manera sub e inconsciente. En otros términos, en el momento en

<sup>5</sup> Carta a Tania, Casa Penal de Turín, 6 de junio de 1932, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, pp. 254-255 (negritas del autor). La misma idea en el C. 10 parte 2 «41 V», *Ibid.*, t. IV, p. 192; C. 10 parte 1 «10» 48-48a, *Ibid.*, t. IV, pp. 131-32.

<sup>6</sup> C. 10 parte 2 «31» 10a 11 11a, *Ibid.*, t. IV, pp. 162-165.

que de ella se deriva una moral, un conjunto de normas de comportamiento cuya observancia deviene naturalizada para los hombres. Así, puede decirse que lo que Croce llama religión no es otra cosa que el principio marxista de la historicidad y practicidad de todo sistema filosófico.

En este orden de cosas, será también la dialéctica teoría/práctica la que dará origen a una primera sinonimia entre el binomio filosofía/religión y el concepto gramsciano de cultura. Al respecto, véase cómo esta última queda definida por Gramsci con ocasión de un comentario sobre Francisco De Sanctis:

De Sanctis expresaba 'falta la fibra porque falta la fe. Y falta la fe porque falta la cultura'. Pero, ¿Qué significa cultura en este caso? Indudablemente significa *una concepción de la vida y del hombre*, coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una *religión laica*, una *filosofía* que se ha transformado en *cultura*, es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual.<sup>7</sup>

La enumeración descriptiva de aquello que para Gramsci es la cultura incluye, como términos equivalentes, "*una concepción de la vida y del hombre*", una "*religión laica*" y una "*filosofía*", siendo el rasgo más distintivo de lo propiamente cultural el hecho de que de los modos de pensar haya derivado una práctica, unos modos de vivir a los cuales el hombre se adscribe individual y colectivamente. Obsérvese en este sentido, que lo cultural coincide punto a punto con la acepción que Croce da a lo religioso y que Gramsci acoge –reorientando su significación– como una de las ideas claves de su pensamiento.

El asunto se complejiza cuando –como vimos en cita N° 6– el sistema gramsciano incorpora también la *ideología* a esta red de articulaciones conceptuales que ya incluye a la filosofía, la religión laica y la cultura como términos que, en ciertos contextos de significado, devienen cuasi sinónimos.

En este orden, la nueva equivalencia semántica refiere en primer lugar la filosofía a la ideología. La diferencia entre ambos conceptos –dirá Gramsci– será de grado y no de "sustancia", de cantidad y no de calidad teniendo presente que, por cantidad, Gramsci

<sup>7</sup> C. 23 «1», 3, Gramsci, A., *Literatura y vida nacional*, México, Juan Pablo Editor, 1936, pp. 21-22 (negritas del autor). La misma idea se encuentra en el C. 13, «20» 13a,14, Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, México, Juan Pablo Editor, 1975, pp. 32-33.

está entendiendo “*cantidad de elementos cualitativos*”, tal cual lo hace al establecer las distinciones entre el pensamiento de los filósofos profesionales y el del resto de los hombres<sup>8</sup>:

Croce... después de haber distinguido filosofía de ideología, termina por confundir una ideología política con una concepción del mundo, demostrando prácticamente que la distinción es imposible, que no se trata de dos categorías, sino de una misma categoría histórica y que la distinción es sólo de grado; es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos.<sup>9</sup>

Las ideologías serán, entonces, filosofías parciales, que se constituyen para servir de instrumentos concretos en la lucha política. Surgirán con la masificación de los propios sistemas filosóficos que, en el acto mismo de masificarse, perderán parte de su sistematicidad y coherencia al volverse ideologías, aunque estas últimas mantendrán el núcleo duro, la cualidad que las une a la filosofía de la que han derivado.

Quizá el proceso no sea, visto en términos estrictamente teóricos, muy beneficioso para la preservación de la lógica, solidez y coherencia interna de las filosofías consideradas en sí mismas (en tanto que formas elaboradas del pensamiento humano) pero será un proceso –dirá Gramsci– no sólo inevitable sino necesario, si es que una filosofía quiere vivir más allá del pensamiento del filósofo que inicialmente la ha sistematizado:

Las ideologías... serán la *verdadera* filosofía, porque resultarán ser aquellas *vulgarizaciones* filosóficas que llevan a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad. Ellas, por lo tanto, serán el aspecto de masas de toda concepción filosófica, que en el

<sup>8</sup> Véase lo que señala Gramsci en el C. 10 parte 1 «52» 34, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 218: “...entre los filósofos profesionales o técnicos y los otros hombres no hay diferencia cualitativa sino sólo cuantitativa (y en este caso cantidad tiene su propio significado particular, que no puede ser confundido con suma aritmética, porque indica mayor o menor homogeneidad, coherencia, lógica, etcétera, o sea cantidad de elementos cualitativos)”.

<sup>9</sup> C. 10 parte 1 «10» 48-48a, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 131-32 (negritas nuestras y mayúsculas del autor). La misma idea se encuentra en el C. 10 parte 2 «2» 1, *Ibid.*, t. IV, p. 140.

*filósofo* adquiere características de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio, características peculiares de origen literario y antihistórico.<sup>10</sup>

Esta visión positiva de las ideologías que las define como “*el aspecto de masas de toda concepción filosófica*”, encuentra su fundamento teórico en el propio Marx, tal vez en uno de los textos del autor que con mayor frecuencia ha sido glosado y reinterpretado por sus seguidores. Veámoslo en detalle:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, es por el contrario la existencia social la que determina su conciencia.<sup>11</sup>

La idea clave es que en el curso de su vida los hombres se incorporan a un sistema de relaciones de producción y dominio que son ajenas a su voluntad y sobre las cuales no tienen conocimiento consciente. Ello explica por qué todo proyecto que busque la transformación de este sistema de relaciones, exige como requisito previo que los hombres tomen conciencia de su papel en esta estructura y, consecuentemente, de su responsabilidad histórica en el cambio. Ahora bien, ¿cómo y dónde ocurre tal proceso? De nuevo Gramsci se apoya en Marx para decir que:

La proposición contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política* de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> C. 10 parte 2 «2»1, *Ibid.*, t. IV, p. 140. La misma idea se encuentra en el C. 4 «61» 35b, *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1975, t. III, p. 219.

<sup>11</sup> Cf. Marx, K., «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Bogotá, Editorial Anteo, pp. 11-12.

<sup>12</sup> Cf. C. 10 parte 2 «12» 3a-4, Gramsci, *Cuadernos de la ...*, cit., t. IV, p. 146. La misma idea se encuentra en el C. 10 parte 2 «41 XII» 27-27a, *Ibid.*, t. IV, pp. 200-02; C. 13 «18» 10a-13, Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...* cit., 59; C.

Así, si es en el terreno de las ideologías donde los hombres toman conciencia, éstas deben ser consideradas como un escenario conflictivo y sólo parcialmente sistemático –es verdad– pero también como el único escenario posible donde los hombres comprenden y se explican su mundo y, por consiguiente, como un escenario de pertinencia histórica y de potencial transformador. En otras palabras, la lucha por el cambio exigirá, necesariamente, que los hombres acojan como propia y se organicen en torno a una ideología que, según indicamos *supra*, es siempre en último análisis la expresión no acabada de algún sistema filosófico integral que la ha precedido o es contemporáneo a ella y que ha generado en los individuos una norma de conducta conforme a sus postulados fundamentales.

Mas, este planteamiento nos regresa al ámbito de lo cultural visto que, para Gramsci, decir que una filosofía ha devenido ideología –es decir, ha devenido concepción del mundo que ha dado origen a una moral–, es decir concretamente que se ha transformado en una cultura:

Si esta voluntad [filosófica] está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad es documentada por el hecho de que es acogida por el gran número, y acogida permanentemente, o sea que se convierte en una *cultura*, un buen sentido, una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura.<sup>13</sup>

Desde este marco teórico, pueden comprenderse entonces los llamamientos de Gramsci a profundizar el trabajo ideológico/cultural, ya que de este trabajo dependería la mayor o menor rapidez con que las clases subalternas superarían el “*sentido común*” –acrítico y fragmentario– y desarrollarían en su lugar un nuevo y vigoroso “*buen sentido*”. Queda dicho por el autor al llamar a tal proceso trabajo ideológico:

La actividad teórica, es decir la lucha sobre el frente ideológico, ha sido siempre descuidada por el movimiento obrero italiano... es necesario que el Partido intensifique y haga sistemática su actividad en el campo ideológico... es necesario que el Partido, de manera organizada, eduque a sus miembros y eleve su nivel ideológico... La preparación ideológica de masas es por tanto una necesidad de la lucha revolucionaria, es una de las condiciones indispensables de la

---

13 «10» 4a-5, *Ibid.*, p. 35; C. 11 «64» 69b-70, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, pp. 336-37.

<sup>13</sup> Cf. C. 11 «59» 66, *Ibid.*, t. IV, p. 331 (negritas nuestras).

victoria.<sup>14</sup>

Y queda asimismo dicho por el autor al llamar a tal proceso trabajo cultural:

La fase más reciente de desarrollo de [la filosofía de la praxis] consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la valorización del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquéllos meramente económicos y meramente políticos.<sup>15</sup>

Para Gramsci, en síntesis, es gracias a las ideologías (y sólo en tanto y cuanto éstas son filosofías que han hecho vida histórica al generalizarse; es decir, en tanto y cuanto han devenido culturas), que los hombres transforman su pensamiento en “*ideas-fuerza*”<sup>16</sup>, en “*unidades de fe*”<sup>17</sup> capaces de subvertir el mundo en el que viven. Y ello es así porque –junto a otras causas– en el terreno ideológico la razón y la pasión no se excluyen la una a la otra sino que consiguen unificarse en voluntad activa, en aquello que Marx res-

<sup>14</sup> «Necesidad de una preparación ideológica de masas», *LON*, mayo de 1925, Gramsci, A., *La concepción del partido proletario*, Buenos Aires, Editora Latina, 1973, pp. 185-192 (negritas nuestras y mayúsculas del autor). La misma idea se encuentra en «Informe sobre el III Congreso del Partido Comunista de Italia», *L'Unità*, 24 de febrero de 1926, en Gramsci, *La concepción del...*, cit., pp. 201-27; C. 11 «12 IV» 14-14b, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 250; C. 3 «56» 12b, *Ibid.*, t. II, pp. 58-59; C. 6 «168» 66b, *Ibid.*, t. III, p. 120; C. 15 «11», Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, cit., p. 99.

<sup>15</sup> C. 10 parte 1 «7» 45a-46, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 126. La misma idea se encuentra en C. 10 parte 1 «12» 49a, *Ibid.*, t. IV, p. 135.

<sup>16</sup> La noción de *ideas-fuerza* es propia de Gramsci y se encuentra, entre otros textos en «Los maximalistas rusos», *IGP*, 28 julio 1917, Gramsci, *La concepción del...* cit., p. 9: “*Lenin con sus compañeros ha sacudido las conciencias y las ha conquistado. Su persuasión no se quedó sólo en audacia del pensamiento: se encarnó en individuos, en muchos individuos... Y la revolución continúa... Nuevas energías son suscitadas, nuevas ideas-fuerzas propagadas*”.

<sup>17</sup> La expresión *unidades de fe* es explícitamente utilizada por Gramsci en el C. 11 «12» 11-12b, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 247 “*la religión entendida no en el sentido confesional sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente; ¿pero por qué llamar a esta unidad de fe religión y no llamarla ideología o incluso política?*”.

cataba de las creencias populares con el argumento de que éstas “*tenían la validez de las fuerzas materiales.*”<sup>18</sup>

A estas alturas, es a nuestro juicio necesario hacer un inciso aclaratorio antes de abordar el tema de la *hegemonía* que cierra la compleja red semántica de conceptos que hemos venido reconstruyendo. Y ello es así, visto que Gramsci nos ha persuadido de que para él la ideología tiene “*el significado más alto*”, y que éste es equivalente a una “*religión laica o concepción del mundo que se presenta como una moral*”, y equivalente a “*la expresión de masas de toda filosofía*” y por lo tanto a la “*verdadera filosofía*”, y equivalente a un “*movimiento cultural que ha producido una actividad práctica y una voluntad*”, y equivalente a un “*instrumento de lucha política*”. Nos ha convocado a abrir un “*frente ideológico*” que impulse el desarrollo de los sectores subalternos y haga posible la adquisición de grados cada vez mayores de una conciencia crítica.

Gramsci nos ha persuadido de tal cosa para luego sostener la tesis contraria:

Comprender y evaluar realísimamente la posición y las razones del adversario... significa precisamente haberse liberado de la prisión de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico).<sup>19</sup>

Y también:

...el pasado es cosa compleja y es dado elegir en esa complejidad: pero la elección no puede ser hecha arbitrariamente... si esta elección se establece de tal modo se trata de ideología, de tendencia práctico-política unilateral que no puede dar fundamento a una ciencia. Presentar esta elección como ciencia es precisamente elemento ideológico, porque toda ideología trata de presentarse como ciencia, y como filosofía.<sup>20</sup>

Y también:

Debe examinarse cómo el autor del *Ensayo popular* quedó atrapado en la ideología, mientras que la filosofía de la praxis representa

<sup>18</sup> Las alusiones de Gramsci a esta frase de Marx son múltiples. Baste en este caso con reseñar el texto en el que Gramsci utiliza textualmente las palabras que hemos citado *supra*, y que corresponden al C. 13 «18» 10a-13, Gramsci, *Notas sobre Maquavelo...* cit., p. 59: “...se olvidó... otra proposición de la filosofía de la praxis, aquella de que las creencias populares o las creencias del tipo de las populares, tienen la validez de fuerzas materiales”.

<sup>19</sup> C. 10 parte 2 «24» 8, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p.157 .

<sup>20</sup> C. 8 «27» 13-13b, *Ibid.*, t. III, p. 232 .

una clara superación e históricamente se contraponen precisamente a la ideología. El mismo significado que el término de ideología ha asumido en la filosofía de la praxis, contiene implícitamente un juicio de desvalor.<sup>21</sup>

No parecieran quedar dudas al respecto: en Gramsci son igualmente orgánicas las dos visiones sobre la ideología, tanto la positiva que la homologa a concepción de mundo como la negativa que la homologa a falsa conciencia. Dualidad ésta que, por otro lado, es una constante en la casi totalidad de los pensadores marxistas, los cuales convocan con la misma convicción y vigor tanto al trabajo ideológico para la concientización de las clases subalternas, como a la denuncia del trabajo ideológico de las clases dominantes.

La diferencia entre la mayoría de estos pensadores y Gramsci es que este último reconoce la doble acepción del término, asume los inconvenientes que derivan de esta doble acepción, justifica la necesidad de preservar el doble significado y aclara, sin lugar a confusiones, qué debe entenderse por ideología en uno y otro sentido. El párrafo que a continuación transcribimos es extenso, pero lo consideramos paradigmático y nos exime, por su propia fuerza y claridad teórica, de hacer comentarios posteriores:

Ideologías. Un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías me parece que se debe al hecho (hecho que por otra parte no es casual) de que se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura, como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y ello ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de este error puede reconstruirse fácilmente: 1. se identifica la ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que cambian las estructuras, sino viceversa; 2. se afirma que una cierta solución política es ideológica, o sea que es insuficiente para cambiar la estructura, mientras se cree que no puede cambiarla se afirma que es inútil, estúpida; 3. se pasa a afirmar que toda ideología es pura apariencia, inútil, estúpida, etcétera. Así pues, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgá-

<sup>21</sup> C. 11 «63» 69-69b, *Ibid.*, t. IV, p. 335-36. La misma idea se encuentra en el C. 10 parte 2 «41 XII» 27-27a, *Ibid.*, t. IV, pp. 200-202; C. 10 parte 2 «41 XIV» 29, *Ibid.*, t. IV, p. 205-06; C. 11 «37» 52-52b *Ibid.*, t. IV, pp. 308-09; C. 10 parte 1 «10» 48-48a, *Ibid.*, t. IV, pp. 131-32; C. 9 «Sumario» 41-41a, *Ibid.*, t. IV, pp. 114-115; C. 6 «10» 3b-4b, *Ibid.*, t. III, pp. 17-18; Carta a Julia, Casa Penal de Turín, 11 de abril de 1932, Gramsci, *Cartas de la...*, cit., p. 239; C. 11 «62» pp. 67-69, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. IV, p. 332-35; C. 11 «17» 31b-32, *Ibid.*, t. IV, p. 276.

nicas, o sea que son necesarias para una cierta estructura, y las ideologías arbitrarias, racionalistas, intencionales. En cuanto históricamente necesarias tienen una validez que es validez psicológica: organizan las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera. En cuanto arbitrarias no crean más que movimientos individuales, polémicas, etcétera (ni siquiera éstas son completamente inútiles porque constituyen el error que se contrapone a la verdad y sirven para afirmarla).<sup>22</sup>

La diferencia radica, entonces, en que las ideologías sean o no sean históricamente orgánicas, en que expresen o no expresen la contradicción estructural. En este sentido, será orgánica tanto la ideología propia de la clase dominante a nivel de la estructura, como la ideología propia de la clase subalterna a este mismo nivel. La una se desarrolla para perpetuar el dominio, la otra para subvertirlo y fundar un nuevo sistema de producción, de vida, de pensamiento. Para fundar –dirá Gramsci retornando a nuestro tema– una nueva cultura:

Si la clase dominante ha perdido el consenso, o sea, si no es ya dirigente, sino únicamente dominante, detentadora de la pura fuerza coercitiva, esto significa precisamente que las grandes masas se han apartado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían. La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer... significa precisamente... la posibilidad y necesidad de formación de una nueva cultura.<sup>23</sup>

Pero, una nueva cultura no será posible sin una voluntad colectiva, sin una fuerza social que la haga vivir al masificarla. En otros términos, una nueva cultura no será posible sin una nueva **hegemonía**.

Con el análisis sobre el problema de la hegemonía y su articulación con el de la cultura cerraremos este artículo. Para lo cual resulta obligatorio contextualizar el punto histórico y teóricamente. El marco teórico nos remite al asunto del poder y, el marco histórico, al surgimiento de los Estados en tanto que forma realizada del ejercicio de este poder.

En efecto, la hegemonía cobra especial importancia con la consolidación del capitalismo y el ascenso de la clase burguesa al rol de clase dominante, toda vez que bajo la consigna de libertad, igualdad

<sup>22</sup> C. 7 «19» 61-61b, *Ibid.*, t. III, p. 159. La misma idea se encuentra en el C. 11 «12 IV» 19, *Ibid.*, t. IV, pp. 258-259.

<sup>23</sup> C. 3 «34» 17b 18, *Ibid.*, t. II, pp., 37-38.

y fraternidad, el naciente sistema democrático consagró “formalmente” el derecho de todos los hombres a postularse y optar al ejercicio del poder.

Bajo estas condiciones, la legitimidad de tal ejercicio enfrenta una potencial crisis: si todos los hombres son iguales y tienen el mismo derecho a ejercer el poder, entonces ¿qué legitima que sean unos y no otros quienes lo ejerzan? Está claro que la disyuntiva no se plantea en términos individuales (de uno u otro hombre) sino en términos sociales (de una u otra clase).

La solución al dilema consistió en “naturalizar” el asunto generalizando una forma de organización centralizada, que “formalmente” defendiese los intereses colectivos –y no los de una sola clase– y que, por lo tanto, representase con equidad a todos los miembros de la nación. Instituida la macroestructura –es decir, instituido el Estado– los hombres optarían entonces a sus cargos vía la elección por votación universal, directa y secreta:

El programa liberal crea el Estado ético, o sea, un Estado que idealmente está por encima de la competición entre las clases... por encima del vario entrelazarse y chocar de las agrupaciones que son su realidad económica y tradicional. Ese Estado es una aspiración política más que una realidad política; sólo existe como modelo utópico, pero precisamente esa su naturaleza de espejismo es lo que le da vigor y hace de él una fuerza conservadora. La esperanza de que acabe por realizarse en su cumplida perfección es lo que da a muchos la fuerza necesaria para no renegar de él y no intentar, por tanto, sustituirlo.<sup>24</sup>

El punto a destacar aquí, es que si siempre fue importante la aceptación más o menos voluntaria por parte de las clases subalternas del principio de legitimación del poder social, en los Estados–nación que acogen el régimen parlamentario liberal/burgués el asunto se transforma en un imperativo de supervivencia para el propio régimen. El sometimiento no basta, es necesario que las clases subalternas deleguen espontáneamente el ejercicio del poder en las clases dominantes, que sean ellas mismas las que legitimen a

---

<sup>24</sup> «Tres principios tres órdenes», en *La Città Futura*, 11 de febrero de 1917, Gramsci, A., *Antología*, México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 19. La misma idea se encuentra en «Intransigencia de clase e historia italiana», *IGP*, 18 de mayo de 1918, Gramsci, *Selections from Political...* cit., p. 40; C. 13 «17» 7a-10a, Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, pp. 71-73; C. 6 «82» 35, Gramsci, *Cuadernos de la...* cit., t. III, p. 67.

través del sufragio este ejercicio. Dicho en otras palabras, es indispensable el consenso:

Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que también logra obtener el consenso activo de los gobernados.<sup>25</sup>

Este modelo de organización social transforma por completo la propia teoría del Estado y de las modalidades y ámbitos donde se disputa y preserva el poder. Así, Gramsci recupera para la filosofía de la praxis el concepto hegeliano de *sociedad civil* y postula el Estado como una unidad que incluye tanto a la sociedad política como a la propia sociedad civil:

Es posible... establecer dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la sociedad civil, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados privados, y el de la sociedad política o Estado <también concebido vulgarmente>... y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de dominio directo o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico... esto es: 1] del consenso espontáneo dado por las grandes masas de la población a la acción imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental, consenso que nace históricamente del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivados por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2] del aparato de coerción estatal que asegura legalmente la disciplina de aquellos grupos que no consienten ni activa ni pasivamente, pero que está constituido por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar.<sup>26</sup>

Y véase cómo, finalmente, llegamos a la hegemonía y a la trascendencia que ésta tiene tanto en el pensamiento gramsciano como en el desarrollo histórico real, en la medida en que el Estado queda

<sup>25</sup> C. 15 «10» 8b, Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*... cit., p. 107-08. La misma idea se encuentra en el C. 13 «37» 25-30, *Ibid.*, pp. 134-35; C. 1, «47» 43b, Gramsci, *Cuadernos de la...* cit., t. I, p. 122; C. 2 «48» 44b, *Ibid.*, t. I, p. 123; C. 13 «21» 14-142. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*... cit., p. 44.

<sup>26</sup> C. 12 «1» 2a, Gramsci, *Cuadernos de la...* cit., t. IV, p. 357. La misma idea se encuentra en el C. 6 «87» 39-40, *Ibid.*, t. III, p. 75; C. 8 «130» 41-41b, *Ibid.*, t. III, p. 282; C. 10 parte 1 «7» 45a-46, *Ibid.*, t. IV, p. 126; C. 8 «142» 45, *Ibid.*, t. III, p. 289; C. 6 «137» 57b, *Ibid.*, t. III, p. 105; C. 13 «14» 7, Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, ..., cit., p. 62; Carta a Tatiana, Cárcel Penal de Turín, 7 de septiembre de 1931, Gramsci, *Cartas de la...* cit., pp. 181-185.

definido como “*sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada de coerción.*”<sup>27</sup>

Sin hegemonía, el mantenimiento del poder por parte de los sectores dominantes exige al Estado una hipertrofia de la sociedad política, un ejercicio permanente y en ascenso de violencia, represión y autoritarismo dictatorial que, tarde o temprano, lo conducen a su propio agotamiento.

Así, la hegemonía se conquista, se construye y se preserva día a día en todos los escenarios de la vida social, y no se realiza a plenitud sino cuando ha penetrado todos esos escenarios. El punto revisita tal importancia para Gramsci que lo lleva a diferenciar claramente dos modos distintos y complementarios en que las clases dominantes ejercen el poder e imponen y generalizan sus condiciones de existencia a toda la sociedad:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hará dominante, pero tiene que seguir siendo también dirigente...puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder.”<sup>28</sup>

En consecuencia, la hegemonía tampoco es una condición que se adquiere de una vez y para siempre: la hegemonía puede y de hecho se pierde en la praxis, si las clases dominantes descuidan el trabajo de consolidación hegemónica, o en el momento en que las condiciones objetivas y subjetivas de una sociedad han madurado al punto de que una nueva clase emerge como dominante. La convicción de Gramsci sobre esta dialéctica es tal, que denomina crisis o problema de hegemonía, precisamente, a la separación entre sociedad civil y sociedad política:

---

<sup>27</sup> C. 6, «88» 49, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. III, pp. 75-76.

<sup>28</sup> C. 19 «24» 67-69, Gramsci, *Antología*, ..., cit., pp. 485-488.

Separación de la sociedad civil y la política: se ha planteado un nuevo problema de hegemonía, o sea que la base histórica del Estado se ha trasladado. Se tiene una forma extrema de sociedad política: o para luchar contra lo nuevo y conservar lo vacilante fortaleciéndolo coercitivamente, o como expresión de lo nuevo para destruir las resistencias que encuentra en su desarrollo.<sup>29</sup>

Obsérvese cómo –para Gramsci– la única forma de preservar el poder una vez que la clase dominante ha perdido la hegemonía es –según dijimos– el uso sistemático de la fuerza, y que éste es también el recurso al que apelan en un principio las clases subalternas en el momento de la toma del poder político, en la medida en que no han contado aún con el tiempo y la oportunidad histórica para dotar a su nueva hegemonía de la infraestructura material e institucional que les permita consolidarse.

Asimismo, pero en otro orden de ideas, la alusión hecha, en el texto anterior a la “*base histórica del Estado*”, nos permite aclarar de una vez uno de los errores más comunes que se comenten en el análisis del problema de la hegemonía. Como es obvio que su ámbito de acción natural y más consustanciado con su propia dinámica es el de las superestructuras (al punto de que se puede evaluar el nivel de fortaleza hegemónica de un Estado por el nivel de diversificación de su conjunto superestructural), se tiende con demasiada frecuencia a omitir los vínculos orgánicos y necesarios que existen entre estructura y hegemonía y que, en la práctica, son garantizados por el agente hegemónico, sea éste la clase dominante en ejercicio o la clase subalterna en el momento de la lucha por el poder.

Nos explicamos. La consolidación y preservación de la hegemonía por parte de una clase social no es posible –dirá Gramsci– a menos que dicha clase exprese la contradicción fundamental que opera a nivel de la estructura, bien como clase que domina (en este caso, la hegemonía se ha realizado ya y se expresa en el Estado mismo), bien como clase dominada (en este caso, las condiciones objetivas y subjetivas de existencia de las clases subalternas han madurado lo suficiente como para transformarse en hegemónicas y fundar un nuevo Estado).

Esta necesaria articulación entre estructura y hegemonía queda claramente señalada cuando Gramsci reflexiona acerca de las “ofertas” o “concesiones” que los sectores hegemónicos deben hacer frente a las clases subalternas para no perder su consenso y

---

<sup>29</sup> C. 7 «28» 65, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., t. III, p. 165.

preservar su hegemonía, ofertas que en ningún caso deben exceder el límite en que se pondría en peligro o se debilitaría la posición que la clase dominante ocupa en la estructura, so pena de perder en este caso su condición hegemónica:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses... de los grupos sobre los que se ejerce la hegemonía... que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica<sup>30</sup>.

Pero léase atentamente la cita, y obsérvese que ella es confirmatoria no sólo de nuestra última tesis (nexos hegemonía/estructura), sino también de nuestra tesis anterior (nexos hegemonía/superestructura). Expresado de otro modo, para Gramsci, la hegemonía está basada en la estructura, pero es un fenómeno superestructural:

«En América»... no se ha verificado todavía (sino esporádicamente quizá) alguna floritura superestructural, por lo tanto no se ha planteado aún la cuestión fundamental de la hegemonía.<sup>31</sup>

Y así, en este punto retomamos nuestra línea argumental toda vez que, para Gramsci, la hegemonía será también un asunto de filosofía. Y ello porque, en último término, “*la hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su dialéctica real.*”<sup>32</sup>

Mas, según ya constatamos, en Gramsci lo filosófico deriva en lo ideológico puesto que las ideologías son en último término la “verdadera filosofía” vulgarizada en la praxis. De este modo, la hegemonía será, además de una filosofía realizada, una ideología realizada:

Se plantea el problema de quién representa más adecuadamente a la sociedad contemporánea italiana: el papa, Croce, Gentile; o sea, quién tiene más importancia desde el punto de vista de la hegemo-

<sup>30</sup> C. 13 «18» 10a-13, Gramsci, *Notas sobre Maquavelo...*, cit., p. 55. La misma idea se encuentra en el C. 8 «106» 34, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., p. 269; C. 1 «61» 34b-35, *Ibid.*, t. I, p. 136; C. 9 «132» 94, *Ibid.*, t. IV, p. 100.

<sup>31</sup> C. 1 «61» 34b-35, *Ibid.*, t. I, p. 136.

<sup>32</sup> C. 7 «33» 68, *Ibid.*, t. III, p. 170.

nia, como ordenador de la ideología que da el cemento más íntimo a la sociedad civil y por lo tanto al Estado.<sup>33</sup>

Y llegamos así, finalmente, a lo que es una conclusión obligada de nuestra última secuencia discursiva: Si hablar de hegemonía es hablar de filosofía y de ideología, entonces, hablar de hegemonía es hablar inevitablemente de cultura. Veamos cómo lo hace el propio Gramsci cuando analiza el comportamiento de las clases dominantes en el momento de ver amenazada su condición de clases hegemónicas:

El conformismo siempre ha existido: hoy se trata de la lucha entre dos conformismos, o sea de una lucha de hegemonía, de crisis de la sociedad civil. Los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que les falta el terreno bajo los pies... de ahí su desesperación y sus tendencias reaccionarias y conservadoras: puesto que la forma particular de civilización, de cultura, de moral que ellos han representado se descompone, gritan la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moral.<sup>34</sup>

Véase cómo insiste en ello cuando el autor analiza la dialéctica coerción/consenso en la etapa renacentista:

En la concepción política del Renacimiento, la religión era el consenso y la Iglesia era la sociedad civil, el aparato de hegemonía del grupo dirigente, <porque éste> no tenía un aparato propio, o sea, no tenía una organización cultural e intelectual propia.<sup>35</sup>

Véase cómo lo vuelve a señalar a propósito de sus reflexiones sobre la cultura india y el papel que en ella juegan los intelectuales nativos:

El papa conoce el mecanismo de reforma cultural de las masas populares-campesinas... <él sabe acerca de> la necesidad de conocer exactamente los modos de pensar y las ideologías de estos intelectuales <nativos>, para entender mejor su organización de hegemonía cultural y moral.<sup>36</sup>

Obsérvese cómo lo declara cuando afirma que es uno de los grandes aportes dados por la filosofía de la praxis al pensamiento filosófico moderno:

<sup>33</sup> C. 10 parte 2 «41 IV» 22a, *Ibid.*, t. IV, p. 190.

<sup>34</sup> C. 7 «12» 57b, *Ibid.*, t. III, p. 153.

<sup>35</sup> C. 6 «87» 39-40, *Ibid.*, t. III, p. 75.

<sup>36</sup> C. 7 «71» 40b, *Ibid.*, t. III, p. 191.

...la filosofía de la praxis...ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado fuerza.<sup>37</sup>

Adviértase cómo lo destaca al proponer la necesaria recuperación de algunos elementos de la filosofía de Benedetto Croce para el desarrollo de la propia filosofía de la praxis, en tanto y cuanto éstos tienen un valor “instrumental”:

Croce... ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia... sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto.<sup>38</sup>

Nótese cómo lo ratifica al aclarar qué debe entenderse por sociedad civil, desde que Hegel desarrollara la idea en primer término:

Hay que distinguir entre sociedad civil tal como la entiende Hegel y en el sentido en que a menudo se emplea en estas notas (o sea en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado) del sentido que le dan los católicos.<sup>39</sup>

Adviértase cómo vuelve sobre ello al puntualizar lo que debe entenderse, precisamente, por Estado ético:

Me parece que lo más sensato y concreto que puede decirse a propósito del Estado ético y de cultura es esto: todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral... a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes.<sup>40</sup>

No pueden haber dudas al respecto: para Gramsci, la hegemonía es un problema de política, pero de política cultural; es un problema de filosofía, pero de filosofía que se ha hecho cierta al vivir como una cultura; es un problema de ideología, en tanto y cuanto

<sup>37</sup> C. 10 parte I «12» 49a, *Ibid.*, t. IV, p. 135.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> C. 6 «24» 11, *Ibid.*, t. III, p. 28.

<sup>40</sup> C. 8 «179» 56b, *Ibid.*, t. III, p. 307. La misma idea se encuentra en el C. 8 «62» 22b, *Ibid.*, t. III, p. 249; C. 8 «130» 41-41b, *Ibid.*, t. III, p. 282; C. 13 «7» 4, Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, cit., p. 112; C. 13 «11» 5-5a, *Ibid.*, p. 117.

la ideología expresa el conflicto entre vieja y nueva cultura; es un asunto de Estado, toda vez que éste es un Estado ético/cultural.

Señalamos incluso *supra* que en Gramsci la hegemonía es un problema de economía pero, también en este caso, lo será porque la reforma económica es la concreción plenamente realizada de la reforma cultural:

¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral<sup>41</sup>

El periplo ha sido largo y, por momentos, pudo parecer que el laberinto gramsciano no nos conduciría a ninguna parte. Y es que, acaso la más preciada tesis de Gramsci, su más profunda y novedosa convicción, sea precisamente que “*los hechos de cultura y de pensamiento son elementos de dominio político*”<sup>42</sup>. Quizá sea precisamente que:

La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Con lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba por introducir también tal concepción, o sea que se determina toda una reforma filosófica <y cultural>.<sup>43</sup>

Nos sentimos autorizados a pensar que el fin último de la filosofía gramsciana es una revolución, pero una revolución –ya lo dijo él mismo– es “*mucho más que un asunto de poder, es un asunto de moral*”<sup>44</sup>. Es y sólo puede ser el asunto de una reforma intelectual y moral, “*o sea, de adecuar la cultura a la función práctica.*”<sup>45</sup>

<sup>41</sup> C. 13 «1» 1-2a, *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>42</sup> C. 10 parte 1 «Sumario» 41a, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., p. 116. La misma idea se encuentra en el C. 10 parte 1 «6» 2, *Ibid.*, t. IV, p. 142.

<sup>43</sup> C. 10 parte 2 «12» 3a-4, *Ibid.*, t. IV, p. 146.

<sup>44</sup> Cf. «Notas sobre la Revolución Rusa», *IGP*, 29 de abril de 1917, Gramsci, *Selections from political...*, cit., p. 28-30.

<sup>45</sup> Cf. C. 11 «16» 28, Gramsci, *Cuadernos de la...*, cit., p. 270.

Es y sólo puede serlo, porque para Gramsci el fin último de una revolución no es crear una nueva economía, ni una nueva política, ni una nueva filosofía. Es crear un hombre nuevo, un hombre libre para quien la libertad sea sinónimo de responsabilidad frente al otro, “*el tipo de hombre que dice: sobre mí, la inmensidad de los cielos, dentro de mí, el imperativo de mi conciencia.*”<sup>46</sup>

Universidad Central de Venezuela  
Instituto de Investigaciones de la Comunicación –Ininco

---

<sup>46</sup> Cf. «Notas sobre la Revolución Rusa», *JGP*, 29 de abril de 1917, Gramsci, *Selections from political...*, cit., p. 28-30.



MARTHA SHIRO

EL DISCURSO POLÍTICO VENEZOLANO:  
Un ejercicio en meta-análisis

**Resumen:** En este estudio se examina la relación entre discurso e ideología y los métodos de análisis empírico que se manejan en los artículos recopilados en el libro de Adriana Bolívar y Carlos Kohn, *El discurso político venezolano*. En este meta-análisis se indagan los enfoques utilizados por los analistas críticos para abordar el tema del proceso electoral venezolano de 1998 desde múltiples disciplinas. En el marco de la relación discurso e ideología, los investigadores resaltan, por una parte, la función del discurso en los cambios sociales y, por otra, el grado de objetividad que se puede esperar de la interpretación discursiva del analista crítico. Todos los artículos recopilados en el libro hacen un análisis crítico del discurso político venezolano en el ámbito de la contienda electoral, pero no concuerdan en la definición del discurso político como objeto de estudio, y tampoco usan una metodología única para aproximarse a los datos empíricos. Muchos recogen textos tomados de los medios de comunicación como muestra. La selección se hace usando criterios temáticos o examinando la producción discursiva de algunos políticos. Con frecuencia, el analista enfoca su interés en el léxico, la organización retórica o en los aspectos más globales de la relación entre discurso y sociedad. Los hallazgos de esta diversidad de estudios apuntan hacia las relaciones de poder que se reflejan en el discurso político venezolano.

**Palabras claves:** análisis crítico del discurso, pragmática, teoría política.

THE VENEZUELAN POLITICAL DISCOURSE:  
An exercise of meta-analysis

**Abstract:** In this study I examine the relationship between discourse and ideology and the methods of empirical analysis used in the articles published in Adriana Bolívar and Carlos Kohn, *El discurso político venezolano*. My focus, in this meta-analytical exercise, is to inquire into the different ways critical discourse analysts from diverse disciplines approach the study of the language used in the 1998 elections in Venezuela. From the perspective of the relationship between ideology and discourse, the researchers highlight, on the one hand, the role of language in social

changes, and, on the other, the degree of objectivity that may be expected in the critical discourse analyst's interpretations. Although all the studies included in the book undertake the critical analysis of political discourse related to the 1998 elections in Venezuela, they vary in how they define political discourse, their object of study, as well as in the methods used to analyze their data. A number of researchers include texts taken from the media in their sample. Texts are selected using thematic criteria or selecting from the discourse production of certain politicians. The analyses often focus on the lexical or rhetorical organization of the selected texts or on more global aspects of the connection between discourse and society. The findings indicate how power relations are reflected in Venezuelan political discourse.

**Keywords:** CriticalDiscourse Analysis, Pragmatics, Political Theory.

El análisis crítico del discurso es una disciplina relativamente reciente que examina la estrecha relación entre los elementos que constituyen el evento comunicativo con el fin de revelar los modos en que el discurso influye sobre el contexto de situación y, a su vez, es determinado por dicho contexto. Esta relación dialéctica se observa en todas sus dimensiones cuando el objeto del análisis es el discurso político en el cual las relaciones de poder y las posiciones ideológicas de los participantes están más expuestas que en cualquier otro tipo de discurso. En este trabajo me propongo analizar los artículos recopilados por Adriana Bolívar y Carlos Kohn en el libro *El discurso político venezolano*, con el fin de examinar facetas teóricas y metodológicas de la práctica del análisis crítico del discurso. En este ejercicio de meta-análisis, en el que analizo el discurso de los analistas críticos, me propongo examinar, por una parte, la relación entre discurso e ideología y, por otra, la multiplicidad de metodologías posibles para acercarse a los datos empíricos. He escogido el libro compilado por Bolívar y Kohn para ilustrar las características del análisis crítico del discurso puesto que es la única colección de trabajos que se plantea, desde varias disciplinas, analizar críticamente el juego de las relaciones de poder en el contexto venezolano, enfocando sobre todo el proceso electoral de 1998.

Analizar el discurso de los analistas del discurso no es tarea fácil y se complica aún más cuando el objeto del análisis es el discurso político, un género complejo de definir y de analizar. El libro contiene una rica variación de enfoques, métodos y disciplinas que convergen sobre un tema: el discurso político en el proceso electoral de 1998. El tema en sí ofrece gran interés puesto que refleja los cambios que se efectuaban en el panorama político del momento y permite entrever otros cambios que apenas se perfilaban o no se podían prever, pero que hoy en día forman parte de la realidad

cotidiana. Asimismo, es interesante leer, en retrospectiva, la visión de los candidatos en plena batalla electoral y compararla con la imagen que proyectan en la actualidad; unos combatían por un liderazgo que hoy tienen ampliamente consolidado, otros prometían mantenerlo o aparentaban tenerlo y hoy permanecen en el olvido hasta de los más fervientes de sus seguidores. Otro aporte valioso de esta recopilación de artículos es su carácter interdisciplinario. Rara vez se presenta, para el lector interesado, la oportunidad de poder comparar los diversos métodos que usan las disciplinas para analizar un mismo fenómeno. En este sentido, la lectura de este libro ofrece un paseo por el análisis a veces de textos similares, utilizando metodologías, marcos teóricos y categorías de análisis muy variados que conducen a conclusiones a veces divergentes.

El libro compilado por Bolívar y Kohn consta de 15 artículos seleccionados de las ponencias presentadas en las II Jornadas de Análisis del Discurso Político realizadas en Caracas, entre el 21 y el 23 de octubre de 1998, bajo el auspicio de la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. La selección de artículos está precedida por una presentación de Benjamín Sánchez, decano de la Facultad de Humanidades y en aquel tiempo director de la Comisión de Estudios de Postgrado y por una introducción de los compiladores, quienes precisan que todos los artículos que componen el libro combinan de manera explícita o implícita los tres objetivos de la Jornada:

1. reflexionar sobre problemas teóricos y metodológicos del análisis del discurso,
2. analizar el discurso político venezolano y la coyuntura electoral de 1998 y
3. plantear la relación entre discurso y cambio social<sup>1</sup>.

El libro permite múltiples lecturas. Yo me limitaré aquí a analizar los aspectos relacionados con los dos objetivos ya planteados: la relación entre discurso e ideología y la diversidad metodológica del análisis crítico del discurso.

Siguiendo esta doble perspectiva, la selección de artículos se puede dividir en dos grupos: por una parte, un grupo de cinco artículos que hacen reflexiones teóricas sobre el análisis crítico del

---

<sup>1</sup> Bolívar, A. y Kohn, C. (compiladores) *El discurso político venezolano*, Caracas, UCV y Fondo Editorial Tropykos, p. 11.

discurso y, por otra, los diez artículos restantes que, mediante un enfoque empírico, se aproximan a muestras de lenguaje para formular conclusiones acerca del discurso político.

### Discurso e ideología

Empezaré por comentar los cinco estudios que hacen reflexiones teóricas acerca de las implicaciones del análisis del discurso (político). Algunas de estas reflexiones se plantean el debate irresoluble entre, por una parte, los defensores de la posibilidad y/o la necesidad de expresarse de una manera objetiva y, por la otra, los que sostienen que es imposible despojar el lenguaje de la subjetividad de los hablantes. La toma de posición en este debate constituye el telón de fondo de muchos de estos artículos. Esta diferencia fundamental entre las dos visiones del uso discursivo divide a aquellos que defienden la validez del análisis crítico del discurso porque consideran que es un instrumento eficaz para estudiar el lenguaje como interacción social y como factor importante en la transformación social, de aquellos que cuestionan la validez de esta metodología por estar demasiado imbuida en posiciones ideológicas preconcebidas. Los escritos de Lo Monaco y Núñez abordan este problema de manera explícita, ambos desde la perspectiva de la teoría de los actos de habla.

En primer lugar, Vincenzo Lo Monaco, en su artículo titulado *Problemas metalingüísticos en el análisis del discurso político* plantea que el analista del discurso debe aplicar criterios de asertabilidad y condiciones de verdad objetivos e identificables<sup>2</sup>. El autor reflexiona acerca de dos conceptos, significado y creencia, desde una perspectiva filosófica y hace una distinción entre el significado 'literal' al que 'responde el intérprete común' y el significado 'relevante', terreno del que se ocupa el analista y que excede las fronteras de la lingüística. Asimismo, se plantea el problema metodológico de adscripción de creencias<sup>3</sup>, puesto que el objeto de estudio del analista es siempre la creencia ajena.<sup>4</sup> En las conclusiones, el autor

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>4</sup> Vale la pena mencionar que el objeto de estudio del analista no se enfoca necesariamente en la creencia ajena. Sería más adecuado decir que el analista interpreta 'la intención comunicativa ajena', pero esto mismo hacemos todos cuando nos estamos comunicando. Si por 'creencia ajena' se entiende la interpretación que el destinatario hace del mensaje, cabe resaltar que en los casos específicos de los artículos publicados en el libro, que hacen un análisis

expresa dudas acerca de la confiabilidad y validez de los criterios utilizados por el analista del discurso.

En el capítulo *Las limitaciones del contexto en el análisis del discurso*, Nancy Núñez se pregunta también cómo puede el analista reconstruir la intención comunicativa del hablante sin caer en un ‘relativismo cultural barato’. Asimismo, nos recuerda que el contexto situacional y cultural, el foro donde se negocia el significado, cobra especial importancia para el analista del discurso que busca una interpretación válida del habla. Esta posición, a diferencia de la anterior, incorpora el contexto como elemento importante en la reconstrucción del significado.

La premisa de que es necesario aplicar criterios de asertabilidad y condiciones de verdad a los enunciados se aleja del planteamiento central de la teoría de actos de habla de Austin<sup>5</sup> y Searle<sup>6</sup> quienes postulan que el significado surge de la fuerza ilocutiva, es decir, de la intención del emisor, puesto que los actos comunicativos, mediante los cuales ‘hacemos cosas’, están sujetos a *condiciones de felicidad* que difieren de las *condiciones de verdad*.

Otra manera de abordar la relación entre discurso e ideología es plantearse la relación entre discurso y sociedad o, como aseveran Chilton y Schäffner,<sup>7</sup> la función del lenguaje en los cambios sociales. Omar Astorga, en *Más allá de la crítica del discurso político*, habla de la crisis del discurso político y de la cultura política venezolana y nos sitúa en el contexto de la Venezuela ‘post-petrolera’. El autor plantea que la crítica al discurso político constituye un camino para encontrar nuevos procesos de legitimación y lenguajes alternativos para la política venezolana. Astorga hace hincapié en la necesidad de ‘ampliar el discurso político’ para revelar los nexos entre las relaciones de poder y el discurso que se interpreta.

Daniel Hernández, por su parte, en el capítulo que lleva por título *La enajenación lingüística: base del consenso globalizante*, reflexiona acerca de la alineación lingüística resultante de la globalización que invade nuestra estructura socio-económica. En un razonamiento cuidadosamente elaborado, basado en la teoría mar-

---

empírico, sobre todo de artículos de prensa, el analista forma parte del grupo de destinatarios naturales a quienes iba dirigido el mensaje analizado.

<sup>5</sup> Austin, J., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

<sup>6</sup> Searle, J., *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

<sup>7</sup> Chilton, P. & Schäffner, C., «Discourse and Politics», en van Dijk, Teun, *Discourse as Social Interaction*, (1997), Londres, pp. 206-230.

xista en la cual se encuentran muchas de las raíces del análisis crítico del discurso, Hernández postula que el lenguaje está sujeto a las relaciones sociales de producción. El argumento central del autor se apoya en la premisa de que el trabajo y el lenguaje forman la 'esencia del ser humano' y, puesto que el trabajo es un factor alienante, el lenguaje, que es inseparable de la realidad social, también es causante de la enajenación de la conciencia. Los procesos de globalización conducen a la unificación de los discursos del poder, limitando así los discursos de la 'alteridad'. El discurso hegemónico enaltece 'lo nuevo', incita al consumismo y se legitima a sí mismo. De esta manera, el discurso individual es dominado por el discurso del poder, sin que se tome conciencia de esta dependencia.

Si el lector trata de ubicar la posición planteada en la reflexión de Hernández en relación con el debate entre la objetividad o subjetividad del discurso, se topa con una dificultad. Por una parte, el autor plantea la inmersión del lenguaje en la estructura social, rasgo que implica que las diferencias culturales y sociales repercuten fuertemente en el discurso del individuo. Al mismo tiempo, sugiere que existe el discurso no-enajenante, que es objetivo, personal y forma parte de la 'esencia del individuo'. La existencia de un discurso 'esencial' del individuo pone en duda el carácter social del lenguaje. Según Vygotski,<sup>8</sup> todo discurso es impuesto desde afuera, desde el ámbito social, puesto que la internalización del discurso es parte indispensable del proceso de socialización mediante el cual el individuo se convierte en miembro integrante de un grupo social. Al analista crítico le corresponde la tarea de revelar las relaciones de poder que se entretajan en los intercambios discursivos que se dan en las comunidades de hablantes.

En el capítulo denominado *Algunos vicios en el razonamiento político de los venezolanos* Luz Marina Barreto reflexiona acerca de las motivaciones del razonamiento moral, con el fin de profundizar en una teoría de la racionalidad de las interacciones sociales. La autora hace referencia a los estudios de Nisbett y Ross<sup>9</sup> en los que se realza la importancia de las primeras impresiones, 'el anclaje', en las decisiones posteriores de las personas, aportando así argumentos para reforzar la teoría de Hume, quien afirma que la moralidad no necesariamente va ligada a la racionalidad. Desde esta perspectiva,

<sup>8</sup> Vygotski, L., *Thought and Language*, Cambridge, M.A., MIT Press, 1979.

<sup>9</sup> Nisbett, R. & Ross, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, New York, Prentice Hall, 1980.

Luz Marina Barreto examina algunos conceptos como *trabajo*, *corrupción*, *imagen de un candidato presidencial* en el contexto sociocultural venezolano y enfatiza la dependencia del contexto socio-histórico de estos conceptos como también la necesidad de incrementar el aprendizaje moral y político de los venezolanos.

### **Enfoques empíricos: métodos de análisis**

Los demás artículos se aproximan al análisis crítico del discurso desde una perspectiva empírica, es decir que analizan una muestra de textos, orales o escritos, para responder a las preguntas planteadas. Algunos usan los textos analizados como fuentes únicas para extraer las conclusiones, mientras que para otros, los textos sirven de puntos de partida para las reflexiones acerca del entorno socio-político al cual pertenecen. Una abrumadora mayoría de los artículos empíricos giran alrededor de algún aspecto de la campaña electoral y hacen referencia a los candidatos participantes en la contienda. Entre estos artículos, seis analizan el discurso de los candidatos (citado en la prensa) y cuatro examinan el discurso donde se hace referencia a los candidatos. Para los fines de este trabajo, he agrupado los artículos según el emisor de los textos analizados, razón por la cual mis comentarios de los capítulos no siguen la secuencia en que aparecen en el libro. En primera instancia, haré referencia a los artículos que analizan el discurso emanado (directa o indirectamente) de los candidatos.

En el primer capítulo, *Los sonidos del silencio: Construcción y destrucción del otro en el discurso político*, Maritza Montero define el discurso político como un discurso argumentativo que se da en el espacio público, puesto que atañe a los intereses de la ciudadanía, además de los intereses del hablante. En un proceso de deconstrucción, el analista muestra 'la cara oculta'<sup>10</sup> de este discurso de múltiples objetivos. El discurso se manifiesta en tres dimensiones: hablar, decir y callar. La autora subraya la importancia de 'el silencio elocuente',<sup>11</sup> es decir, el silencio lleno de significado que puede expresar tanto o más que el decir. Para ejemplificar, analiza un corpus recogido entre 1997 y 1998 de declaraciones a la prensa de tres políticos (Irene Sáez Conde, Hugo Chávez Frías y Eduardo Fernández) para examinar la forma en que cada uno de ellos hace referencia a los otros dos. La autora concluye que el juego del poder se

---

<sup>10</sup> Bolívar y Kohn, *El discurso político...*, cit., p. 19.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 22.

puede reflejar en el discurso con los recursos utilizados para representar al 'otro'. El emisor tiene el poder de construir la referencia al contrincante en el discurso y servirse de esta representación como arma destructiva.

Lourdes Molero de Cabeza, a su vez, utiliza un enfoque semántico para analizar el discurso de dos candidatos en la contienda electoral. En el artículo *Análisis de dos discursos del proceso electoral de 1998 bajo un enfoque semántico pragmático*, ofrece una caracterización del discurso político electoral, especificando cuatro estrategias discursivas:

1. adhesión u oposición al gobierno actual.
2. ofrecimiento de cambios en la situación actual.
3. delineamiento de instrumentos para lograr el cambio.
4. presentación de los oponentes como causantes de la degradación social y los allegados como agentes de mejoras.

La autora contrasta el discurso de dos candidatos, Chávez e Irene, y revela la organización de los argumentos utilizados. Encuentra que el discurso de Hugo Chávez es radical, comprometido y hace uso del léxico de la descomposición y reconstrucción. En contraste, el discurso de Irene Sáez es moderado, menos comprometido y ofrece cambios graduales. Puesto que el primero salió ganador de las elecciones, Lourdes Molero concluye que ese tipo de organización discursiva ha sido más eficiente para persuadir a los electores.

Carlos Silva, en *Un día discursivo de Hugo Chávez*, desmenuza algunos trozos del discurso del candidato para revelar los mecanismos de auto-representación y de representación de la alteridad a los que recurre el entonces aspirante a la presidencia del país.

En los capítulos que comento a continuación, se analizan textos donde se hace referencia a los candidatos o a algún otro aspecto del proceso electoral, sin limitarse al discurso que procede de los candidatos.

En *Estrategias discursivas de los actores implicados en el debate sobre la asamblea constituyente*, Dulce Yumar examina tres textos argumentativos publicados en las dos últimas semanas de septiembre de 1998 en *El Nacional* que tratan acerca de la necesidad de convocar dicha asamblea. La autora tiene como objetivo examinar las estrategias de negociación que se presentan en dichos textos y

detecta la presencia de dos estrategias: concesión aparente al adversario y refutación.

En *La oposición a un candidato presidencial en una muestra de discurso periodístico: alcances de una propuesta analítica*, Frances de Erlich estudia la retórica de los discursos proferidos por los detractores del candidato presidencial Hugo Chávez y muestra la falacia de la argumentación e ineficacia persuasiva de los textos.

Mientras que en este grupo de artículos se examinan los mecanismos de argumentación que utilizan los políticos o los medios de comunicación, en el próximo artículo, Luis Barrera Linares se plantea la distorsión a la cual puede someterse la información de una columna de divulgación científica. Con este fin, Luis Barrera Linares examina una columna de *El Nacional* titulada *Psicología para todos* y analiza el perfil psicológico de los candidatos presidenciales publicados por los columnistas Vladimir y María Mercedes Gessen. El argumento central del autor es que, si bien esta columna aparenta tener un contenido y estilo profesional, en la realidad, tiene fines proselitistas, ocultos detrás de una fachada de documento de divulgación científica. Después de analizar los perfiles de los cuatro candidatos, Barrera demuestra que los columnistas abusan del acceso que tienen a los medios masivos de comunicación y manipulan la opinión pública, puesto que utilizan su aparente autoridad profesional para proyectar una imagen negativa de dos de los candidatos cuya ideología no coincide con la de los periodistas.

Adriana Bolívar y Carlos Kohn, compiladores del libro y autores del capítulo *Diálogo y participación: ¿cuál diálogo? ¿cuál participación?* se proponen analizar estos dos términos, *diálogo* y *participación*, puesto que son componentes esenciales de una interacción democrática. Cabe mencionar, como rasgo interesante, que éste es el único artículo que combina enfoques de dos disciplinas, el filosófico y el lingüístico, para aproximarse al discurso político. Arendt<sup>12</sup> afirma que ‘el habla y la acción son los elementos de la condición humana que hacen posible y recrean permanentemente la vida política de los hombres’. En un régimen democrático, el diálogo y la participación deben darse de manera equitativa y deben sujetarse a las condiciones de la libertad de los individuos.<sup>13</sup> Con el fin de determinar la manera en que la prensa mediatiza el

<sup>12</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993.

<sup>13</sup> Libertad es la conciencia de poder escoger entre varias intenciones (Miguel Siguán, intervención en la Mesa Redonda en el Congreso de Psicología, Santiago de Compostela, septiembre 2000)

diálogo y la participación en la democracia venezolana, los autores realizan un estudio de frecuencias y colocaciones en textos publicados en *El Nacional*. Encuentran que el candidato presidencial con mayor opción, Hugo Chávez, es el que se nombra con mayor frecuencia. Las palabras más frecuentes (*país, Venezuela, electoral, estado, constituyente*) sirven de indicadores de la temática general de los artículos publicados durante la campaña electoral. Las palabras *diálogo* y *participación* no se encuentran entre las más frecuentes. La primera se acompaña con el verbo *establecer*, la segunda aparece con palabras como *política* y *sufragio*. De esta manera, el análisis léxico-pragmático de textos conduce a una mejor comprensión de los conceptos fundamentales que se manejan en el ámbito político. Los resultados del análisis sugieren que la participación ciudadana en la democracia venezolana se limita a la emisión del voto en el proceso electoral, razón por la cual se hace necesario revitalizar el discurso político y reconocer las relaciones de subordinación y desigualdad a través de una elaboración del análisis crítico para poder consolidar un verdadero sistema democrático.

María Fernanda Madriz en el ameno artículo *El discurso anti-partidos y la relegitimación de las élites* examina cuatro estrategias mediante las cuales los políticos buscan relegitimarse cuando se declaran favorables al cambio y en contra de la muy criticada política partidista. La autora describe cuatro estrategias (de refundación, institución, supervivencia y evasión) para mostrar las contradicciones entre las palabras y los hechos de los emisores del discurso. De esta manera, *refundación* equivale a dividir los partidos tradicionales y darles apariencia nueva, *institución* significa tergiversar los actos con palabras engañosas (presentarse como no se es), *supervivencia* implica la autocrítica con el fin de aparentar una intención 'sincera' de cambiar y *evasión* significa eludir la responsabilidad, haciendo referencia a los hechos pero no a los agentes causantes de los mismos. Todas estas estrategias cumplen la función de aferrarse al poder y eludir la justicia. A pesar de que no todas estas estrategias son lingüísticas, en el sentido de que no se sirven únicamente del lenguaje para lograr su acometido, la autora hace un análisis interesante de las formas en que el lenguaje sirve para enmascarar los hechos. Logra presentarle al lector los recursos de los que se valen los políticos para realizar los actos que supuestamente conducen al poder y para reportar los mismos actos con un lenguaje destinado a complacer la opinión pública, opinión que, en última instancia, será la única que podrá llevarlos al poder median-

te el voto emitido. Este mismo uso del lenguaje para enmascarar, descrito por Orwell como *Newspeak* en su libro *1984*, constituye una de las críticas más fuertes a las sociedades totalitarias.

Mireya Lozada en *¿Discurso político o ideología light?* se propone reflexionar acerca de la relación entre discurso político e ideología. Analiza una muestra de 358 recortes de prensa y entrevistas con 175 personas. La finalidad del análisis parece ser la de descubrir la percepción de los sujetos (militantes o no, periodistas o no) de las tendencias ideológicas que se desprenden de los discursos de los cinco candidatos presidenciales con mayor opción en las elecciones de 1998. La autora concluye que la ideología predominante, que se refleja en el discurso político, es expresamente vaga, confusa y de compromiso débil. En el discurso analizado concurren rasgos de populismo, liberalismo, autoritarismo y mesianismo. Lozada finaliza su artículo preguntándose si la falta de definición ideológica de los diferentes discursos políticos no podrá resultar en que las diferencias entre los grupos antagónicos del escenario político se borren.

Finalmente, en *Negros y demonios: los esclavos africanos en el discurso político hegemónico durante el período colonial*, Jesús Herrera revisa documentos históricos con el fin de explicarnos los argumentos que se utilizaban en la época colonial para justificar y legitimar la esclavitud. En una interesante cita, el autor explica que los colonizadores usaban el siguiente argumento: “En África los africanos eran esclavos del demonio; los africanos traídos a América en cambio, habían sido elegidos de Dios para ser sacados de sus tierras por los españoles y mostrado el verdadero camino de la libertad y de la salvación”.<sup>14</sup> Esa teología de la esclavitud, afirma Herrera, tuvo repercusiones en la ideología imperante después de que la esclavitud había sido abolida, asegurando así la hegemonía de los criollos blancos y sembrando las raíces del racismo en la población. Una vez más, en este artículo se registra el uso discursivo que tiene por finalidad enmascarar los hechos, revelando así el papel fundamental del lenguaje en los cambios sociales y en la percepción de la realidad.

#### **A modo de conclusión.**

La conclusión más importante que podemos extraer de la lectura de este libro es que, a grandes rasgos, hacer análisis crítico del

---

<sup>14</sup> Bolívar y Kohn, *El discurso político...*, cit., p. 118.

discurso no difiere, ni en planteamientos teóricos ni en la metodología, de otros tipos de análisis discursivo. La característica que la distingue reside en el objeto de estudio, el discurso político. ¿Cómo delimitan los analistas críticos ese objeto de estudio? Llama la atención que sólo encontramos una definición explícita en el primer capítulo (de Maritza Montero): “El discurso político se da en el espacio público y se refiere al campo de lo público, de lo que debe ser conocido por todos”.<sup>15</sup> ¿El discurso político se define, entonces, por el lugar donde se produce, por el tema tratado o por las informaciones que transmite? La mayoría de los trabajos publicados en este libro combina criterios temáticos con criterios relacionados con el evento comunicativo donde se da el discurso que se quiere analizar. Muchos de los textos analizados provienen de los periódicos. En unos pocos casos la información en la muestra analizada pertenece a algún político (generalmente a un candidato en el proceso electoral) a quien se cita en los medios. En otros, los textos analizados tratan de algún aspecto de la política, pero proceden del periodista, quien interpreta los eventos. Se hace evidente que los textos analizados de esta manera son mediatizados y el mensaje original que un político haya querido emitir está envuelto en una o varias capas de interpretación. Desde el punto de vista temático, las elecciones presidenciales de 1998 constituyen el eje central de los textos analizados (excepto el capítulo donde se examina el concepto de la esclavitud en documentos históricos). Hugo Chávez, ganador de esos comicios, es el protagonista indiscutible, por el gran número de estudios que hacen referencia a su candidatura.

Las metodologías utilizadas reflejan la diversidad de enfoques posibles en el análisis crítico del discurso. Varios investigadores analizan el uso del léxico para deducir las actitudes expresadas en los textos. Otros usan categorías de análisis más globales como por ejemplo estrategias de argumentación u organización retórica. Algunos análisis son producto de un examen minucioso y detallado de los textos, mientras que otros describen algún fenómeno observado en el ámbito político y usan los textos para ejemplificar lo observado. Esta diferencia metodológica se relaciona directamente con el debate irresoluble ya mencionado al inicio de este trabajo y al que se dedica un número de la revista *Discourse & Society* cuyo editor es Teun van Dijk, figura central en el campo del análisis crítico del discurso. En la controversia originada entre analistas de la

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 17.

conversación (Schegloff<sup>16</sup>), y analistas críticos del discurso (Wetherell<sup>17</sup>, Billig<sup>18</sup>) se discute si algunos analistas imponen sus categorías a los textos para llegar a conclusiones formuladas previas al análisis. Schegloff<sup>19</sup> resume así las diferencias:

I suspect that Billig and many who share his position believe that students of the social world know basically how things work, whereas I and many colleagues who work along conversation-analytic lines believe that basically we do not, and that we need to win that knowledge bit by bit from the social world we try to understand, by examining it bit by bit.

Billig<sup>20</sup> responde en los siguientes términos:

The response should not be to seek to discard all sociological assumptions, as if a pure empiricism were possible. On the contrary, it should be to work with the assumptions.

La falta de consenso sobre este punto, lejos de quitarle validez, le agrega vitalidad al análisis crítico del discurso. El libro compilado por Bolívar y Kohn refleja cabalmente este dinamismo en los estudios del discurso político. En mi opinión, el lector de *El discurso político venezolano: Un estudio multidisciplinario* se sentirá motivado por el interés del tema tratado, por la diversidad que encuentra en los estudios y, sin duda, encontrará la modalidad de investigación que más se acerca a la propia posición ideológica.

Instituto de Filología "Andrés Bello"  
Universidad Central de Venezuela

<sup>16</sup> Schegloff, E., «Whose Text? Whose Context?», en *Discourse & Society* 8, (1997), pp. 165-187.

<sup>17</sup> Wetherell, M., «Positioning and Interpretative Repertoires: Conversation Analysis and Post-Structuralism in Dialogue», *Discourse & Society* 9, (1998), pp. 387-412.

<sup>18</sup> Billig, M. «Whose Terms? Whose Ordinarity? Rhetoric and Ideology in Conversation Analysis», en *Discourse & Society* 10, (1999), pp. 543-558.

<sup>19</sup> Schegloff, E. «Schegloff's Text's as 'Billig's Data': A Critical Reply», en *Discourse & Society* 10, 1(1999), p. 567.

<sup>20</sup> Billig, «Whose Terms? Whose...cit., p.557.

## REFERENCIAS

- Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- Austin, J., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Billig, M., «Whose Terms? Whose Ordinarity? Rhetoric and Ideology in Conversation Analysis», en *Discourse & Society 10 (4)*, (1999), pp. 543–558.
- Bolívar, A. & Kohn, C. (compiladores), *El discurso político venezolano*, Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, UCV y Fondo Editorial Tropykos, 1999.
- Chilton, P. & Schäfner, C., «Discourse and Politics», en van Dijk, Teun. *Discourse as Social Interaction*, (1997). Londres, pp. 206–230.
- Nisbett, R. & Ross, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, New York, Prentice-Hall, 1980.
- Orwell, G. *Nineteen Eighty Four*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- Schegloff, E. «Whose Text? Whose Context?», en *Discourse & Society 8*, (1997), pp. 165–187.
- Schegloff, E., «Schegloff's Texts' as 'Billig's Data': A Critical Reply», en *Discourse & Society 10*, (1999), pp. 558–572.
- Searle, J., *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Vygotski, L. *Thought and Language*, Cambridge, MA., MIT Press, 1979.
- Wetherell, M., «Positioning and Interpretative Repertoires: Conversation Analysis and Post-Structuralism in Dialogue», *Discourse & Society 9*, (1998), pp. 387–412.

## RECENSIONES

Kohn Wachter, Carlos. *Las paradojas de la democracia liberal. La ausencia del hombre en el 'fin de la historia'*. Caracas, edit. e X d, 2000. 157 pp.

Es indudable que el debate actual en el terreno de la filosofía política gira alrededor de la vigencia de la democracia y, más concretamente, de las formas de superar el ejercicio meramente procedimental en el que ha derivado la democracia liberal. El libro que con tan sugestivo título nos presenta Carlos Kohn significa un importante aporte a este debate tanto por su aguda crítica a los fundamentos ético-políticos de lo que el autor llama la “teoría demoliberal”, como por su propuesta para convertir el proyecto democrático en un proyecto de “*lucha hacia una nueva sociedad enrumbada hacia una **politeia** real*” (p. 143).

En la introducción de su libro Kohn pinta a grandes pinceladas las condiciones históricas que marcaron la evolución del debate político en occidente durante la segunda mitad del aún reciente siglo pasado y muestra cómo esta evolución condujo al predominio hegemónico de la teoría liberal de la democracia. La hipótesis que desarrolla a lo largo del texto, es ella misma una crítica a la democracia liberal, a saber, que la “*democracia liberal, entendida ésta como sociedad regulada por las fuerzas del mercado, ha logrado...lo que se ha propuesto... limitar la esfera de la acción política de los hombres, lograr la resignación (consenso pasivo) del ciudadano ante la idea de que la gestión del Estado puede ser minimizada únicamente gracias a la acción de la 'mano invisible' y, por ende, de que el 'fin de la historia' no implica otra cosa que la ausencia de libertad y el advenimiento de la sociedad totalitaria (Arendt)*” (p. 14).

El autor argumenta en el curso de la confrontación de su hipótesis que la tesis del “fin de la historia”, que no es otra cosa que la renovación de la tesis de la “muerte de las ideologías” puesta de moda en los años 50, entre otros por Daniel Bell, está en la base del afianzamiento de las tendencias políticamente neoliberales y éticamente neo-conservadoras que han permitido vaciar la democracia de cualquier ejercicio de la autonomía de los ciudadanos reduciéndola a un simple mecanismo estabilizador del status quo mediado electoralmente. Muestra cómo detrás de las tesis del fin-de-la-ideología en occidente se ha escondido realmente la idea de “*la desaparición definitiva de la influencia del marxismo en estas sociedades*” confundiendo la “*desaparición local de la ideología marxista con la muerte local de toda ideología*” y cómo, además, esta tesis es ella misma una ideología que, paradójicamente, guarda una gran similitud con “*la propia predicción apocalíptica de Marx de que al cesar los conflictos sociales en la sociedad comunista, quedarían destruidas las raíces sobre las que se sostiene el carácter ideológico de la dominación política*” (p. 20-21). Su carácter ideológico queda develado contundentemente por el propio desarrollo

sociopolítico del actual régimen globalizado, pues la profundización de las desigualdades y las injusticias niega rotundamente el deliberado ingenio “*optimismo mesiánico*” de los defensores y seguidores de estas tesis.

Desde la perspectiva anterior, el autor fundamenta su crítica a la democracia liberal argumentando que mientras ésta descansa en el “mercado” “*como mecanismo de racionalidad política-económica y de sosiego social*” (p. 24) será incapaz de dar respuesta a los problemas humanos y sociales que plantea el mundo actual y, por consiguiente, sólo podrá mantenerse apelando a la justificación engañosa, el hostigamiento y la represión. Estas formas de mantenerse la democracia liberal, son consustanciales con su propia asunción de la política y su cimiento individualista, el cual reduce la participación política a un simple instrumento para satisfacer intereses privados. Desde esta óptica la participación política sólo está justificada cuando resulta rentable a tales intereses.

En el desarrollo de su estrategia argumentativa, el autor desarrolla en el primer capítulo una aguda crítica a los fundamentos ético-políticos de la teoría “*demoliberal*” a través del análisis del pensamiento de sus grandes fundadores clásicos y contemporáneos, entre otros y principalmente, Hobbes, Kant, Smith y Rawls, cuyas tesis son examinadas y confrontadas desde la perspectiva de algunos pensadores como Macpherson, Schmitt, y principalmente Hannah Arendt, a partir de la hipótesis de que “*los contractualistas contemporáneos no sólo asumen el modelo iusnaturalista hobbesiano, sino que, vía Adam Smith, se apoyan en su antología individualista*” (p. 38). Sostiene que las actuales democracias obedecen a un enfoque procedimentalista basado solamente en la prioridad de las libertades (i.e: privilegios), los derechos individuales (la propiedad y la seguridad) y su correlato, el fomento de la vida privada; de allí la “*intima conexión existente entre el liberalismo y el capitalismo (y) la similitud de las premisas y de la estructura de la teoría política liberal y la economía clásica*” (p. 43).

La consecuencia no puede ser otra que la privatización de la esfera pública, la transformación de la política en una mera técnica, la minimización del Estado a garantizar el marco para el adecuado funcionamiento del mercado, mediante la coerción y represión de cualquier resistencia a la lógica mercantil, y la transformación de las leyes del mercado en máxima instancia rectora de la economía, la política y la sociedad. Por supuesto, la libertad queda aquí reducida a su dimensión privada, individual y utilitaria, la autonomía del sujeto a un mero ejercicio instrumental y pragmático y las únicas formas discursivas aceptables aquellas que presentan el “*laissez faire como una verdad científica... (en cuya) aplicación paradigmática radica el intrínquilis de la felicidad humana*”. (p. 45) La teoría *demoliberal*, en conclusión, aunque habla presuntamente desde una posición *imparcial* basada en una racionalidad moral trascendental fundada en los valores de la “libertad” y la “equidad”, en realidad excluye a la inmensa mayoría, descalificándola como no razonable, *ergo*, no exitosa y, en tanto tal, mere-

cedora de su exclusión. Aún más, cualquier acción social a favor de los excluidos que afecte a los intereses de los razonables y exitosos es penalizada como una acción inmoral (Nozick).

En el segundo capítulo Kohn desarrolla ampliamente la tesis de que *“una verdadera democracia sólo puede ser erigida desde la misma ciudadanía, como un proceso de transformación de las estructuras organizativas de la sociedad civil, sobre la base de un compromiso cívico-solidario que sea capaz de configurar una opinión pública plural y crítica, que a su vez actúe como referente inmediato de la política institucional”* (p. 81). Como es claro, la solidaridad y la praxis comunicativa son las categorías centrales de esta argumentación, las cuales son privilegiadas frente a la libertad y la igualdad formales de la democracia liberal. La solidaridad es asumida aquí en un sentido *duro*, es decir, como *“relaciones de respeto y compromiso compartido por los individuos”* (p. 82), y nunca como solidaridad automática ni sumisión a ningún dictado *“unificador”* de la sociedad. Y la praxis comunicativa es sustentada de la mano de Hannah Arendt y de Gramsci como el *“sistema de autocompromisos horizontales o de compromisos recíprocos de los ciudadanos frente al Estado”* (p. 90), cuyo producto es *“la formación de una voluntad común a través de un proceso comunicativo siempre guiado por el afán de alcanzar el entendimiento”* (pp. 91–92). Kohn concluye finalmente, definiendo la política como *“el sentido de la responsabilidad cívica democrática que nos permite, a través de la interacción comunicativa, vigilar la construcción de la identidad ciudadana y el proceso para la formación y desarrollo de los canales de participación de los hombres en la esfera pública”* (p. 97).

Finalmente, luego de examinar en un tercer capítulo el papel de la educación en la conformación de un proyecto político y de establecer las permisivas para la construcción de nuevos espacios democráticos, el autor concluye que la democracia, en su versión liberal, ha perdido su verdadero sentido, pues ha sido reducida exclusivamente a la instrumentación y manipulación de un sistema de representación legitimado a través de la participación electoral en el marco del mantenimiento de una formalidad jurídica. Frente a esta distorsión de la democracia Kohn propone *“la creación de una Res pública que socialice, desarrolle y difunda los valores, las prácticas y las relaciones de convivencia civilizada, de la comunicación, del respeto a la diferencia, de la necesidad de participar en la toma de decisiones y la ejecución de tareas”* (p. 147) como la forma de construir unos verdaderos nuevos espacios democráticos.

Uno de los aspectos más novedosos y relevantes en el trabajo de Kohn es el rescate de la solidaridad *“como principio interactivo básico para el desarrollo del sentido cívico democrático”* (p. 81), el cual confronta con las categorías de libertad e igualdad. Como se sabe, toda la tradición contractual hace descansar sus argumentaciones sobre la política, el Estado y la democracia en la defensa de la libertad y la igualdad. Pero como bien ha mostrado Kohn en su libro, la libertad de la que aquí se trata es tan sólo

una libertad negativa y la igualdad un constructo procedimental y, por otra parte, el liberalismo y la democracia no son consistentes entre sí. Justamente las tesis de un nuevo contractualismo, en la versión de John Rawls, se plantea resolver este *impasse* surgido durante los dos últimos siglos de cultura política, conciliando los conceptos de igualdad y libertad, apelando a una redefinición de las tesis contractualistas en un nivel más elevado de abstracción con el propósito de lograr la estabilización de las “*sociedades democráticas*” bajo el alero del liberalismo. Por ello resulta sugestivo explorar la vía de la solidaridad que propone el autor como fundamento de una verdadera democracia. Es este sentido de solidaridad el que determina la formación de una voluntad común a través de un proceso comunicativo que, guiado por el afán de alcanzar el entendimiento, permite que el poder no pueda instrumentalizarse en una dirección distinta a formar dicha voluntad.

No obstante, a mi juicio, esta tesis choca con dos limitaciones. Por un lado, parece desconocer las condiciones concretas en que se desarrollan las actuales democracias bajo las condiciones actuales del desarrollo capitalista. Como el propio Kohn señala, “*se trata de la victoria y consolidación del sentido común enraizado orgánicamente por la hegemonía de la clase dominante, frente a la cual se hace extremadamente difícil optar por un cambio político radical*” (p. 19). Tal hegemonía expresa justamente la introyección del discurso del poder por las amplias mayorías que, paradójicamente, en condiciones cada vez más dramáticas de miseria buscan sobrevivir apelando al individualismo competitivo. Sin perspectivas de alteridad, con muy escaso grado de organización, con una conciencia obturada por el propio discurso del poder, las posibilidades de construir vínculos de solidaridad resultan inciertas. No basta “*que el individuo pueda asumir las actitudes de sus semejantes hacia la actividad común en la que los miembros de una sociedad organizada o de un grupo social se encuentran comprometidos*” (p. 85), ni tampoco la “*aceptación del otro en la esfera de nuestra comunidad*” (p. 86), ni siquiera asumir “*con entereza las necesidades sociales primarias de individuos y colectivos que no poseen capacidad operativa en las plataformas institucionales de negociación y decisión política*”. Dejando de lado la discusión de qué son y si basta sólo cubrir las *necesidades sociales primarias* para poder vivir una existencia vital y plena, todos los prerrequisitos para la concreción de la solidaridad presuponen un elevado grado de conciencia social y política, para poder trascender la mera solidaridad espontánea o episódica. Y esto porque, entre otras cosas, asumir tal punto de vista obliga no sólo a tomar responsabilidad por la propia vida sino también la corresponsabilidad por la vida vital del otro. Y este proceso sólo es posible si se conecta con el enfrentamiento radical al propio sistema que genera tal situación, lo que presupone prácticas sociales, principalmente en los escenarios donde se constituye el sujeto social (i.e: relaciones de trabajo), capaces de generar la conciencia sobre las relaciones de explotación, las relaciones de dominación política y de enaje-

nación y cosificación cultural, que den contenido concreto tanto a la *actividad común* como al *compromiso* que de allí surge.

Esto remite a nuestra segunda objeción. La actividad y el compromiso común requieren ciertamente una praxis comunicativa, lo cual, quiérase o no, remite a la discusión sobre cuáles son los supuestos correctos con relación al hombre, la vida social, el lenguaje y la comunicación humana, categorías que en un régimen de producción capitalista obligan a acampar, aunque sea momentáneamente, en el alero de la economía política a riesgo de no poder descubrir de qué manera están relacionados y qué se “oculta” detrás de ellos. Sin embargo, el afán de construir una metaética formalista apoyada en una racionalidad esencialmente procedimental, de corte habermasiano, conduce inevitablemente a dejar de lado esta dimensión fundamental del problema. En otras palabras, el afán trascendental de construir una ética de carácter universal apoyada en una intersubjetividad dialógica de carácter esencialmente procedimental, deja la misma ética vacía de contenidos. Justamente queda excluido aquel nivel material que estructura la sociedad capitalista y que está dirigido a facilitar la obturación de la vida humana por el capital. Su descodificación sólo puede fundamentarse ética y dialógicamente desde una validez intersubjetiva pero desde un principio universal con contenido material: la defensa de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana vital y plena que, en tanto tal, tiene que remitirse necesariamente tanto a las condiciones concretas en que la vida humana es obliterada como a aquellas en que puede desarrollarse plenamente. En este sentido, el estudio de *El Capital* de Marx, entendido como un tratado de ética en cuanto se trata del estudio más penetrante de las formas como la vida humana, y el trabajo como condición de la misma, es subsumido por el capital y las formas y caminos que requiere transitar la sociedad humana para alcanzar su verdadera liberación, sigue teniendo plena vigencia.

Daniel Hernández  
Instituto de Investigaciones de la Comunicación ININCO  
Universidad Central de Venezuela

---

Roffé, Violeta: *Sobre la necesidad de un supuesto para las ciencias humanas*. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana/Fundación Nuevo Sur. Primera Edición, 1999. pp. 207.

Libro múltiple, pocas veces se ha hallado en la historia del pensamiento convocar en pocas páginas la vastedad de una «weltanschauung». Libro abierto y, asimismo, cerrado sobre sus contenidos, puesto que todos

los enunciados solidarios de las ciencias humanas son sometidos a una visección de la palabra (en su mayor grado de significación o semanticidad) sin que por ello ésta –el logos– de la autora se deje atrapar en la «torcedura de la palabra» y se transverbalice. Así que el asunto de una «semiosis ilimitada», es decir, una producción de signos equívocos o no, en el seno de una atmósfera evanescente, aquí sí ha encontrado su límite, que no su petrificación. Violeta Roffé interroga desde el terreno de las significaciones inmediatas y responde con su palabra fundamentada sobre el mismo territorio de aquello que se denomina la «multiple signification» (la plurisignificación) pautando la metódica de «ir al grano». No existe, pues, posibilidad de evadirse hacia una solución transverbal, si ha de entenderse por esto una semántica de desenvolvimientos procesuales entre el sujeto que analiza y el objeto de conocimiento, cuya resolución trasciende el plano de la discusión –la palabra en su correcto racionalizado– y se instala en la provisionalidad de un silencio, si bien provocativo, absolutamente «trascendido», «ido», del enunciado inmediato. Esto se evidencia notoriamente en la discusión –por denominarla de algún modo– acerca de Hegel, en donde no hay descanso ni tregua. Violeta Roffé ha tenido el coraje de trabajar a este monstruo que de suyo ha producido o ayudado a producir diferentes concepciones de mundo, logrando con éxito situarlo en un «telos» cuya comprensión –y desarrollo discursivo– estaría condicionada por una fuerte sesgadura tautológica. De Hegel comenzamos por reconsiderar la relación amo–siervo. Respetuosamente acudiríamos al «*Geist*», inextricablemente unido a una mundanidad trascendente. Los títulos de los capítulos que aluden a Hegel son transparentemente explicativos de lo que la autora pretende enunciar y demostrar.

Por otra parte, el tratamiento de Hegel –en su análisis fenomenológico– se construye sobre la base de una modulación casi aforística, por un lado. Por el otro lado, y no sólo en Hegel, la autora ensaya un «sano ensañamiento» ante tanta mentira cubierta por el tiempo (y los hombres) con respecto a lo que hasta ahora ha sido tomado como una verdad sin una genuina indagatoria. Reconozco que la palabra «enseñarse» es fuerte, mas no existe otra manera de decirlo. Hegel, en suma, es un autor de posibilidades que, como todo el mundo sabe o debería saber, aluden al Espíritu (*Geist*). Es necio, en este aspecto, sentar ejemplo y cátedra con la lección de Marx y la consabida traslación al materialismo dialéctico. La autora percibe en el autor de la *Fenomenología del espíritu* un sesgo, algo obtuso, una elongación de los enunciados cuya valoración semántica parecería diluirse en un análisis del discurso que se reitera una y otra vez.

Si bien Hegel participa de un buen bocado en las páginas de este libro, que se correspondería con la lucha de la palabra, en el universo de lo que Barthes denomina la logósfera, el eje de análisis se introduce en el mundo de la sexualidad y algunas implicaciones que para algunos investigadores podrían simular un estado de descolocación. No pienso lo mismo. Me refiero a los estados intersexuales. Hay que prestar atención a lo siguiente:

los estados intersexuales para Violeta Roffé son asidos en una reinserción actualizable en la historia de las ciencias humanas. Además constituyen una matriz crucial que se imbrica a los otros universos de la investigación. La sexualidad es un tejido que se vincula de modo natural en la exposición autoral con la biología, los «apuntalamientos de autoridad» de Waddington, la sociología, la antropología, la economía, la fenomenología de Husserl o la sistemática «discursiva cerrada» de Lacan (es decir, un discurso que vuelve en su semantividad sobre sí mismo *ad infinitum*), añadiendo un enriquecimiento a Freud, en lo que respecta al complejo de Edipo, sin contar con la problemática de lo ético de acuerdo con los criterios de Stuart Mill –Waddington (cfr.: *La ética naturalista y su «falacia». hacia una ética determinista*) y Moore. La metódica de la autora es coherente: indaga, pauta una hermenéutica entre el sujeto cognoscente y la relación procesual objeto–sujeto (intersubjetividad) hacia el objeto a ser conocido. Y todo esto se halla en apenas 207 páginas.

Como dije, es un libro abierto. Con ello aludo a los ya conocidos sistemas abiertos sobre los cuales se extiende la comprensión, entre otros, del físico Fritjof Capra. Lo cual significa que el texto es el principio –si así se desea ver– de un continuum perceptivo que apela a la colaboración de un equipo multidisciplinario. No es un propiedad privada y, por ende, un sistema cerrado. Por el contrario, Violeta Roffé desearía que este libro –inscrito por supuesto en una normativa regulada por límites– sea desarrollado en el tiempo por grupos especializados de investigadores. La interdisciplinariedad es competencia asimismo de un diálogo, de ser posible, con algunas instituciones dentro y fuera del país. Por ejemplo, volviendo al caso de la sexualidad, se hace inminente una correspondencia con el pensamiento de Wilhem Reich (y no sólo él) entre otras cosas en el tratamiento de las corazas caracterológicas. En lo atinente a Waddington, he allí la necesidad de participación de biólogos, porque la problemática de la formación del carácter en el sujeto no solo proviene de un «imprinting genético» –al decir de Edgar Morin– sino que el entorno crea sustanciales modificaciones que van mucho más allá de simplistas teorías que se resuelven en el arco reflejo, o en el perro de Pavlov. El acopio de información de la autora y su capacidad de síntesis requieren –como ella misma lo menciona– de una metódica multidisciplinaria. En suma, *Sobre la necesidad de un supuesto para las ciencias humanas* es una «*opera aperta*», el nítido dibujo de una concepción de mundo que aguarda el estímulo de investigadores que, como la autora, persistan en la negativa de aceptar un sí petrificado como respuesta al quehacer científico, y, como debe inferirse, hacia una pragmática cuya voluntad constructiva modifique de modo sensible los desvenajados esquemas sobre los cuales se deslizan ciertas pálidas y hasta fútiles investigaciones.

JUAN JOSÉ MIÑONIS.



## μISCELÁNEA

μ

Se celebró el *VII Simposio de la Revista Internacional de Filosofía Política* del 20 al 22 de noviembre de 2000, en la ciudad de Cartagena de Indias. En este simposio se incluyeron 5 mesas de trabajo, a saber: 1) Los espacios de la democracia, el Estado, el mercado y la sociedad civil. 2) Ciudadanía, etnicidad, nacionalidad: dimensiones de la pertenencia política. 3) Memoria histórica e identidad colectiva: la elaboración política del pasado. 4) Lenguaje y representación: la expresión del universo público. 5) Ideales políticos de la humanidad. Por el Área de Filosofía de la UCV asistieron los profesores Carlos Kohn, Omar Astorga y Daniel Hernández.

μ

La Comisión de Estudios de Postgrado está invitando para el día 29 de noviembre del 2000 a la presentación de las publicaciones: 1) *Ética y democracia*, compilado por Miguel Albuja y Francisco Duarte, editado por Monte Ávila Editores y la Fundación Juventud y Cambio. 2) *La institución imaginaria de Leviathan* de Omar Astorga, editado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la UCV. 3) *Las paradojas de la democracia liberal* de Carlos Kohn, editado por eXd. 4) *La Editorial-América de Rufino Blanco-Fombona, Madrid 1915-1933* de Yolanda Segnini, editado por la Asociación de Libreros de Viejo, Libris.

μ

Dentro del marco de celebración del referido simposio de Filosofía Política, se designaron nuevos integrantes de la Junta Directiva de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. La profesora Rosa María Hurtado, por su carácter de Vicepresidenta de la Junta Directiva de la Asociación Venezolana de Filosofía Política, fue nombrada para este mismo cargo en dicha asociación. Asimismo, el profesor Carlos Kohn fue nombrado miembro del Comité de Vigilancia de esta directiva.

μ

La semana entre el 4 y 8 de junio del 2001 se dedicará a la investigación en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV. Los días 4, 5 y 6 de junio tendrán lugar las *VII Jornadas de Investigación*, en homenaje a Mariano Picón Salas. Seguidamente, el 7 y 8 de junio se llevará a cabo el *I Coloquio de Sonidos y Pensamiento* en homenaje a Juan David García Bacca, bajo el auspicio de la Escuela de Artes.

μ

La Escuela de Letras realizará las *IV Jornadas de Investigación y Creación*, entre el 20 y el 23 de febrero del 2001, como homenaje a Mariano Picón Salas en el centenario de su nacimiento.

μ

La Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso y la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” conjuntamente con otras instituciones regionales, organizaron y celebraron el *III Coloquio Nacional de Análisis del Discurso*, celebrado en la ciudad de Santa Ana de Coro, del 28 al 30 de septiembre de 2000. Dentro del marco de celebración del Coloquio se llevaron a cabo las *III Jornadas del Análisis del Discurso Político*, las cuales fueron organizadas por profesores del área de Lingüística y Filosofía de la UCV. Por parte del Área de Filosofía asistieron los profesores Nancy Núñez, Carlos Kohn y Omar Astorga.

μ

Durante el mes de junio del presente año se celebró en la ciudad de Salamanca, España, el *First International Congress for Teaching Logic*, el cual fue organizado por la Universidad de Salamanca. Por Venezuela participaron los profesores Ezra Heymann, Tulio Olmos y Levis Zerpa de la Universidad Central de Venezuela y la Prof. Corina Yoris de la Universidad Católica “Andrés Bello”.

μ

El área de Filosofía está programando para el mes de diciembre unas Jornadas de Autoreflexión con los profesores del Instituto y de la Escuela de Filosofía, a fin de hacer un análisis sobre la situación de los postgrados del área.

μ

La Facultad de Ciencias Económicas y Sociales –FACES– y el Centro de Investigaciones Postdoctorales –CIPOST– de la UCV organizan el Seminario Postdoctoral: *Dialógica de la transmisión para una ontología de la pluralidad y la discontinuidad*, el cual será dictado por el Dr. Jorge Larrosa de la Universidad Central de Barcelona en los días del 2 al 15 de noviembre del presente año.

## LIBROS RECIBIDOS

Agudo Guevara, Ximena. *Globalización, tiempo, espacio y poder*. Primera Edición. Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2000. 100 pp.

*Contenido.* 1. Introducción. 2. De la invisibilidad a la visibilidad del discurso del desarrollo. Antropología de la modernidad vs. antropología moderna. Tiempo y espacio, equilibrio y diferencia. Campesinos, mujeres y ambiente. 3. Los espacios del poder en las teorías recientes sobre globalización. Globalización. Los espacios del poder en la globalización, la dimensión endógena del poder, transterritorialidad y poder. 4. El tiempo y el espacio en la construcción del “desarrollo sustentable” en el contexto de los procesos de globalización. Conservacionismo, sustentabilidad y centro-periferia. La naturalización del indigenismo. Desarrollo sustentable como proposición regional.

Barrera Linares, Luis. *Discurso y literatura. Introducción a la narratología*. Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2000. pp. 106.

*Contenido.* 1. Preliminar. 2. Introducción. El espectro discursivo. Narrar es de humanos. 3. La lingüística contemporánea frente al texto literario. Privilegio para el código. El generativismo y la noción de competencia. Lingüística del discurso. El texto. El contexto. 4. Comunicación a través de la escritura. Comunicación y texto literario. El texto literario y su posición en el proceso comunicativo. El emisor. El receptor y el lector implícito. El contexto y el referente. El texto literario y su sentido. La competencia literaria. Conclusiones sobre la comunicación literaria. 5. Comunicación literaria y texto narrativo. Del género literario al discurso narrativo. Dos concepciones del género. Un mundo general para la narración. Qué es la narración literaria. De la narrativa natural a la narrativa artificial. El relato literario. Fantasía y realidad en el texto narrativo. Fantasía versus realidad ¿Dónde comienza entonces lo fantástico? Macroestructuras semánticas. El micronivel. El aspecto fono-gráfico. El personaje y el narrador. El narrador: comunicación mediante el texto narrativo-literario. 6. El cuento literario como subcategoría del discurso narrativo. Problemas relativos a la definición. La razón de la brevedad. El productor del cuento. Historia

y discurso en el cuento. El destinatario del cuento. El contexto del cuento.

Boladeras, Margarita: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*.

Editorial Tecnos. Madrid, 1996. 236 pp.

*Contenido.* 1. Introducción. 2. Filosofía de Habermas. La personalidad y la obra de Habermas. Comunicación y sistema social. Filosofía crítica y razón dialógica. 3. Interacción. Los conceptos de conducta y acción. Acción social, interacción. Acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento. Actos de habla. Actos de habla constatativos, expresivos, regulativos. La acción comunicativa. Pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad. 4. La teoría de la acción comunicativa. La problemática de la racionalidad. La racionalidad como discursividad y argumentación. Racionalidad cognitivo-instrumental y racionalidad comunicativa.. Estructura de la obra *Teoría de la acción comunicativa*. El paradigma de la acción comunicativa como alternativa del paradigma de la filosofía de la conciencia. La “colonización” del mundo de la vida. El fenómeno de la “juridización”. 5. Acción comunicativa y conciencia moral. ¿Es posible un tratamiento racional de lo moral? Aprendizaje cognitivo y conciencia moral. El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. Principio ético universal. Universalidad, formalismo, cognitivismo, procedimentalismo. Ética deontológica. Ética de la justicia y la solidaridad. 6. Moral derecho y política. La relación entre moral, derecho y política. Derecho tradicional y autonomía del derecho. Derecho y conciencia moral. Razón y procedimiento. Teorías de la justicia. Racionalidad y eficacia social. Derecho y violencia. El principio de democracia, derechos fundamentales. El modelo de política deliberativa. 7. Las críticas a Habermas. El amplio panorama de la crítica. Albrecht Wellmer. Karl Otto Apel. Rüdiger Bubner. Hans Friedrich Fulda. Ernst Tugendhat, Agnes Heller, Hans Albert, Anthony Giddens. Richard Rorty. 8. Críticos españoles. La crítica de Habermas en España. Javier Muguerza. Manuel Jiménez Redondo. Cristina Lafont. Reflexiones a partir de Habermas y sus críticos.

Callelo, H.; Neuhaus, S.; Brodsky, P. y Lozano, R. (Comp.) *Poder, discurso y hegemonía*.

Secretaría de Investigación, Ciclo Básico Común, Oficina de Publicaciones. Buenos Aires, 2000. 159 pp.

*Contenido.* 1. Introducción. 2. Primera Parte: Los proyectos Marco. 3. Proyecto de investigación UBACYT: Discurso político hegemónico, migración y nuevos espacios democráticos en Argentina y América

Latina. 4. Proyecto de investigación UBACIT: Discurso hegemónico y espacio democrático en la producción de la arquitectura y el diseño. 5. Segunda Parte: Avances teóricos de la investigación. 6. Continuidad histórica de la desigualdad y el poder del discurso político hegemónico en América Latina. Hugo Calello. 7. La subjetividad de las masas. Susana Neuhaus. 8. Discurso político, alienación y globalización. Patricio Brodsky. 9. Nueva revolución, nueva democracia. Hugo Calello, Rubén Lozano. 10. Algunas consideraciones conceptuales sobre las tesis desarrolladas en el artículo nueva revolución, nueva democracia. Rubén Lozano. 11. Tercera Parte: Avances de los proyectos de investigación. 12. Discurso hegemónico: De lo público a lo privado. María del Pilar Montero, Ricardo Conde, Roberto G. Gigliotti. 13. La arquitectura, el poder y los nuevos espacios democráticos. Juan Frid, Estela Marconi. 14. Discurso político hegemónico jurídico (DPHJ): Aproximaciones y criterios preliminares para un diseño de investigación. Eduardo Grasseti. 15. Sindicalización de desocupados: El caso de la C.T.A. Marcela Martínez, Inés María Cavigiolo, Guillermo Rodríguez. 16. Marginalidad urbana y praxis. María Verónica Bloise, María Staffolani, Romina J. Nogués. 16. Percepción del discurso político hegemónico (DPH) por parte de la juventud. Susana Clarisa Volochin. 17. Espacio-Tiempo en las coordenadas del discurso hegemónico. Graciela L. Martínez. 18. Los jóvenes latinoamericanos, memoria e identidad. María Luján Leiva. 19. Los hijos del exilio. Roberto S. Aruj, Estela González, Leandro S. López.

Larrosa, Jorge. *Pedagogía Profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación.*

Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2000. 188 pp.

*Contenido.* 1. Presentación. 2. Cómo se llega a ser el que se es. Las paradojas de la autoconciencia. Del espíritu del niño al niño de espíritu. Tres imágenes de Paradiso. 3. La experiencia de la lectura. Lectura y metamorfosis. La novela pedagógica y la pedagogización de la novela. Sobre la lección. 4. Figuras del porvenir. Elogio de la risa. El enigma de la infancia. Imágenes del estudiar.

Negrete, Plinio. *La mónada. De la filosofía natural a la metafísica.*

Primera Edición. Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones. Mérida, 2000.

*Contenido.* 1. Presentación. 2. Parte I. De la filosofía natural a la metafísica, aproximación a la región de transición. Acerca del concepto de ciencia y el devenir del concepto reduccionista (de la metafísica a la gnoseología). Formación del conocimiento y reducción gnoseológica del

conocimiento científico. El positivismo lógico y filosofía de la ciencia. El pensamiento fragmentario y la naturaleza de la región de transición (de la Metafísica a la Gnoseología). La reducción gnoseológica y la necesidad de cambio de paradigma científico. El modelo sujeto-objeto y la investigación científica de procesos a-causales (hacia una ruptura paradigmática). Los paradigmas a-causales y los fundamentos de la ciencia psicológica. 3. Parte II. La mónada. El concepto de tiempo en Leibniz. Prefacio. Introducción. 4. Capítulo I: Naturaleza y problemas de la racionalidad. 5. Capítulo II: La sustancia. 6. Capítulo III: La corporeidad. 7. Capítulo IV: La matemática interior. Capítulo V: Hacia una ontología del tiempo.

Roffé, Violeta. *Sobre la necesidad de un supuesto para las ciencias humanas y otros ensayos*.

Monte Ávila Editores Latinoamericana – Fundación Nuevo Sur. Caracas, 1998.

*Contenido*. 1. Preludio. 2. Capítulo 1: Sobre la necesidad de un supuesto para las ciencias humanas. Generalizaciones y generalidades. Dos modelos y un complejo. Cartas a Juan Nuño. 3. Capítulo 2: Un Hegel metafísico siempre propone metas que no supera. Las contraposiciones en la concepción moral del mundo. Moralismo. La verdad de la autoconciencia moral. La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón. 4. Capítulo 3: Dios creó el mundo, Hegel quiso recrearlo. Relación Dios-hombre. 5. Capítulo 4: Un punto nocturno en la contradicción *el animal ético*. Introducción. 6. Capítulo 5: La ética naturalista y su “falacia” hacia una ética determinista. 7. Capítulo 6: Dos criterios éticos más: Stuard.Mill – Waddington. Una conclusión general relativa al determinismo ético, a la conservación y a la funcionalidad. A manera de epílogo. Bibliografía básica. Anexos. Avals. I. Hacia una tipología del intersexual. Hacia una nueva comprensión de la mentalidad pequeñoburguesa. Hacia una ética de la sexualidad. II. Intersexualidad y sectarismo. Algunas implicaciones políticas y filosóficas del problema. Algunas implicaciones políticas del problema de la intersexualidad. Algunas implicaciones filosóficas del problema de la intersexualidad. III. Intersexualidad y sociedad, posesivismo y vida social.

Anuario ININCO, *Investigaciones de la comunicación*.

Universidad Central de Venezuela, Vol. 11, 2000. 220 pp.

*Contenido*. 1. Presentación. Carlos Lucien. 2. Las revistas digitales y la vida académica. Joaquín María Aguirre Romero. 3. Nuevas formas de control social: ¿Panopticismo electrónico o seducción post(moderna)? Carlos Colina. 4. Sociedad de la información y democracia. Carlos

Raúl Hernández 5. 6. La investigación de la recepción televisiva en América Latina. Guillermo Orozco Gómez. 7. Alternativas comunicacionales: 20 años de experiencias ¿Fallidas? María Fernanda Madriz 8. Percepciones y realidades de la violencia en la televisión. Olga Beatriz Ávila Fuenmayor y Roberto Briceño-León. 9. Hacia la formación de una cultura de enfrentamiento de los desastres naturales via los medios de comunicación: El caso de los terremotos de 1985 en México. Javier Esteinou Madrid. 10. Telegrafía en el siglo XIX (Precedente del orden global). Bernardino Herrera. 11. Trabajo, comunicación y conciencia social. Claves para la descodificación del discurso político hegemónico. Daniel Antonio Hernández López. 12. Normas para la presentación de originales al Anuario ININCO, Investigaciones de la comunicación. 13. Normas de arbitraje. 14. Colaboradores.

*Extramuros* (Revista de la Facultad de Humanidades y Educación).  
Universidad Central de Venezuela. N° 12, mayo 2000. 237 pp.

*Contenido.* 1. Editorial. 2. Mitos de la educación a distancia y las nuevas tecnologías. Roberto Aparici. 3. De la sociedad escrituraria al ecosistema comunicativo mediático – o la confrontación de la educación con la cultura massmediática. Marcelino Bisbal. 4. Influencia de las ayudas escritas sobre el proceso de redacción de textos en cursos de inglés con fines académicos. Javier García-Calvo. 5. Implicaciones del uso de estrategias cognitivas en el diseño instruccional en la educación a distancia. Lily Stonajanovic. 6. La Celestina de Fernando Rojas: El personaje y la obra desde una perspectiva hermética. Mireya Fernández Merino. 7. Dos modelos de teatro histórico: El Gran Bolívar de Francisco A. Lugo y El General Piar de Alejandro Lasser. María de los Dolores Galve de Martín. 8. Síndrome de Donw: Relaciones emocionales y expectativas de las madres. Luisa Franco Besteiro. 9. Conducta y desarrollo vocacional de la población de bachilleres que no han ingresado al Sistema de Educación Superior (1992–1996). Aglaia Morakis. 10. Aproximación a la posmodernidad. Miguel Ángel Padrón Vivas. 11. El delantal del artesano (Literatura y utilidad en el siglo XIX). Ángel Gustavo Infante. 12. Entrevistas. 13. Síntesis. 14. Reseñas. 15. Extensión.

*Frónesis.* Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política.  
Universidad del Zulia, Vol. 6, N° 2, agosto 1999. 130 pp.

*Contenido.* 1. Presentación. Víctor R. Martín Fiorino. 2. Democracia como método de organización política. Nely Vásquez de Peña. 3. Método pragmático y conocimiento judicial en el sistema de Derecho Civil. Alberto Serrano Firela. 4. Algunas reflexiones filosóficas sobre la tecnología moderna. Gladys Rodríguez y Ana Bozo de Carmona. 5. Aná-

lisis jurisprudencial en materia laboral (la indexación o corrección monetaria) a la luz de un enfoque Ius–realista. Suying Olivares García. 6. Propiedad colectiva, resistencia étnica e identidad histórica: aspectos de un equilibrio interétnico. Salvador Cazzato Dávila. 7. Diálogos, opiniones y reseñas. 8. Revistas y libros en canje. 9. Índice de artículos publicados.