





## EDITORIAL

En este segundo semestre, del año 2010, la revista Utopía, en el número 32, presenta a los lectores los siguientes artículos: *Cesó la horrible noche*, un análisis elaborado por José Prudencio Lozano B, sobre el film *Bolívar soy yo*, (2002) de Jorge Alí Triana. A continuación la pensadora argentina *Esther Díaz de Kóbila* reflexiona sobre *Los filósofos, los poderes, la educación*. Un tercer artículo de *Alexander Oliveros Tapias* discurre sobre la *Elección, acción, decisión: instancias políticas para una definición histórica*, desde el prisma intelectual de *Raymond Aron* (Paris, 1905-1983). Un cuarto ensayo gira en torno a la economía: *La ortodoxia sobre el valor y precio. Ensayo sobre Economía política*, elaborado por *Augusto Velásquez Forero* en el cual vuelve a la vieja discusión entre valores y precios en la economía política y la réplica hecha a *Marx* por sus contradictores a su controvertida teoría de la tasa media de ganancia. *Gustavo Chamorro Hernández* analiza la situación política contemporánea y plantea la recuperación de la distinción entre *poiesis* y *praxis*, la estudiosa del marxismo, *Natasha Gómez Velázquez*, ha enviado un artículo en el cual incursiona en: *La geometría del materialismo y empiriocriticismo*. Finalmente, un análisis de una obra de *Platón*: *Cratilo, Hermógenes y Sócrates en el dialogo Crátilo*, escrito por *Silvio E. Avendaño C.*



# REVISTA UTOPIÍA

32

	<b>Pág.</b>
Cesó la horrible noche .....7 Jorge Prudencio Lozano B.	7
Los filósofos, los poderes, la educación .....19 Esther Díaz de Kóbila	19
Elección, acción, decisión: instancias políticas para una definición histórica .....31 Alexander Oliveros Tapias	31
La ortodoxia sobre el valor y precio Ensayo sobre Economía política .....43 Augusto Velásquez Forero	43
La recuperación contemporánea de la distinción entre <i>poiesis</i> y <i>praxis</i> .....63 Gustavo Chamorro Hernández	63
La geometría del materialismo y empiriocriticismo .....79 Natasha Gómez Velázquez	79
Cratilo, Hermógenes y Sócrates en el Cratilo de Platón .....95 Silvio E Avendaño C.	95

Revista Utopía	No. 32	Octubre Año 2010	pág. 112	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	---------------------	----------	---------------------	---------------------



## CESÓ LA HORRIBLE NOCHE...POR AHORA

Por:  
Jorge Prudencio Lozano B.  
Universidad Santiago de Cali.

Pese al desacuerdo de algunos, transcurre el año convenido por los historiógrafos como el bicentenario de la independencia de Colombia; desde entonces en diferentes lares muchos reclaman para sí la auténtica encarnación del sueño de Bolívar; muchas noches horribles hemos pasado los colombianos desde que se escribió el himno nacional y, hace mucho menos de doscientos años, una obra cinematográfica que juega con la ambigüedad nos narra cosas muy significativas... como lo haría un orate. Me refiero a «Bolívar soy yo»

Yendo y viniendo una y otra vez sobre el relato que nos ofrece la obra cinematográfica mencionada y cuya estructura es lineal pero que salta entre el delirio, la ficción y la actualidad (que no la cordura), acometeré algunas interpretaciones desde siete aspectos que me parecen pertinentes. Si quien no haya visto la obra, lee con atención, es muy posible que logre armar las partes del relato como quien arma un rompecabezas. Quien la haya visto tendrá mejores herramientas para discordar conmigo. Los siete aspectos son:

- 1-La relación entre la historiografía, la lógica de una telenovela y el juego de un niño.
- 2-Las concepciones de la ficción y de la historia. De Bolívar todos hablan.
- 3-De la perturbación de las grabaciones de una telenovela a la perturbación de un país.
- 4-De las valoraciones sobre el altruismo de Bolívar, todas y ninguna.
- 5-La televisión como doblez de la vida cotidiana.
- 6-La cordura y la locura del psiquiatra. Que nada nos sorprenda.
- 7-La ambigüedad del discurso histórico, la actualidad nacional y la telenovela.

**1- La relación entre la historiografía, la lógica de una telenovela y el juego de un niño.**

A Jorge Alí Triana, el director de la obra, le escuché una vez, durante la grabación de otro de sus trabajos, que cuando «rodaba» (léase filmaba) se sentía como un niño jugando con sus muñecos e inventando historias.

Esta obra empieza con una escena en la que un pelotón de fusilamiento, vestido a la usanza de los ejércitos europeos decimonónicos se dispone a realizar una ejecución, hasta que uno de los mandos le ordena a un soldado llamado Almagro ir a informar que están listos, lo cual efectivamente hace, pero no ante otro militar sino frente a un director de televisión que se encuentra tomando un refrigerio.

Ese soldado no es solo un mensajero en el contexto narrativo de la obra, sino, sobre todo, el niño amigo que comunica a otros dos que no se han puesto de acuerdo en el «a qué jugamos». El traslada el contexto de una puesta en escena historiográfica realista hacia una segunda puesta en escena: la de los productores de una telenovela, de la cual hace parte la primera, es decir, la del pelotón de fusilamiento.

Ese juego simultáneo es el que deja entender los intercortes en los que se ve, primero a Bolívar reflexionando sobre su existencia y después, al mismo personaje caracterizado físicamente pero ya hablando como Santiago Miranda, el actor que interpreta a Bolívar en la telenovela, quien discute con Alejandra Barberini sobre la crisis sentimental que ellos dos atraviesan.

A continuación, frente al pelotón de fusilamiento, Bolívar perora la última proclama que, según los historiógrafos, fue dictada diez días antes de su muerte, enfermo pero no por cuenta de los fusiles.

En ese discurso Bolívar declaró su disposición a ofrecer su muerte como una contribución al cese de las disputas que impiden la consolidación de la nación llamada «La Gran Colombia».

De cualquier modo, en el momento en que el actor Santiago Miranda (nombre del actor a su vez interpretado por Robinson Díaz), logra lucirse proyectando una furiosa angustia y de repente interrumpe abruptamente su desempeño solicitando que «corten», propicia el regreso de la puesta en escena sobre Bolívar a la puesta en escena sobre los productores, haciéndolas confluir en una controversia entre Santiago Miranda y el director.

Como los niños no están de acuerdo en el «a qué jugamos» Santiago Miranda defiende el punto de vista historiográfico dejando traslucir cierto frenesí al afirmar que «Bolívar no murió así» y que se niega a «matarlo» de esa manera.

Por su parte, el director defiende la lógica televisiva al afirmar que la muerte escenificada en el paredón es de más impacto, y se entiende que se refiere a lo melodramático. Más adelante le recordará a la productora que fue ella quien afirmó que morir en una cama no daba «rating».

De hecho, la telenovela se titula «Los amores de Bolívar» y como tal su intención es más emotivista que historiográfica. Mientras a la historiografía le interesa la verdad factual, la telenovela busca el éxito comercial.



De este modo sencillo se trasluce que existe más de una versión posible de la historia, según los intereses desde los que se plantea el relato de los hechos.

## 2-Las concepciones de la ficción y de la historia. De Bolívar todos hablan.

Jorge Ali le dijo a Osvaldo Osorio, de cinéfagos.net, que confía en su intuición y que pensar demasiado en las intenciones durante la creación artística puede ser aburrido.»

En esa misma dirección, el director le dice a Santiago Miranda que no olvide que están realizando un dramatizado (televisivo) y poco después le espeta que no presuma ser historiador.

Con lo anterior, pareciera que la obra identificara a la disciplina histórica con «la verdad» y que, además la opusiera a la ficción. No obstante, en lo sucesivo el contexto dramático y los personajes revelan tantas interpretaciones en pugna sobre el sueño bolivariano que resulta difícil, por no decir imposible, sostener que la obra defienda una relación de equivalencia entre disciplina histórica y verdad. Al contrario, permite la exposición de las múltiples versiones que coexisten.

Esas versiones, como la del presidente, la de la guerrilla o la que se trasluce en los nombres de diferentes empresas, están narradas por medio de una dramatización que tiene tan claras alusiones al devenir y a la realidad colombiana que también es imposible oponer la dramatización a la disciplina histórica, o más exactamente a un tipo de documento histórico que estudia los hechos humanos y sociales. Me refiero tanto a la obra cinematográfica en referencia como a la dramatización de la telenovela que se pone en escena dentro de ella. La lúdica no es tan irreal y es más placentera.

## 3-De la perturbación de las grabaciones de una telenovela a la perturbación de un país.

Y agregó Triana: «Pero esto es una metáfora, como una parábola sobre la historia nuestra, porque aparte de ser el actor Santiago Miranda, hay otro problema, es que ese actor siente que tiene un legado el cual debe cumplir, como el de Bolívar, ésa es otra realidad distinta. Una es la del actor que considera que hay que reescribir el guión, otra es la del personaje histórico que piensa que tiene que reescribir la historia, otra la de esa realidad virtual de los medios y de la telenovela y de la noticia, otra la realidad real, también casi virtual, que está en un mundo entre paramilitares, guerrilleros, etc., como en la que vivimos nosotros».

En principio, al menos hasta cuando Santiago Miranda huye de las grabaciones hacia Bogotá, parece que es solo la telenovela la que está perturbada como consecuencia de sus reproches delirantes y desechados al libreto. Sin embargo, a partir de su mitómana participación en el desfile militar no menos fanfarrón que celebró el gobierno, se descubre que la esquizofrenia obsesiva del actor es severa. Su fuga para no caer en manos del

psiquiatra, su posterior conversación con Vicky la prostituta acerca de la impostación implícita en la actuación y, luego, su alcoholizado diálogo con la estatua del libertador en la misma plaza de Bolívar, así lo revelan. Todo esto se acentúa durante su conversación con el psiquiatra, una vez recluido en la clínica de reposo, donde maniáticamente acepta ser sólo un actor, y después la patología se reconfirma en la cumbre de presidentes de los países bolivarianos cuando Santiago vuelve a interiorizar frenéticamente a Bolívar, cambia el discurso que debía leer y secuestra al propio presidente de Colombia.

A partir de ese momento se altera todo el país. Santiago Miranda remonta la parte baja del río Magdalena en un barco con el presidente secuestrado, los pobladores ribereños funden farándula con realidad y salen masivamente a su paso para vitorearlo; los noticieros destacan la noticia; un grupo guerrillero aprovecha la oportunidad para forzar su simbolismo idealista y hasta el gobierno norteamericano, según señala una periodista, considera que la megalómana propuesta de conformar un solo gobierno para los países que integran La Gran Colombia es una iniciativa del narcotráfico.

El gobierno se reúne con los realizadores de la telenovela haciendo que gobernantes y ficcionadores confluyan buscando una misma solución. Las dos partes concuerdan en que sólo la reunificación amorosa de Alejandra Barberini y Manuelita Sáenz pueden salvar tanto a Santiago Miranda como a Bolívar.

Tras ser trasladados en helicóptero hasta la Quinta de Bolívar, quienes iban en el barco, se funden pasado y presente, realidad y ficción, locura y cordura sueño y frustración. Todo termina con una catástrofe similar a las que registran varias escenas documentales que se intercalan mediante el montaje en la secuencia final.

#### 4-De las valoraciones sobre el altruismo de Bolívar, todas y ninguna.

También dijo Jorge Ali: «... a mí me gustaría confundir al espectador, el espectador cree que el personaje está loco, cuando luego se da cuenta de que no, de que él es el único cuerdo en todo el devenir del acontecimiento, a la manera de Hamlet, que es un hombre que llega a un universo donde todo el mundo lo considera loco y es el único que está conectando racionalmente la realidad».

Cuando Santiago Miranda llega a Bogotá, luego de escaparse de la ciudad donde grababan la telenovela, al desplazarse en un taxi por una avenida observa tres letreros en los que se pueden revelar sendas pretensiones de altruismo: primero el de quienes dicen cuidar de la condición vital más básica, la salud, en el hospital Simón Bolívar; el de quienes, aseguran los riesgos que presenta la vida contemporánea, para la que lo financiero es lo más importante, en los seguros Bolívar; y, el de quienes viabilizan el ejercicio de una de las más importantes libertades del individuo: la libertad de movilidad, a través de los buses del «Expreso Bolivariano». Todas ellas fueron descalificadas junto a otras por Santiago Miranda mientras le hablaba como un orate a los presidentes de los países bolivarianos en Santa Marta.

El presidente, como sucesor legal del solio de Bolívar, se considera también auténtico representante de sus ideas políticas y además conecedor e intérprete de su vida y obra, como cuando señala, sobre la reproducción de una obra pictórica impresa en un libro de lujo, que a Bolívar no pudo asistirlo en su agonía un sacerdote católico ya que él era masón.

En el marco de aquella investida presunción convoca a una cumbre de países bolivarianos e invita al personaje de la telenovela, con el ánimo de darle estatus de representación simbólica, lo cual resulta ser un pintoresco, destemplado y contraproducente capricho, dado que Santiago Miranda también descalifica al mandatario cuando sustituye el discurso que se le había designado.

Por su parte Parmenio, comandante del grupo élite del frente Bolcheviques de Salamina, coordinadora guerrillera Simón Bolívar, al tomarse el barco, después de la ridículamente evocadora entrega de la espada del libertador a Santiago, declara que ellos controlan buena parte del territorio y que destruyen «la infraestructura del imperialismo con criterio patriótico», a lo que el «poseído» actor replica de manera fulminante: «eso no tiene nada que ver con mi sueño» (el de Bolívar).

Ya en la Quinta de Bolívar en Bogotá, el propio Santiago, le señala de manera desenfadada al amistoso portero que cada quien tiene su propia imagen del libertador. Entonces el vigilante responde que desearía ver en la telenovela al Bolívar «que encendió la llama de la libertad en estas tierras, al que soñó ver a este pueblo unido y en paz»... al que quisiera que conocieran sus hijos.

En medio de tantas interpretaciones, pareciera que el discurso del Libertador, recopilado por los historiógrafos y frecuentemente recitado por el actor, fuera la versión auténtica.

Sin embargo, tanto el dislocamiento de la personalidad del actor como sus decisiones impulsivas, no solo le restan confiabilidad al pretendido altruismo del actor mismo sino que exponen una maleable relación del discurso heroico con la realidad.

Esto último es mucho más evidente si se considera que la telenovela puesta en escena dentro de la obra cinematográfica se orienta hacia «los amores de Bolívar» o, como lo dice el propio Santiago Miranda: hacia su «aspecto humano».

Tal aspecto humano también puede ser entendido como el conjunto de motivaciones del héroe, entre las cuales no fueron menos importantes que otras las 38 amantes conocidas que cita el vigilante de la quinta cuando se lamenta que en el capítulo del atentado, «una de las páginas más oscuras de nuestra historia», Bolívar hubiera corrido a refugiarse donde Ana Lenois, una de sus mujeres.

De hecho, la historiografía contemporánea ha aportado elementos que permiten relativizar aún más tanto al discurso de Bolívar como su presencia en el proceso independentista, aún así, no pocos espectadores se han incomodado con la irreverencia de esta obra.

## 5-La televisión como doblez de la vida cotidiana.

Y agregó Triana: «Hay quizás unas intenciones a priori, indudablemente, porque uno escribe las cosas con un sentido, y esos sentidos no necesariamente deben estar todos en el plano de la racionalidad, hay una cantidad de cosas que pertenecen al mundo de la intuición, del instinto, que si bien de pronto aparecen en las películas o en la obra, no siempre es posible explicarlas racionalmente».

Pero eso no solo le pasa al director, también a cualquiera de nosotros al escribir con nuestras acciones la película de nuestra propia vida, sobre todo bajo el efecto de la televisión.

Una ambigua relación entre realidad y televisión se plantea desde cuando Santiago Miranda huye hacia Bogotá. El embelesamiento de la funcionaria del aeropuerto frente al actor-personaje, encuentra continuación en el ofrecimiento no menos deslumbrado del piloto, quien lo transporta en cabina; después, en la conversación durante el vuelo, y frente al desconcierto del piloto, el actor responde como el personaje, especialmente al referirse a Santander, su antagonista histórico.

Al llegar a su conjunto residencial los vecinos parecen diferenciar las dos dimensiones. Inclusive los niños, siempre tan imaginativos, saludan al actor y uno de ellos hasta destaca el capítulo de la batalla de Boyacá como acto creativo. El propio Santiago Miranda, en un lapso de lucidez le aclara a otro niño que él solo es héroe en la televisión; la dirigente comunitaria que lo aborda y le solicita su influencia para la gestión de un centro de salud también es consciente de estar acudiendo al actor; lo mismo ocurre con el hombre que le reclama la beca que supuestamente estaba en trámite.

Sin embargo, es Julita, la madre de Santiago, quien despliega una ambivalencia al reprocharle a los vecinos el asedio a su cansado hijo, a quien trata no como el héroe histórico ni como el actor de telenovela sino como a una mezcla de héroe pero televisivo. Por ejemplo, se refiere a sus vestimentas según los capítulos de la campaña libertadora y cuando habla de él con Alejandra le menciona pasajes como la campaña de Ayacucho y el epíteto de «El hombre de las dificultades», igual que los vecinos que cantan y bailan en el parqueadero con la canción escrita por un reconocido compositor a Santiago Miranda.

Julita, se emociona al ver a su hijo como héroe en el desfile militar televisado sin percatarse de lo que ello revela sobre la salud mental de él- y de ella misma-. Tampoco parece diferenciar a Alejandra de Manuelita Sáenz ni percatarse del distanciamiento sentimental entre ellos.

Por su parte, Alejandra Barberini, personaje que va y vuelve de lo cotidiano a lo televisivo, pese a encontrarse en crisis sentimental con Santiago desde el comienzo del relato, si bien en algún momento lo confronta con rabia, mantiene hacia él un afecto suficiente y hace esfuerzos por hacerlo entrar en razón acerca de la conveniencia profesional de aprovechar la oportunidad de ser actor protagónico.

Después va hasta Bogotá a buscarlo, intercede por él ante la productora para que se tenga consideración con sus tensiones nerviosas y hasta influye para que se tome la decisión de re-escribir la muerte de Bolívar en los libretos.

Mientras Alejandra se bate en las vicisitudes de su cotidianidad como actriz de telenovela, la telenovela misma compensa las vicisitudes cotidianas de Vicky, la prostituta: en la alcoba, Santiago no resiste ver la telenovela porque la siente impostada y convierte tal sensación en una impotencia megalómana ante la realidad nacional, en cambio Vicky, para quien la impostación es, menos que una angustia, una herramienta de su oficio, compensa sus ansiedades viendo la telenovela e incita a Santiago al sexo dejándole expuesta la vacuidad de sus depresiones.

Luego, en una escena en la playa, ante el discurso escrito por el presidente y con parlamentos claramente críticos hacia el status quo, Alejandra logra retrotraer a Santiago hacia su personalidad original y, al establecer un paralelo entre las pretensiones de verosimilitud de las puestas en escena de lo gubernamental y las de la telenovela, lo persuade de acudir a la reunión de presidentes de los países bolivarianos en Cartagena antes de reincorporarse a las grabaciones.

Alejandra diferencia las semejanzas entre la dimensión televisiva y la de su propia cotidianidad e inclusive, ante la pregunta de Santiago por el futuro de sus relaciones, le plantea darse una tregua para saber si él está enamorado de Alejandra o de Manuelita.

Tanto el gobierno como los realizadores de la telenovela, obnubilados por su pragmatismo, pasan inadvertido su propio tránsito de un lado a otro. El presidente desea lucirse con un símbolo ya elaborado por la televisión y la productora aspira a aumentar el rating participando en un acto elaborado por el gobierno.

Más adelante, luego del secuestro del presidente y al aceptarse definitivamente el diagnóstico psiquiátrico según el cual Santiago Miranda padece una personalidad patológica, Alejandra persuade, tanto al gobierno como a la productora para que le permitan disuadirlo con amor.

En el barco, ella logra convencerlo de subir al helicóptero y ya en la quinta, hacia donde Santiago desvía repentina y simbólicamente, llega a confabularse con él, al punto que señala la traición de la que ha sido objeto por parte tanto del gobierno como de los realizadores de la telenovela, esta vez amparados bajo un pragmático poder tan cuerdo como delirante.

Mientras todo esto sucedía los noticieros configuraron el relato de los hechos al dar cuenta del ingreso de Santiago a la clínica de reposo, del secuestro del presidente, de los ribereños ovacionando al barco que remontaba al río, del paseo vallenato que le compusieron a Santiago, de la opinión del gobierno norteamericano acerca de los hechos y, por supuesto, de la masacre final. Así los noticieros de televisión, más que un componente informativo de la cotidianidad pasaron a ser configuradores de la narración de ella.

## 6-La cordura y la locura del psiquiatra. Que nada nos sorprenda.

El Psiquiatra, que según el propio Jorge Alí Triana, tiene como referente real a un psiquiatra que alguna vez trató a uno de sus actores cuando cayó en crisis, aparece por primera vez discretamente, observando el desempeño actoral de Santiago y una vez éste se rehúsa a grabar la escena de la muerte de Bolívar, discute con el director y la productora sobre una eventual terapia.

La escena de esa discusión resulta estridente debido a los parlamentos forzados, quizás por la necesidad de explicar una situación clínica muy específica, que además parte de una propuesta cínica y cruel: «¿no se le podría hacer algo así como una lobotomía pero con drogas?»

El director, Enrique Castro, además de neurótico luce pedante al preguntar desde una asociación de ideas que dramáticamente no está en la órbita de su saber, y el psiquiatra, no menos pedante, responde con una explicación pseudocientífica y ampulosa; la productora, en cambio, corresponde a ese cinismo con parlamentos menos impostados aunque sobreactuados al señalar la inviabilidad de esa propuesta debido a que «¡no estamos en Hollywood, doctor!».

En aquella conversación se acuerda aplazar la muerte de Bolívar en los libretos y después, al localizar a Santiago en la plaza de Bolívar, el psiquiatra aparece de nuevo, gritando de manera histriónica, se diría que delirante: «¡Santiago Miranda, tu muerte ha sido aplazada!», lo cual no deja de ser una jactanciosa ostentación de poder individual dentro del equipo de grabación.

Posteriormente mantiene una tensa conversación terapéutica con Santiago en la clínica de reposo, donde con la misma presuntuosidad, induce en el actor un lapso de cordura en el que éste declara que sabe diferenciar entre el personaje y su condición de actor. Cabe suponer que de esta forma el psiquiatra confirma su criterio médico.

En consecuencia, ante el desafuero del secuestro que comete luego Santiago, el psiquiatra sugiere aceptar que sea Manuelita y no Alejandra quien intente disuadirlo, una solución que en principio parece dislocada pero que queda explicada cuando plantea entrar en la lógica del actor, a quien le diagnostica haber asumido patológicamente la identidad de Bolívar. Así el psiquiatra propone la respuesta más loca, que a la postre resulta ser la más cuerda...o viceversa.

## 7-La ambigüedad del discurso histórico, la actualidad nacional y la telenovela.

La necesidad de «re-escribir los libretos» sobre la muerte de Bolívar en la telenovela, es un «leit motiv» de buena parte de esta obra cinematográfica, que además frecuentemente va y viene entre los datos historiográficos y la realidad nacional contemporánea, con lo cual se puede interpretar que tal motivación corresponde también a la necesidad de «re-escribir la historia de Colombia».

Los reproches de la productora a Enrique Castro, el director de la telenovela, por no haber incluido a Santiago en la elaboración de los libretos, no sólo explica la causa de la crisis en la grabación de la telenovela sino que también revela los intereses de la productora misma: el rating, que trasladado al lenguaje de la realidad nacional se corresponde con un pragmatismo rampante. Así se entienden los sarcasmos de Santiago contra las múltiples interpretaciones y supuestas materializaciones del sueño altruista de Bolívar, que ya se mencionaron, y, especialmente, en su discurso ante los presidentes de los países bolivarianos, a quienes llega a ver vestidos a la usanza decimonónica, como los próceres que participaron en el proceso de la llamada independencia, es decir, igual que los personajes del contexto dramático de la telenovela. El tiempo pasó y poco o nada cambió.

Cuando Santiago se para en la proa del barco donde lleva secuestrado al presidente declara que «muchas historias han fracasado porque no han tenido claras las funciones de cada personaje dentro de ella», con lo cual, dentro del pretexto narrativo de su aparente o real locura, abre una ambigüedad entre lo que pudo decir un analista de libretos... o un historiador.

Ante la llegada de Alejandra Barberini al barco, Tania la guerrillera exclama que sólo falta que lleguen Ana Lenois y las Ibáñez, con lo que no solo alude a la actriz de la telenovela que refiere la película sino a Amparo Grisales, la intérprete de Alejandra y de una de las hermanas Ibáñez, personajes historiográficos, sobre cuyas vidas se hizo una versión televisiva. Otra vez historiografía, farándula y melodrama se confunden.

Una grave crisis político-institucional queda inicialmente sugerida desde que el piloto que traslada a Santiago hacia Bogotá le pregunta por Santander y obtiene respuestas aparentemente desconcertantes pero sobre todo peyorativas hacia «el hombre de las Leyes».

Ya en la Quinta de Bolívar, en Bogotá, el guerrillero Parmenio queda travestido como José Antonio Páez, «el león de Apure», de reconocido caudillismo.

Acompañado hasta el final por la amorosa Manuelita y por el vigilante, a quien ve como el fiel mariscal Sucre, Santiago declara sentenciosamente que «esta noche se realizarán las nuevas escenas de esta historia», nueva ambigüedad entre la noción de disciplina histórica

y la de relato telenovelesco. El mismo presidente, otro caudillo, pone en evidencia tal ambivalencia al preguntar: «¿eso es de Bolívar o es suyo?»

Es de noche y cuando se dispone a salir de la quinta llevando a Santander, un disparo al aire de su fiel amigo desencadena una toma militar, acaso preparada por el gobierno, al estilo de los sonados rescates a sangre y fuego tanto de secuestrados como de edificios institucionales.

Una secuencia de masacres y desastres evocadas por los archivos de los noticieros de televisión se intercala con la balacera que realmente tiene lugar dentro de la quinta pero que es producto de una puesta en escena delirante y que cobra existencia como espectáculo cuando un noticiero la narra en directo.

Finalmente Santiago muere, con él muere Bolívar y cabe la pregunta de si esas eran las nuevas escenas a las que hizo referencia minutos antes. Al gritar agónicamente «¡corten!», da por terminadas no solo sus dos ambivalentes vidas sino también la ilusión de realidad que inspira toda obra cinematográfica. Con este final, el espectador reflexivo, y trascendental puede cerciorarse de haber estado frente a algo considerado como solo un entretenimiento, un juego de niños. Cesó la horrible noche...por ahora. Esta es la última deconstrucción a que induce la obra.



## LOS FILÓSOFOS, LOS PODERES, LA EDUCACIÓN

Por:  
Esther Díaz de Kóbila  
diosaeipisteme@hotmail.com

1. Platón. El bautismo político de la filosofía. Dice Alain Badiou en Manifiesto por la Filosofía: «levantar acta del final de una edad de los poetas, convocar como vector de la ontología las formas contemporáneas del matema, pensar el amor en su función de verdad, inscribir las vías de un comienzo de la política: estos cuatro rasgos son platónicos». «Inscribir las vías de un comienzo de la política», pensar el crepúsculo de la sociedad democrática e inventar una forma de ejercicio político capaz de superarlo, muestra a Platón la necesidad de la palabra verdadera como instrumento de justicia y de un nuevo modo de educación basado en el uso de la misma. «Otrora en mi juventud yo sentía lo que sienten tantos jóvenes. Tenía el propósito, el día que pudiera disponer de mí mismo, de entregarme inmediatamente a la política», dice en la «Carta VII», en la que cuestiona por igual al gobierno surgido del golpe antidemocrático y la dictadura de los treinta tiranos (404-403), de los que habían participado sus tíos Cármides y Critias, como al surgido de la posterior restauración democrática, que mediante una acusación falsa ejecutó a Sócrates en el año 399 a.C. Comprender que todos los Estados de su tiempo estaban mal gobernados y que sus legislaciones eran malas, lo impulsaron, dice, a «ensalzar la verdadera filosofía y a proclamar que únicamente bajo su luz se puede reconocer dónde se halla la verdadera justicia en la vida pública y en la privada».

El diagnóstico de Platón sobre la democracia de su tiempo es amargo, pero confía en que los males terminarán cuando los «puros y auténticos filósofos lleguen al poder». Filósofos «puros y auténticos», parresiastas, buenos maestros, no sofistas, no retóricos. Filósofos «puros y auténticos», cuyo paradigma es Sócrates, en quien la libertad y el coraje de decir francamente lo que piensa supone asumir el riesgo de escandalizar a la mayoría, de sufrir su rechazo, o poner en peligro su propia vida, pues el demos nunca quiere escuchar a los mejores y prefiere la lisonja, el interés, la apatía moral, antes que la crítica, la virtud, la obligación moral. La palabra del parresiasta es logos y no se propone el dominio de la elocuencia ni de las formas discursivas sino la construcción del concepto. El concepto, no como representación abstracta –que es una noción moderna–, sino como estructura que surge en el desarrollo del discurso y tiene una función epistémica –decir la verdad–, una función política –decir de manera crítica y corajuda–, y una función ética –decir que mantiene una relación personal, directa, vital con la verdad y propone un estilo de vida en acuerdo estricto con la palabra–.

La República gira en torno de la construcción del concepto de justicia, de una politeia en la que dichas funciones sean posibles. La construcción hace uso de la parresia, se vale del diálogo, procedimiento argumentativo irritante para muchos que mediante preguntas quiebra las variables certezas en que los individuos o grupos expresan sus pasiones, deseos, o intereses; destruye sus argumentos mostrándoles sus contradicciones; construye un dispositivo de razones que convoca la adhesión de todo ser racional y funda certezas duraderas, pues aquello de lo que trata –la justicia- se expresa en el logos, nos saca del ámbito de la doxa y nos conduce al de la ciencia. Tal es su función epistémica: nos descubre en la trampa de nuestras palabras, nos invita a distanciarnos escépticamente de las ambigüedades y contradicciones del sentido común y a ponernos en la búsqueda de la palabra unívoca que dice la verdad.

A pesar de su diagnóstico de corrupción política, Platón cree que aún el régimen más odioso puede convertirse en su contrario, por lo que estima que la crisis de la democracia puede superarse, por medio de la crítica de sus instituciones y de la construcción del concepto de justicia, respondiendo a su fuerza interpelante y viviendo conforme al mismo, lo que es decir conforme cada uno a su propia naturaleza, realizando su virtud propia. La crítica nos muestra que dichas instituciones y sus leyes responden al uso ligero, vacuo, de la palabra, charlatanería que lejos de responder a las solicitudes de la razón responde a las pasiones que engendran el interés, la admiración, la adulación y solo hace gala del lucimiento retórico y de la astucia de quienes la pronuncian y dominan el campo de fuerzas donde se disputan el logro de beneficios y favores. Ella dice lo que la mayoría quiere escuchar y se traduce en anarquía, desunión, falta de mando o mando contradictorio, pues bajo su influjo el demos es incapaz de decidir atinadamente. De allí la importancia y la necesidad de la palabra crítica y de su función constructiva.

Aquella señala la necesidad de la reforma política y ésta su condición imprescindible: la reforma moral que requiere, a su vez, una reforma educativa que asegure que hombres y mujeres, cualquiera sea su procedencia social, puedan realizar sus virtudes propias. De una buena educación dependerá que las mejores naturalezas plasmen filósofos, hombres capaces de sellar una relación esencial entre el ejercicio de la libertad, la verdad y un estilo de vida en coherencia con ellas, y de salvar la ciudad poniéndola en el camino de la justicia; tal es el fin ético-político de la pedagogía platónica. Platón fracasó reiteradamente en convertir la condición ideal de la ciudad justa en condición real, con lo que dejó al descubierto la dificultad de su proyecto: la existencia de una ciudad justa depende de una buena educación, pero una buena educación solo puede existir en una ciudad justa; no se puede ser justo en una ciudad injusta; no se puede ser virtuoso cuando la educación está en manos de quienes venden su arte al mejor postor.

No obstante, aún en esas condiciones, pueden existir verdaderos filósofos, si bien con mucha frecuencia se les acusa de ser inútiles o corruptos. Pero la causa de esta inutilidad es la ceguera de quienes no se valen de ellos, y la de la corrupción de su natural condición –amor a la verdad, odio a la mentira, deseo de aprender, valor, grandeza de alma, memoria-

es el no haber recibido una buena educación y entregarse, por ello, a la búsqueda de lo que los hombres mediocres llaman «bienes» -la belleza y la fuerza corporal, la riqueza, las alianzas de familia que consolidan poder, y otras ventajas semejantes-, por lo que la filosofía, abandonada como una huérfana, es invadida por hombres indignos que la deshonoran y atraen sobre ella los peores reproches. Y ello sin hablar de la mayor violencia de la ciudad injusta: «¿O no sabes que castigan a quienes no les obedecen con privación de derechos, multas y penas de muerte?» (República, VI, 492, d)<sup>1</sup>.

2. Kant. Lo inferior es superior, los últimos son los primeros. La muerte en la hoguera de Giordano Bruno, el juicio y condena contra Galileo, las intervenciones filosóficas de los Ideólogos franceses y algunos grandes textos considerados «menores» como El Conflicto de las Facultades (1798), de Kant, y la carta enviada por Hegel al Ministro Altenstein del 16 de abril de 1822, en respuesta a una demanda del mismo, son testimonios de la persistencia en la modernidad del lazo que une estrechamente a la filosofía con la política y, a veces, de la difícil vida del filósofo cuando quiere poner un límite a los excesos de poder en la ciudad moderna. Pese a sus diferencias, entre los textos mencionados hay una cierta coincidencia: el desafío lanzado por la modernidad pedagógica a los prejuicios en nombre del pensamiento autónomo.

El artículo de Kant, Respuesta a una pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (1784), llamaba al hombre a salir del estado de minoridad para pensar y actuar por sí mismo, sin tutelas. Sapere aude!. ¡Ten el ánimo de servirte de tu propio entendimiento!. Tal es la divisa de la Ilustración: el llamado a la emancipación intelectual, con su exigencia de ruptura con los pensamientos obligados y heredados. Pocos son los que pueden alcanzarlo -tan aplastante es el peso de la tradición-, por lo que el progreso de la misma no podrá ser resultado de una reforma individual del entendimiento sino de una organización social que fortifique la avanzada de cada individuo y favorezca que ésta sea compartida. Servirse del propio entendimiento se refería exclusivamente al uso público de la razón →el que se hace como sabio ante todo público que lee», es decir, el que se hace como miembro de una sociedad a una comunidad que no está definida por ninguna pertenencia institucional-, no a su uso privado →el que uno tiene derecho a hacer en un puesto civil o en una función determinada que le ha sido encomendada», ya se trate del sacerdote o del educador. Cuando usamos la inteligencia en cuestiones de interés común, entonces su uso debe ser limitado, el individuo debe ser pasivo y obedecer al soberano, el que, a su vez, debe garantizar las condiciones de libertad que requiere dicho uso. De allí que, en el mismo ensayo, Kant elogiara la expresión de Federico II: «¡Razonad todo lo que queráis, pero obedeced!». Pensaba que por ser éste un déspota ilustrado favorecería e impulsaría la educación del pueblo y que ésta le permitiría un día asumir plenamente la tarea y la dignidad de la soberanía intelectual. Si bien ese día está aún muy lejano y el presente no es aún una época ilustrada, es, sí, una época de ilustración.

<sup>1</sup> En nota 13 del cap. VI de la edición citada se aclara que aunque Platón aquí se refiere primordialmente a la muerte de Sócrates, también puede referirse a los castigos infligidos dentro de la democracia a Milcíades, Temístocles, Aristides, Cimón y otros, así como a los juicios sobre impiedad religiosa.

El Conflicto de las Facultades es un texto de resistencia política. Después de la muerte de Federico II, el ministro Woellner influye sobre el nuevo rey Federico Guillermo II, para que tome medidas represivas a fin de defender la ortodoxia de la Iglesia contra los ataques de la crítica iluminista. Cediendo a ello, en julio de 1788, año de la publicación de la *Crítica de la Razón Práctica*, el Edicto de Religión prohibió toda propaganda contra la creencia establecida; pocos meses después se sancionó una ley contra la libertad de prensa; en 1792 se estableció una comisión de censura que prohibió la publicación de la segunda parte de *La Religión en los Límites de la Propia Razón*, pero al año siguiente eludiendo la misma Kant logró su publicación completa. Ello le valió una carta de reprimenda del Rey, de la que el filósofo reproduce algunos fragmentos en el Prefacio de *El Conflicto de las Facultades* y de su propia respuesta. «Nuestra persona suprema, decía el Rey, ha advertido desde ya hace mucho tiempo, con gran desagrado, como abusáis de vuestra filosofía para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo, como lo habéis hecho en vuestro libro *La Religión en los Límites de la Propia Razón* e igualmente en otros trabajos más breves». Kant responde que sus puntos de vista son los de un profesor de filosofía y están destinados exclusivamente al público erudito de la Universidad, espacio que no es de ingerencia del gobierno. No obstante lo cual sabe muy bien que ellos son conflictivos y que la misma Universidad se encuentra siempre atravesada por conflictos.

La Universidad comprende dos clases de Facultades, las Facultades superiores, Teología, Derecho y Medicina; y la Facultad inferior, Filosofía. Las primeras interesan vivamente al gobierno por lo que se arroga el derecho de sancionar las asignaturas, determinar las características de la enseñanza, contratar a los que enseñan. Su objetivo estratégico es asegurar tres bienes: el bien eterno de cada uno, el bien social como miembro de la comunidad, el bien corporal, o sea, larga vida y buena salud. Todo un desafío lanzado a las enseñanzas de los profesores que, apoyándose respectivamente en la Biblia, el Código Civil y el vademécum médico, deben asumir en sus respectivos dispositivos institucionales a esa demanda del poder disciplinario, en sus dos formas señaladas por Foucault, la anatomo-política y la biopolítica. Por su intermedio el gobierno logra en relación al primer bien, una gran influencia sobre la intimidad de los pensamientos y las voluntades más secretos de sus sujetos; en relación al segundo, el mantenimiento de las conductas bajo la rienda de las leyes públicas; y en relación al último, el tener a disposición de sus designios un pueblo fuerte y numeroso.

La Facultad inferior, se divide en dos Departamentos, el de conocimientos históricos - historia, geografía, filología científica, humanidades- y el de conocimientos racionales puros -matemática pura, filosofía pura, metafísica de la naturaleza y las costumbres-. Ajena a los objetivos manifiestos del gobierno, ella no tiene más que fiarse del interés de la ciencia, construir su discurso y determinar las materias según un criterio erudito -lo que es decir, relativo al uso público de la razón-. El fundamento de esta autonomía se encuentra en la razón misma: ella es libre por naturaleza y no admite ninguna orden exterior para tener una cosa por verdadera. Su especificidad es la crítica: examinar,

juzgar, discernir, decidir entre lo verdadero y lo falso. Ella entraña el concepto mismo de Universidad pues éste «es más que el concepto filosófico de una institución de enseñanza e investigación, es el concepto de la filosofía misma, y es la Razón, el principio de razón como institución»<sup>2</sup>. Por eso, esta Facultad todo-parte de la Universidad, no puede ser golpeada con ninguna prohibición gubernamental pues eso iría contra su fin específico y esencial y las Facultades superiores deben admitir sus objeciones y dudas, pues si bien sus practicantes –eclesiásticos, abogados, médicos, que hacen uso privado de la razón- no pueden contradecir en el espacio social las enseñanzas que les fueron confiadas por el gobierno, como eruditos siempre deben conducirse por el camino de la verdad.

Se entiende que todo esto y las divisiones que supone –técnicos / sabios, funcionarios del gobierno / custodios de la verdad, exterior / interior del espacio universitario, lenguaje operativo / lenguaje teórico- lejos de ser objeto de fácil consenso sea, por el contrario, una fuente de conflictos entre las Facultades. Conflictos ilegales o legales. Aquellos oponen opiniones, sentimientos, inclinaciones particulares, en los que se juega el objetivo de ganar influencia sobre el pueblo respondiendo a su demanda de felicidad después de la muerte, de garantía legal de bienes y de gozo físico de una vida sana y larga. Los que se presentan como «hacedores de milagros» –los agentes de las Facultades superiores que procuran los medios para tales fines- merecen toda la confianza del pueblo que desconfía de la filosofía, la sospecha de habladurías y desprecia, pues sus inclinaciones a disfrutar y su aversión a cultivarse contrastan con el principio de la libertad que la rige y su palabra que llama a vivir honestamente, a no cometer injusticias, a comprometerse medidamente en el goce y a ser paciente con las enfermedades contando con los recursos espontáneos de la naturaleza.

Los conflictos legales son los basados en la razón y ponen en juego deberes y derechos. Ellos enfrentan inevitablemente a la Facultad de Filosofía con las Facultades superiores pues si bien el contenido de sus enseñanzas se define de manera heterónoma, su verdad no puede serles de ningún modo indiferente: los enunciados arbitrarios, aún cuando fueren sancionados en el más alto nivel, podrían no estar en concordancia con las enseñanzas afirmadas como necesarias por la razón. En esto se pone en juego no solo la atribución o el derecho, sino también el deber de la Facultad de Filosofía de estar atenta al hecho de que sea verdad todo lo que en la Universidad se erige en principio, aunque no deba proclamar sus objeciones en el exterior del espacio universitario. Estos conflictos no circulan en la comunidad de ciudadanos sino exclusivamente en la de eruditos, pues el pueblo no comprende nada de cuestiones científicas y al gobierno no le compete mezclarse en ellas. Tampoco pueden cesar por un acuerdo de paz, sino que requieren una sentencia, un veredicto, que tiene el valor de ley de un juez: el de la razón.

La Facultad de Filosofía debe estar constantemente preparada para afrontarlos, pues las disposiciones del gobierno sobre las enseñanzas que convienen quedan todo el tiempo

<sup>2</sup> Derrida, J., «El conflicto de las Facultades», en *La Filosofía como Institución*, Granica, Barcelona, 1984, p. 49.

bajo el riesgo del error o de la inoportunidad y las Facultades superiores no cesarán en su pretensión de dominar. No obstante, su voluntad de no deponer sus armas frente al peligro que amenaza la verdad no puede atentar contra el prestigio del gobierno. «La clase de las Facultades superiores (como si ella estuviese a la derecha del parlamento de la ciencia) defiende los estatutos del gobierno, mientras que, en una tal constitución libre –como debiera ser aquella donde la cuestión es la verdad- debe haber también un partido de oposición (el ala izquierda), que es la bancada de la Facultad de filosofía, porque sin el rigor de su examen y sus objeciones el gobierno no sería suficientemente advertido de lo que podría serle ventajoso o perjudicial».

Como las cuestiones relativas a la verdad son de «primer orden», mientras que las relativas a la utilidad son de «segundo orden», las Facultades superiores son políticamente dominantes y la Facultad inferior es culturalmente dominante. «Es así que podría llegar un día en que los últimos se vuelvan los primeros (que la Facultad inferior se vuelva la Facultad superior) no en la posesión del poder, pero, sin embargo en la capacidad de aconsejar a aquél que lo detenta (el gobierno), el cual encontraría en la libertad de la facultad filosófica y en la ampliación así facilitada de su propio discernimiento, mejor que en su propia autoridad absoluta, los medios para el cumplimiento de sus fines».

3. Hegel. Contienda política en torno de la enseñanza de la filosofía. Poco más de dos décadas después de la publicación de *El Conflicto de las Facultades*, Hegel fue consultado por el baron Karl Sigmund von Altenstein, el Ministro de Instrucción Pública, que lo había llamado en 1818 para ofrecerle la cátedra de Fichte en Berlín, sobre la introducción de la enseñanza de la filosofía en los liceos prusianos donde se producían y reproducían los futuros cuadros del país. Altenstein llevaba adelante la lucha por la aplicación de la obligación escolar, recientemente decidida, la lucha por las libertades académicas siempre precarias y por la defensa de las Universidades frente a los poderes feudales. Formaba parte del grupo de reformadores cultos, entre los que también estaba W. von Humboldt, cuyo programa quería mantener, después de la derrota de Napoleón en 1813 y con una política fuerte y dirigida «desde arriba», los logros de la Revolución. Hegel se encontraba ligado a los reformadores, simpatizaba con ellos, y éstos creían que sus opiniones tenían en él un partidario de relevancia dentro de la Universidad.

Dos grupos se oponían fuertemente a la política de los reformadores. De un lado, la fracción reaccionaria -los «feudales»- que rechazaba todo intento de supresión del «viejo derecho» del feudalismo, tenía poderosos representantes en el Gabinete prusiano y se mostraba particularmente atenta a las opiniones turbulentas y conservadoras del Príncipe heredero –futuro monarca Federico Guillermo IV- cuya influencia creció regularmente a mediados de los años 1820. Del otro lado, la fracción «democrática» –los «demagogos»-, representada en la Universidad de Berlín por Schleiermacher, que defendía «el Espíritu genuino alemán» desde una visión romántica -mezcla de democracia directa, individualismo, nacionalismo- afirmaba la primacía del sentimiento contra el frío análisis de la razón y de la espontaneidad contra las leyes escritas y la codificación,

y consideraba que toda tentativa de reforma debía venir de abajo, del Volk, sin apelar a principios «extranjeros». Como Hegel, cuando la situación lo exigía, daba señales de derecha mientras protegía en secreto a sus amigos de izquierda, era sospechado por unos y otros.

El proyecto de la reforma de la educación que lleva adelante entre 1820 y 1840 aquella minoría de elementos liberales investidos de poder en el seno de los aparatos de Estado, surgió en un contexto de relaciones de fuerza particularmente tensionado: en 1824 las autoridades berlinesas rechazaron el permiso para imprimir los Discursos a la Nación Alemana de Fichte; una circular del Ministro del Interior y de la Policía, del mismo año, invitaba a las autoridades provinciales a controlar muy estrechamente el contenido ideológico de los cursos impartidos en los Liceos; en los años siguientes hubo varios llamados al «orden», denuncias en nombre de la «moralidad» contra algunos textos «peligrosos», sospechados de «kantismo» y de irreligión, y se introdujeron medidas para implementar en las escuelas el control ideológico y policiaco de las reuniones, discusiones, lecturas de los alumnos. Bajo esa vigilancia trabajaba el principal artífice del proyecto de reforma educativa, Johannes Schulze, el consejero de Altenstein, Director de la Enseñanza Superior, profesor él mismo, franco-masón, liberal, amigo de Schiller, discípulo y protector de Hegel; una especie de tecnócrata progresista de la educación nacional, nutrido de la filología neo-humanista y de la filosofía especulativa. Su autoridad y la constante intervención de Altenstein, impidieron que fuera víctima, como muchos jóvenes hegelianos, de la «caza a los demagogos» en la Universidad. Fue el defensor del griego, que las fuerzas regresivas intentaban eliminar de la enseñanza en beneficio exclusivo del latín, y de la filosofía, que naufragaba en una verborragia de fórmulas vacías. La introducción de la enseñanza de la filosofía en los liceos sustrayéndola al poder clerical y poniéndola en manos del poder del Estado, no solo jugaba un rol de oposición a la ideología feudal: la filosofía como momento de lo Universal era la pieza clave que debía impedir que los futuros funcionarios del Estado fueran corrompidos por ideologías de la particularidad -religiosa, familiar, corporativa, etc.-.

Para ello, los reformadores requerían el consejo de Hegel, cuya respuesta se encuentra en esa carta a la que Derrida se niega a tratar como un escrito menor o secundario, por razones políticas y filosóficas. Políticas, porque ello sería desconocer la configuración original en la cual aún se plantean nuestros problemas de la enseñanza de la filosofía, renunciar a identificar sus márgenes y a transgredirlos. Filosóficas, porque para descifrarla es necesario hacer intervenir todos los filosofemas de las grandes obras y toda la sistemática interna de su pensamiento. La dialéctica del idealismo especulativo actúa en su propuesta como criterio para distinguir entre el lenguaje vacío, la verborragia, y el lenguaje pleno en la enseñanza. Para evitar aquella, propone dotar al espíritu de contenidos y comenzar por la memoria (tal como su concepto está dialécticamente determinado en su sistema), que es esencial para poseer conocimiento. Los contenidos indicados por Hegel comprenden las Humanidades (los antiguos, las grandes concepciones artísticas e históricas de los individuos y los pueblos, su ética y su religiosidad), la literatura clásica,

el contenido dogmático de la religión y otras disciplinas como la psicología empírica, los primeros fundamentos de la lógica, la moral. Ellos servirán como propedéutica a la filosofía especulativa, reservada a la Universidad.

Teniendo en cuenta la coyuntura en la que se lleva adelante la reforma educativa, lo relativo al contenido dogmático de la religión cobra particular interés: hay, como se sabe, una guerra entre Hegel y la autoridad religiosa. En sus cursos de Berlín sobre la filosofía de la religión se afirma la idea de que el contenido especulativo de ésta es el mismo que el de la filosofía: lo que la religión capta bajo una forma sensible y con imágenes, es decir, bajo la forma de la representación, la filosofía lo hace bajo la forma adecuada del concepto; la unidad de lo finito y lo infinito, subjetivamente sentida y objetivamente representada por la religión, es conceptualmente pensada por la filosofía. No puede haber contradicciones entre ellas. El Estado, frente a la imagen y el sentimiento, representa el pensamiento y la razón, por lo que él es juez de las acciones de la iglesia y de las iglesias, pues él es el que piensa y el que realiza el espíritu y la libertad.

Lo finito para Hegel aparece como un momento esencial de lo infinito: Dios para ser Dios (Idea absoluta) no puede prescindir de lo finito, pues «Dios no sería Dios sin el mundo», afirma en *Filosofía de la Religión*. «Dios ha muerto», anuncia Hegel en la *Fenomenología*. Y es evidente, como lo ha destacado J. Hyppolite, que la filosofía hegeliana rechaza toda idea de un Dios trascendente y personal, junto con la idea de la inmortalidad personal del alma. Otros subrayan, entre ellos al parecer A. Kojève, que desprovisto de existencia y de conciencia propia, la esencia posible y necesaria del Espíritu se efectúa bajo las especies de los espíritus finitos al tomar conciencia de ella como su ideal y actuar conforme a ella. Se comprende, entonces, el motivo de la «guerra» entre Hegel y las autoridades religiosas: la doctrina de Hegel pasaba fácilmente como una «filosofía radicalmente atea». Hegel atacaba todo el ceremonial de la Iglesia, y, particularmente, la dirección espiritual que consideraba una mecanización de la inteligencia y la voluntad, del mismo modo que en sus cursos ridiculizaba muchos de sus dogmas. De allí que el clero católico se quejara colectivamente y acusara a Hegel de lo peor, y que éste quisiera arrancarle la enseñanza religiosa en beneficio del Estado, precisando los términos de esa apropiación: elevarla al nivel del pensamiento especulativo, hacer aparecer lo que la filosofía releva de ella como su verdad, enseñarla tal como es pensada de manera especulativa.

Hegel preconiza un progreso y una progresividad cuantitativa y cualitativa de la enseñanza de la filosofía en el Liceo, preparatoria para el futuro estudio de la filosofía especulativa. Para él hay una progresividad natural, es decir, naturalmente reglada sobre la teleología de las relaciones dialécticas entre la naturaleza y el espíritu y sobre el concepto de «edad» que domina tanto el despliegue de la Razón en la historia, como la pedagogía hegeliana y su teoría de la *Bildung*. La *Fenomenología* es una *Bildungsroman*, una historia detallada de la formación de la conciencia, que por el camino de la duda y renunciando a sus antiguas convicciones, va de la conciencia natural al verdadero conocimiento filosófico. Su



problema no es el de la historia del mundo, sino el de la educación del individuo singular que debe formarse necesariamente en el saber tomando conciencia de su sustancia, recorriendo los niveles o etapas –las edades- de la formación del espíritu universal.

«También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los adultos desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en etapas progresivas pedagógicas reconocemos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras»<sup>3</sup>. La elevación del yo individual al yo de la Humanidad es, en su significación más profunda, lo que Hegel llama cultura -segundo sentido de la Bildung-. El mundo espiritual es el mundo de la cultura y de la alienación: el individuo determinado se cultiva y se forma en la esencialidad por medio de la alienación (extrañamiento, enajenación) de su ser natural. Esto permite precisar la originalidad de la pedagogía hegeliana.

«En la pedagogía de la Ilustración el individuo se eleva a la razón gracias a un continuo progreso, siguiendo una marcha lineal; en la pedagogía humanista hay como un desarrollo espontáneo y armonioso de todas las fuerzas de la Naturaleza. En la cultura hegeliana hay un momento en el que el sí mismo se hace no igual a sí mismo, se niega a él mismo para conquistar su universalidad. Tal es la alienación o el extrañamiento»<sup>4</sup>. La cultura, término que comprende la formación política, económica, social, intelectual, etc., de la conciencia de sí, ella también es, en el pensamiento dialéctico de Hegel, negatividad, conflictualidad, desgarramiento. La auténtica formación cultural supone crisis, transformación, negación, superación.

Derrida ha llamado «la edad de Hegel» al momento en que la cuestión escolar y universitaria se incorpora a la gran política y la educación y la educación filosófica comienzan a ser el asunto de un Estado que busca retomar el poder a las fuerzas feudales. La cosa, sin duda, comenzó antes de Hegel, las intervenciones filosófico-pedagógicas de los Ideólogos franceses en torno de la Revolución<sup>5</sup> son ya un signo de ello, pero ninguna filosofía, ninguna filosofía política, ninguna filosofía de la educación, parece haber tratado hasta entonces el problema de la enseñanza filosófica y el Estado en la especificidad irreductible que lo define. Se trata para Hegel de hacer de la enseñanza filosófica una estructura del Estado, tal como lo concibe en la Filosofía del Derecho (1821), sin que ella esté disponible como una propiedad privada, o comprometida por un contrato con ningún príncipe o fuerza particular<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F; Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1966, Prólogo, p. 21.

<sup>4</sup> Hyppolite, J., Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Península, Barcelona, 1974, p. 351.

Los liberales reformistas reconocían la deuda de contar con Hegel como su gran aliado en la Universidad. Pero la Prusia de Guillermo Federico IV, que asumió el trono en 1840 y continuó y endureció la política reaccionaria de su padre, no abrigaba la idea de deberle nada al filósofo; por el contrario, después de su muerte hizo todo lo posible por destruir su influencia y para esa tarea llamó al viejo Schelling a Berlín y excluyó a los hegelianos de las cátedras. Después de la muerte de Altenstein, también en 1840, Schulze perdió toda influencia y en los hechos, la filosofía desapareció de la enseñanza en los liceos y Hegel que con su informe y autoridad había contribuido a imponerla transitoriamente pasó a ser tratado como «perro muerto». Solo cuando en los comienzos de los años '60, el desarrollo del hegelianismo hubo producido un «Hegel de derecha» al uso académico, el nuevo Ministro de Instrucción creyó oportuno recomendar a las autoridades no dejar caer a la filosofía<sup>7</sup>.

Veinte años después de la carta de Hegel, en Francia, en un contexto diferente en más de un rasgo, pero análogo y conexo, Victor Cousin (1792-1867), frente a la Cámara de los Pares, pronuncia su discurso sobre «La defensa de la universidad y de la filosofía». Los pares querían suprimir la enseñanza de la filosofía en los colegios porque les inquietaban sus efectos, dada la juventud de los espíritus que se ponían en contacto con ella. Cousin los tranquiliza, les dice que la filosofía enseña certidumbres naturales: la existencia de Dios, la libertad o la inmortalidad del alma. Si es la sana, nunca puede ser peligrosa, por lo que nunca es demasiado temprano para comenzar su enseñanza. Como la Universidad es el Estado, es decir, el poder público aplicado a la educación de la juventud, la enseñanza es una institución y el derecho de enseñar es un poder público, no un derecho natural del individuo ni una industria privada, dicha enseñanza debe ser confiada al Estado.

La filosofía de Platón a Kant y Hegel, alienta el deseo de ganar poder y reconocimiento y de volver al poder filosófico; «se sabe por qué inversión irónica de ese deseo el Estado burgués ha intentado transformar a los profesores de filosofía en «chiens de garde»: «Un profesor de filosofía es un funcionario de orden moral, propuesto por el Estado a la cultura de los espíritus y de las almas, por medio de las partes más ciertas de la ciencia filosófica», dice Cousin en su Informe de Agregación de 1850<sup>8</sup>. Sobra decir que Cousin, profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona y Ministro de Educación, promovió un espiritualismo de orientación ecléctica que resultó apropiado para expresar las ideas morales de la clase «bien pensante» de la restauración francesa. La enseñanza filosófica, el cuestionamiento esencial que la define, la crítica, se encuentra así doblemente

---

<sup>5</sup> Los ideólogos pensaban que «la ciencia del origen y desarrollo de las ideas» serviría al soberano y al legislador para defender la racionalidad del orden creado, desarrollaron programas de educación para las escuelas universitarias, defendieron muchos de ellos las ideas de la Revolución y de los enciclopedistas ilustrados.

<sup>6</sup> Hegel, G. W.F., *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, paragr. 75 Observaciones sobre el contrato y el matrimonio.

<sup>7</sup> Lefebvre, J.-P., «Hegel au Lycée», en GREPH, groupe de recherche sur l'enseignement philosophique, *Qui a peur de la Philosophie?*, Flammarion, Paris, 1977.

<sup>8</sup> Brunet, R., «La Philosophie déclassée», en *Qui a peur de la Philosophie?*, p. 121. La cita es del

amenazada, desde afuera por los que quieren neutralizarla por su carácter subversivo, desde adentro por los que la neutralizan sustituyendo las cuestionamientos por respuestas tranquilizadoras. Si el cuestionamiento filosófico ha sido recuperado por «el aparato ideológico de Estado», que es la institución educativa, eso no significa que el mismo sea por esencia de esa forma recuperable. Corre por nosotros preguntarnos en qué condiciones puede neutralizarse esa recuperación.

4. Mal de escuela, mal de amor. El sometimiento es un viejo problema filosófico, Hegel lo plantea en la Fenomenología. «La dialéctica del amo y el esclavo» muestra los momentos de su constitución. En la lucha por el reconocimiento el vencedor afirma una cualidad específicamente humana: la de poner en juego la vida biológica en nombre de la libertad; el vencido elige la vida, tiene entonces su verdad en el otro, deviene su esclavo. Pero el amo olvida su papel de hombre, se envilece en el goce, no trabaja, no se cultiva, y el desarrollo de su conciencia se detiene. En cambio el esclavo que experimenta la precariedad de la vida, se libera gradualmente por el trabajo y al formar las cosas se forma a sí mismo. La transformación de las cosas mediante el trabajo es al mismo tiempo la transformación de sí. Hegel describe el acercamiento del esclavo a la libertad y su decepcionante caída en la conciencia desventurada. Los imperativos éticos autoimpuestos buscan la negación o sacrificio de la vida corporal, pero ésta es conservada por ellos mismos, ya que su negación total sería la muerte. El amo, que antes parecía externo, emerge ahora como la propia conciencia del esclavo y en la figura de la conciencia desdichada surge que la desventura de la conciencia es su propia emergencia como conciencia autocensurante, efecto de la conversión del amo en realidad psíquica. Las mortificaciones que pretenden corregir la insistente corporeidad de la autoconciencia instituyen la mala conciencia. Jean Wahl ha afirmado que la conciencia desventurada no es solamente lo propio de la conciencia cristiana sino también de toda conciencia y que la infelicidad es expresión de un desgarramiento interior, en el propio ser.

Después de Hegel, en nuestro tiempo, en *Ideología y Aparatos de Estado* (1969/70), de Louis Althusser, y en *Vigilar y Castigar* (1975), de Michel Foucault, también el poder aparece presionando al sujeto a la subordinación y asume una forma psíquica que le da a aquél una identidad riesgosa. No consideraremos aquí las diferencias de los planteos, pero recordaremos que ambos textos, entre otras cuestiones, desentrañan los mecanismos materiales del aparato o dispositivo escolar y los mecanismos interpelantes o disciplinarios a través de los cuales ellos producen subjetivación, es decir, formaciones subjetivas y sumisión, por lo que ambos cuestionan las figuras filosóficas del sujeto autónomo y dueño de sus actos, figura que a sus ojos legitima y, a la vez, oculta, las estrategias del poder de Estado o de poderes locales. Ambos, como la figura hegeliana del señorío y la servidumbre nos dejan esta pregunta: ¿Es posible escapar del sometimiento?, ¿es posible sustraerse a ese sometimiento integral, mecánico, efecto del accionar de aparatos o dispositivos?

---

autor.

En Hegel, la *Aufhebung*, señala el camino. Althusser lo intentará introduciendo en el Posfascio (1970) de su libro la antes olvidada lucha de clases: sin ella no es posible pensar ninguna transformación. Transformación posible, quizá, porque allí donde hay reconocimiento, puede haber también, en ciertas condiciones desconocimiento. La productividad del poder genera resistencia, contrapoder, pero cabe la sospecha de que el mismo se encuentre cooptado de entrada por el poder, por lo que en un próximo giro de su pensamiento Foucault hablará de las tecnologías del yo, de las prácticas de la espiritualidad, de los procesos de transformación / plasmación estética de sí mismo. Plasmación transformadora posible, quizá, pues el sujeto no está consolidado, la subjetivación nunca es completa, siempre se encuentra en proceso de producción, el sujeto es producido repetidamente, y en esa repetición los términos que lo plasman y enmarcan pueden movilizar efectos inversos a los del régimen de normalización. Es posible, sin embargo, que en ambos planteos el sujeto aparezca fatalmente ligado a las condiciones del poder social que les son impuestas, domesticado, docilizado, porque en los dos falta un análisis de los procesos subjetivos de incorporación y aceptación del sometimiento, y de negación del mismo sometimiento no como traba real al mismo sino como condición para el surgimiento del sujeto, como lo ha señalado Judith Butler en la *Vida psíquica del poder*.

La extensión de este trabajo nos impide penetrar en estas cuestiones, pero no podemos terminar sin decir que estos dos textos nos ofrecen recursos para aproximarnos a la comprensión del origen institucional de esa afección que Jacques Derrida confiesa, en *Sur Parole. Instantanés Philosophiques* (1999), haber experimentado siempre y que, quizá, nosotros mismos hemos experimentado también, y a la que llama «mal d'école», refiriéndose a la sensación de angustia que sentía al entrar al edificio escolar, al terror a los exámenes que marcaron su memoria como la amenaza de una guillotina, a la fatiga de la disciplina. Derrida confiesa que ese mal, sin embargo, nunca le impidió volver a l'école ni afectó su invariable voluntad de participación y de ejercicio de la enseñanza de la filosofía. Tampoco le impidió pensarla críticamente y de intervenir política y pedagógicamente en ella -aunque siempre desde una posición de «aprobación desconfiada»-. Así lo muestra su actuación en el GHEPH (Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique) en cuya creación, en 1974, intervino con el doble propósito de desafiar las prácticas tradicionales de la filosofía francesa y crear un frente de oposición a los planes del gobierno, y en el Collège International de Philosophie que contribuyó también a crear, en 1983. Tal es la lección de este maestro de la intervención, como también lo fueron de un modo u otro todos los filósofos que hemos considerado.

Lección imprescindible hoy, cuando, como dice Alain Badiou, «la escena filosófica se encuentra generosamente poblada de impostores», sofistas mediáticos que hoy nos quieren «hacer tragar» sospechosos «brebajes»<sup>9</sup>. Lección fundamental para no dejar de volver a nuestras instituciones de enseñanza y no dejar de preguntarnos qué se dice y qué se hace en ellas, qué decimos y qué hacemos en el nombre de la filosofía. Y como en nuestro caso –somos profesores de filosofía– ese «mal de escuela» es

específicamente «mal de amor», eso es preguntarnos qué podemos decir críticamente y hacer transformadoramente para crear condiciones materiales que aminoren el mal y mantengan siempre vivo el amor, el Philen, el desear eso que siempre se nos hace presente en la forma de una ausencia: la verdad filosófica, en su doble inscripción de aquello que de modo incesante se busca y, cuando creemos encontrarlo, se escapa, y que en su incesante diferir nos llama ineludiblemente a tomar posición en el espacio de las opciones políticas. Y a asumir sus riesgos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

BADIOU, A., *Condiciones*, Siglo XXI, México, 2003.

BOURDIEU, P., *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

DERRIDA, J., «El conflicto de las facultades», en *La filosofía como Institución*, Granica, Barcelona, 1984.

\_\_\_\_\_, *Qui a peur de la philosophie?*, Flammarion, Paris, 1977. Aquí se reproduce la carta de Hegel al Ministro Altenstein.

\_\_\_\_\_, *Etat généraux de la philosophie*, Flammarion, Paris, 1979.

Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1975.

\_\_\_\_\_, «Coraje y verdad», en Abraham, T., *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

HEGEL, G. W. F; *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.

KANT, I., *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1981.

LECOURT, D., *Les piètres penseurs*, Flammarion, Paris, 1999.

PLATÓN, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1986.

ROUDINESCO, E., *Filósofos en la tormenta*. CFE, Buenos Aires, 2007.

---

<sup>9</sup> Badiou, A., *Pequeño Panteón Portátil*, FCE, Buenos Aires, 2009.



ISBN: 978-958-732-053-4

Páginas 174

El contexto de la presente investigación es Popayán en el tránsito hacia el siglo XX; su objetivo es mostrar el juego de representaciones que se dan en torno a Toribio Maya, el santo de la localidad. En primer lugar se destaca la relación que se estableció entre él y los señores de la ciudad por intermedio de la institución de la caridad a partir de los documentos emanados por la Conferencia de San Vicente de Paúl. Seguidamente se presenta el papel que cumplió en el tránsito de los sistemas caritativos públicos a los servicios de asistencia social públicos desde el proceso de la medicalización. Finalmente, se evidencia como actualmente se encuentra en medio de un juego de relaciones de poder, cumpliendo el papel de ser un santo popular, un poder milagroso que sana; en tanto la iglesia católica busca de preferencia en su culto oficial un referente moral para la cristiandad.

## ELECCION, ACCIÓN, DECISIÓN: INSTANCIAS POLÍTICAS PARA UNA DEFINICIÓN HISTÓRICA

Por:  
Alexander Oliveros Tapias  
Universidad del Valle  
alexander.oliveros@hotmail.com

SINOPSIS: El compromiso con la historia es ineludible: ésta le reclama al hombre asumir su puesto en el tiempo desde diversas determinaciones de carácter político. Descrito en otros términos, el ser humano se encuentra fundamentalmente impelido a definir en el presente aquella situación social pertinente para desplegar sus proyectos e imaginarios. De acuerdo a la reflexión del filósofo francés Raymond Aron, mostraremos cómo el sujeto de praxis, siempre atento a su evolución en el devenir, está imperiosamente requerido a emprender aquellas marchas necesarias para delimitar su ubicación singular en la historia: la elección, la acción y la decisión. En el derrotero de la exposición, comprenderemos porqué el individuo, como proyecto histórico inacabado, elige, actúa y decide, no respondiendo a máximas universales para todos sus semejantes, sino en franca obediencia a su lugar específico y a su exigencia concreta en el tiempo. Hemos precisamente ante una de las evidencias magníficas que ponen de manifiesto aquella pluralidad de realizaciones humanas que enriquece el amplio espectro de la historia desde la dimensión de las determinaciones políticas.

---

La idea de una vocación única para todos los hombres y todos los pueblos se justifica sin esfuerzo en el interior de una representación cristiana del mundo. Las diversidades concretas de los temperamentos o de las colectividades no rozan esta identidad a la vez original y final que, inadvertida por los individuos y garantizada por la presencia de Dios, escapa al riesgo del formalismo, al mismo tiempo real y eficaz, puesto que tiende a la solidaridad mística de los hombres y a su participación común en el drama de la especie.

Raymond Aron

La historia, imprevisible por naturaleza, independiente de desacertadas fórmulas dogmáticas<sup>1</sup> que pronostican uniformemente su curso, le exige al hombre asumir su responsabilidad en el tiempo desde un lugar predominantemente práctico. El individuo, carente de máximas universales que orienten estrictamente su lugar evolutivo en el devenir, está obligado a construir su destino desde las equívocas e inagotables determinaciones de carácter político, aquellas encauzadas a la escogencia de un orden social que defina una preferencia singular en la marcha histórica proyectada en el presente. Siguiendo con el programa filosófico trazado por Raymond Aron en su obra *Introducción a la filosofía de la historia*, vislumbraremos aquellas instancias políticas a las que se ve abocado el ser histórico. En primer lugar, examinaremos a través de ilustraciones bastante comunes cómo la política se encuentra movida por formas de pensamiento que se explayan hasta el infinito, demostrando porqué resulta imposible el establecimiento de una lógica que postule modelos generales de conducta para las reclamaciones delimitadas de los sujetos. En segundo lugar, subrayaremos cómo la política adquiere un carácter histórico en la medida en que hace retrospectión del pasado para formular pretensiones reales y eficaces en el presente. En tercer lugar, allanaremos las nociones de elección, acción y decisión, entendidas como aquellas marchas políticas que precisan la situación del ser humano en la historia. Finalmente, una vez elucidados los conceptos referidos, indicaremos porqué el hombre, como proyecto histórico en permanente realización, elige, actúa y decide en obediencia a su lugar específico y a su exigencia concreta en el tiempo. Emprendamos, a continuación, el propósito descrito.

### **Separación entre política y ciencia**

Convenimos enteramente en afirmar que la política está complejamente movida por formas de pensamiento que resultan infinitamente variables. Las posiciones a las que se ve conducido el hombre de acción son heterogéneas en intereses y múltiples en resultados. Percibimos individuos que someten a examen crítico las convicciones, rompiendo reaccionariamente con la tradición heredada; observamos otros que mantienen la adherencia impávida frente a las ideas, reproduciendo intactamente los valores conferidos por la convención. Advertimos sujetos que adoptan un pesimismo arraigado en el seno de una discontinuidad histórica cada vez más absurda; constatamos otros que alimentan un optimismo anclado en un devenir que transita en las sendas del progreso. Encontramos ciudadanos que entregan su acción por las vías de los valores institucionales; descubrimos otros que encauzan su particular modo de proceder por rutas al margen del poder consensuado. Distinguimos activistas que agitan el ideal comunitario

---

<sup>1</sup> Con la expresión fórmulas dogmáticas nos referimos expresamente a aquellas filosofías, sistemas y teorías que se postulan como visiones panorámicas de la historia humana, como si el plural curso del devenir pudiera ser reducido o previsto a la luz de sentencias únicas. Hegel y la marcha del hombre hacia la libertad, Marx y la profecía del advenimiento del socialismo, Spengler y el eterno surgimiento de humanidades, se convierten perfectamente en ejemplos de visiones panorámicas de la historia humana que intransigentemente vaticinan el curso del tiempo por las vías de una irrevocable vía.



en el enaltecimiento de la igualdad, alimentándose del espíritu revolucionario que sostiene que el porvenir puede ser más promisorio; escuchamos otros que perpetúan el ideal individualista en la preservación de la libertad, afianzando el ánimo pacifista que procura mantener el equilibrio de los derechos civiles. Reconocemos personajes sacrificados dentro de las eternas máximas de un partido; identificamos otros extremadamente apáticos y hostiles a los poderes dirigentes. Desde luego, las cuestiones podrían seguir extendiéndose ad infinitum.

En efecto, jamás se podría pensar en una lógica definitiva para el pensamiento político. Dicha imposibilidad estriba esencialmente en que el fenómeno político, irreducible al orden absoluto, está intrincadamente tejido por hombres sumamente complejos en sus más diversas facetas, en sus más disimiles intenciones, en sus más heterogéneas realizaciones. Aron en su tiempo fue conciente de esta situación: «No se trata de que se puedan aproximar y confrontar todas las opiniones: entre el economista que condena el colectivismo porque produce a precios de costo demasiado elevados y el moralista que condena a un régimen cuya finalidad es el deseo de lucro, no hay ni habrá nunca un diálogo»<sup>2</sup>. Los individuos, sumidos en el plano de las estrictas preferencias personales, participan incansablemente en el terreno de las discusiones eternas, en el plano de las controversias irreconciliables, en la esfera de las disputas conflictivas, dinámicas excitadas en su desarrollo por afebrados impulsos que impositivamente persiguen posiciones de privilegio. Por supuesto, las tendencias particulares del sujeto jamás podrían convertirse en máximas de carácter universal, en sentencias de cualidad imperativa, puesto que carecemos indefinidamente de una lógica fundamental que permitiera decidir equitativamente entre un valor u otro. Acertadamente, Bernard Williams, en el horizonte del debate ético-político contemporáneo, en su obra *La fortuna de la moral* señalaba la inconmensurabilidad de los valores humanos a partir de las siguientes premisas:

La afirmación de que los valores son inconmensurables dice algo cierto e importante. De hecho, dice más de una cosa cierta e importante. Existen por lo menos cuatro negaciones diferentes que puede considerarse que esta afirmación implica; son de fuerza creciente, de manera que la aceptación de una posterior en la lista implica la aceptación de las anteriores: 1, No existe una unidad de medida en términos de la cual se pueda resolver todo conflicto de valores. 2, No es verdad que para cada conflicto de valores exista cierto valor, independiente de cualquiera de los valores en conflicto, al cual se pueda apelar para resolver dicho conflicto. 3, No es verdad que para cada conflicto de valores exista un valor (independiente o no) al que se pueda apelar para resolver racionalmente dicho conflicto. 4, Ningún conflicto de valores puede resolverse racionalmente<sup>3</sup>.

No obstante, procediendo epistemológicamente de un modo intensamente arbitrario, existen algunos postulados que en el contenido de sus teorías le imprimen un sentido lógico a la política, reduciendo el amplio margen de desenvolvimiento del sujeto de praxis

---

<sup>2</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 85.

<sup>3</sup> WILLIAMS, Bernard (1993), p. 104-105.

en el estrecho marco de una intención única. En esta vía, Aron distinguirá tres ilusiones generales<sup>4</sup>. En primer lugar, la ilusión de los positivistas, quienes imaginan una doctrina social que permitiría fundar un arte legítimo que confirmaría evidencias comunes entre todos los hombres. En segunda medida, la ilusión de los racionalistas, quienes admiten sin reservas que la razón práctica determinaría tanto el ideal de la conducta individual como el ideal de la vida colectiva. En tercera instancia, la ilusión de los pseudo realistas, quienes suponen que ciertas regularidades fragmentarias en la experiencia histórica posibilitarían instaurar necesidades eternas en el devenir. Examinadas particularmente, estas ilusiones, aún en la especificidad de sus supuestos, convergen enteramente en el establecimiento de una ciencia de la política que, en nombre de una razón elevada capaz de sentenciar incuestionables máximas universales, confirmaría certezas generales encauzadas a despertar en los individuos un armónico sentido unidimensional en su saber y su acción. Revestidos en la proclamación de valores absolutos, estos sistemas, olvidando insolentemente la exuberante naturaleza humana, servirían de modelo inalterable para que el hombre reconozca convenientemente en el tiempo su lugar, su responsabilidad y su proceder.

El actor político, minimizado al esquema de esta inadmisibles lógicas, solamente estaría llamado a obedecer estrictamente valores absolutos, no a decidir flexiblemente entre una u otra de las posibilidades de la infinita realidad espiritual y práctica que lo rodea. Entregando íntegramente su voluntad a una elevada racionalidad que sentencia leyes universales de pensamiento y de acción, aquel quedaría irremediabilmente desprovisto de la responsabilidad de responder con determinación propia los interrogantes centrales de la existencia, qué debe saber, qué debe hacer y qué debe esperar, en consonancia a una actitud resignada que obedece pasivamente el imperativo, en respuesta a un sentimiento inerme que conviene sin reparos el decreto que promulga su destino. En efecto, admitir una lógica para la política se torna en un asunto que fluctúa entre lo absurdo y lo ingenuo, puesto que la pluralidad del individuo no se puede suprimir en la regla de un fin último, dado que su forma de elegir, actuar y decidir no responde previsiblemente a una manera impar. La inconmensurable dimensión espiritual y práctica del sujeto escapa sobresalientemente a las predicciones apodícticas de aquellos vestigios mitológicos convertidos en ciencia, acercándose humanamente a los fructuosos dominios de la parcialidad, la contingencia, la imperfección. En el relieve de esta precisión, queda explícitamente demostrado que los modos del pensamiento político escapan al carácter necesario de la lógica, en virtud de que las relaciones entre los semejantes plantean problemas específicos, necesidades concretas, urgencias singulares, por supuesto, irreductibles a leyes generales. Nuestro autor subrayó una y otra vez aquello en su crítica al conocimiento político:

Quien repite que el hombre sólo tiene una manera de sentir y actuar arriesga pues desconocer y descuidar la diversidad de las conductas, la profundidad de las transformaciones sentimentales e intelectuales, la influencia de las instituciones sobre el

---

<sup>4</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 85.

equilibrio psíquico, las relaciones cambiantes entre los tipos psicológicos y las situaciones sociales, la presencia de categorías históricas hasta en la intimidad de las personas. Por amplia que sea la crítica formulada sobre estas observaciones, se mantendrá justamente la constancia de la naturaleza humana<sup>5</sup>.

### **El carácter histórico de la política**

Ahora bien, subrayemos que la política adquiere un carácter histórico en la medida en que retrospectivamente acude a ciertas regularidades acaecidas para fijar una posición activa en el presente. Pero: ¿Acaso en cuáles regularidades observadas puede basarse la política para revestirse de una visión historicista? ¿Ciertamente la experiencia no nos muestra que la marcha del tiempo sigue accidentalmente un curso irreductible a regularidades? De acuerdo al razonamiento aroniano, podemos distinguir dos tipos de generalidades históricas medianamente aceptables en el dominio de la política. Por un lado, las regularidades elementales macroscópicas, aquellas que revelan la permanencia de ciertos impulsos inherentes en todos los humanos, tales como el egoísmo, la confrontación, la fraternidad, el temor a la muerte, la búsqueda de placer, el deseo de poder, el anhelo de libertad. Por otro lado, regularidades sociales, aquellas que indican los caracteres comunes en todas las organizaciones colectivas, tales como el conflicto entre sectores, el deseo de lucro, las relaciones de subordinación, el consenso institucional, la pugna entre ideologías, los lazos de solidaridad. Si bien Aron no pretende omitir el carácter parcial y fragmentario de estas regularidades, preliminarmente, a modo de hacer inteligible el curso histórico, ellas sirven para adoptar en el presente, a través de la retrospección del pasado, una postura política expresada en una decisión real y eficaz. En este orden «Si alguien se funda sobre ellas únicamente para justificar una política, se podrá decir que esta política es histórica, pero a condición de agregar que esta historia es la proyección en el pasado de una intención actual»<sup>6</sup>.

Miremos a través de una ilustración apropiada cómo la política adquiere un valor histórico. Consideremos el caso de algún sujeto europeo de mediados del siglo XX que, consternado por las barbaries del holocausto nazi, decide tomar vertical distancia en su presente de la política antisemita del partido nacionalsocialista, a la luz de una reivindicación rigurosa de los derechos humanos que condene cualquier crimen de guerra. Para que su intención actual se fundamente sólidamente, el espectador está exigido a remitirse históricamente al pasado para hacer un examen ópticamente crítico. Revisando la figura del caudillo populista, encontrará que aquella estaba revestida en su esencia de una desaforada ambición de poder y de un desmedido sentimiento expansionista. He aquí una regularidad elemental macroscópica hallable en casi todos los dictadores. Revisando el papel de la sociedad en la legitimación del fascismo, el sujeto advertirá que ella se encontraba movilizada ciegamente por el llamado a mantener la unidad

---

<sup>5</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 109.

<sup>6</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 90.

nacional. He aquí una regularidad social más o menos común en las colectividades movidas ciegamente por un líder carismático. En el examen de estos componentes, el espectador descubrirá cómo se entretejieron las circunstancias propicias para dar origen a la peor de las perversidades humanas en nombre del enaltecimiento efervescente del sentimiento nacionalista. Visionario de este terrible escenario, el sujeto podrá postular en su realidad actual una posición política humanista, expresada en una decisión real y eficaz que condena todos los regímenes totalitaristas que vayan en detrimento de la dignidad humana. Al respecto, en justa medida Aron afirmaba que: «Nuestra conciencia política es y no puede dejar de ser conciencia histórica»<sup>7</sup>.

### **Una caracterización de la elección, acción y decisión**

Aunque nos encontramos frente a la carencia de una ciencia que nos permitiera acordar diametralmente entre uno y otro valor, el análisis filosófico, sin embargo, nos permite describir aproximadamente las condiciones bajo las cuales el individuo elige, actúa y decide en el seno de su plural universo. A continuación, desarrollemos la reflexión alrededor de las marchas que le imprimen un carácter histórico a la política: la elección, la acción y la decisión. Provisionalmente, estas instancias, en su significación conjunta más amplia, pueden entenderse como aquellas dimensiones a través de las cuales el sujeto de praxis escoge su situación social para definirse históricamente. Revisémoslas de inmediato:

La elección, en primera medida, comporta dos marchas distintas: la elección de una política y la elección de un partido. En la elección de una política, el individuo, respondiendo a sus pretensiones inmediatas, traza propósitos que regularmente pueden ser variados por la mayor favorabilidad de otros objetivos, delinea métodos que ordinariamente pueden ser modificados por la sobresaliente eficacia de otros procedimientos, estructura tácticas que después de la equivocación pueden ser rectificadas por otras estrategias, alienta causas que tras el desengaño pueden ser reemplazadas por otras máximas. En la elección de un partido, el sujeto, obedeciendo estrictamente a una fuerza homogénea establecida en principios absolutos, adhiere a una comunidad activista, acepta a los miembros de su clase como compañeros, encomendándose a la conquista de un fin colectivo y no a la formulación de una preferencia particular. Vistas en su quintaesencia, advertimos que en la primera marcha se elige siendo voluble en la determinación de los supuestos y en la segunda marcha se elige siendo comprometido con la doctrina. Sin embargo, aunque resultan sumamente diferentes, las dos formas de elección entrañan un síntoma singular: «Agreguemos que nunca se trata de elegir entre dos sistemas ideales, sino entre dos formas imperfectas». La elección, sea política, sea partidista, ejecutada siempre en un presente que no tiene retorno, conserva permanentemente la susceptibilidad al error en sus alcances. Pero es, sin duda alguna, un motor histórico fundamental:

La elección nos ha parecido histórica, puesto que ella se precisa y afirma a medida que en un vaivén incesante yo descubro tanto la situación en la cual estoy como la política

<sup>7</sup> ARON, Raymond (1983), p. 38.

a la que me adhiero. (...) La elección es histórica aún porque los valores en nombre de los cuales yo juzgo el presente vienen de la historia, depositados en mí por el espíritu objetivo al que asimilo a medida que me elevo a la conciencia personal. Y por otra parte, la elección no es una actividad exterior a mi ser auténtico; es el acto decisivo por el que me comprometo y fijo el medio social que reconocería como mío<sup>8</sup>.

La elección, en segunda instancia, comporta expresar aprobación por uno de dos sistemas menos anómalos. Formalmente, situarse en la realidad histórica implica aceptar o no aceptar el orden existente. Desde la diametral oposición de estas alternativas, entre la elección que preserva lo dado y la elección que promueve lo que debe ser, surge respectivamente la figura del conservador y del revolucionario. El primero, consintiendo conformemente a las tradiciones expresadas en la vida en común y distanciándose prudentemente de los cambios radicales que alteren el equilibrio del orden social, percibe en su época la expresión de valores conferidos históricamente que merecen ser perpetuados en el marco de un programa institucional que no diste del usado por las generaciones anteriores. El segundo, completamente desacorde con la realidad vigente, procura perpetrar una profunda ruptura de su medio para reconciliarse consigo mismo en el establecimiento de un orden ideal. Poseedor de una doctrina, consistente en la representación de otro sistema que trasciende al presente, él confía tranquilamente en la realización de la gesta transformadora que convertirá en suceso factible su visión del porvenir. Vistas en un nivel macro las posibilidades de la elección, podemos decir, en resumen, que uno puede elegirse en el tiempo inscrito profesando conformidad por lo dado o agitando innovaciones que den origen a una realidad distinta<sup>9</sup>. Estas dos elecciones, sin duda, están movidas en su esencia por un sinnúmero de intenciones y preferencias que serían inagotables mencionar.

La acción versa sobre dos objetivos específicos: conservar el poder o utilizarlo para un fin. Estos propósitos diferentes pueden referirse respectivamente, siguiendo el planteamiento de Max Weber, a una política del entendimiento y a una política de la Razón. «Encontramos aquí una antinomia fundamental entre la política del entendimiento y una política de la razón, que corresponde a la antinomia del azar y de la evolución. En una, la estrategia no se hace sino de una táctica indefinidamente renovada, en la otra, la táctica se subordina a una estrategia, ella misma ajustada a una imagen del devenir»<sup>10</sup>. En la política del entendimiento, el individuo, reconociendo el carácter incierto de la historia, percatándose en una marcha temporal dominada por influjo del azar, procura

---

<sup>8</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 97.

<sup>9</sup> Para los que aceptan y no aceptan el orden existente, cabría señalar que: «Ha sido necesaria la guerra para volverles a enseñar a los hombres que ellos son ciudadanos antes que seres particulares: la colectividad, sea ella clase o patria, exige legítimamente de cada uno que se sacrifique por una causa. Defensa nacional o revolución, se considera que el individuo, que pertenece a la historia, ha de asumir el riesgo». En este sentido, es muy importante destacar cómo Aron insiste en que la historia nos exige en el presente advertir la realidad que nos asiste, para adherir o tomar distancia de ésta. Véase Introducción a la filosofía de la historia, Tomo II, página 97.

preservar valores fundamentales para mantener su equilibrio social, tales como la libertad, la justicia, la igualdad, el honor. En la política de la razón, el sujeto, prediciendo con certeza la evolución del porvenir, señala como inevitable la desaparición del orden actual y prepara la estrategia para el advenimiento del régimen futuro, articulando los medios y los fines en vista de acceder al presagiado destino. Descrita en estos términos, la acción, siguiendo la dinámica propia de la elección, desea preservar valores comunes o intenta promover intereses diferentes. Aquellos circunscritos en lo dado, estos proyectados en lo que debe ser, obedecen siempre a motivaciones individuales, susceptibles a la resignación y a la ceguera de la equivocación. En palabras de Aron: «Las cualidades del profeta y del empirista no deberían ser incompatibles. La política es a la vez el arte de las elecciones sin retorno y los largos designios. La acción, pues, conciente en la incertidumbre del futuro, no es nunca del todo previsible.»<sup>11</sup>.

La decisión es producto histórico de tres dialécticas<sup>12</sup>: entre el pasado y el presente, entre el saber y la acción, entre el yo y los otros. En el resultado de esta confrontación entre lo que ha sido y lo que es, entre lo que conoce y lo que quiere, entre su individualidad y su colectividad, el sujeto consolida comprometidamente su lugar en el tiempo. En esta vía, el ser humano, entre la inconmensurable multiplicidad de realidades abiertas ante sí, escoge con solvencia su medio más significativo para arraigar su existencia en el seno de un corpus social delimitado. Aron sostiene al respecto: «La decisión crea mi universo espiritual al mismo tiempo que fija el lugar que yo reivindico en la vida colectiva»<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, la decisión específica del comunista, del pacifista, del anarquista, del liberal, del revolucionario, del demócrata, supone la adopción de unos imaginarios abstractos y la consumación de unos valores concretos que integran solidariamente al actor político a colectividades cerradas sobre sí mismas, jamás universales para los extraños, siempre singulares para los adherentes. El individuo, conciente de la unicidad de su vida a raíz de su finitud en el devenir, se encuentra imperiosamente obligado a seleccionar, entre los variables universos espirituales que lo irrumpen a cada tanto, aquel que de modo más fidedigno lo redime, aquel que de manera más consonante constituye su ser, aquel que de forma más llana responde a su preferencia, en últimas, aquel que sustancialmente lo pone en armónica comunión con semejantes y que inmediatamente lo distingue de otras comunidades.

No podríamos pensar desde ninguna óptica en la arquitectura de una política sin la intervención fundamental de la decisión. De lo contrario, como afirmaría Aron: «Carentes de este objetivo todas las cosas se diluirían en la indiferencia, los hombres se desangrarían en su naturaleza, puesto que serían lo que ellos son por el accidente de su nacimiento o de su medio»<sup>14</sup>. Desde luego, para acceder conformemente a cualquier forma de comunidad

---

<sup>10</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 94.

<sup>11</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 95-96.

<sup>12</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 100.

<sup>13</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 101.

política, el individuo está previamente exigido a pasar de manera inexcusable por los dominios efectivos de la decisión. Aquel, inmerso en esta instancia vital para fundar el diagrama de su universo social, sanciona un estilo de vida, adopta valores que afirman su potencia, interioriza imaginarios que revelan su puesto en el tiempo, se distancia por antinomia de otras posturas, se levanta auténticamente sobre otros semejantes disímiles. Descrita en estos términos, la decisión no es más que el arduo ejercicio mediante cual el actor político, reconociéndose como agregado de una determinada realidad, se juzga, se escoge, se define, se construye, trazando el menos defectuoso de los senderos para afrontar su imperfecta marcha en el devenir. Por supuesto, la decisión jamás se puede tomar como una preferencia de orden universal, generalizable para todos, es tan singular como el sujeto embargado por urgencias individuales, es tan particular como el hombre inspirado por motivaciones solitarias, es tan personal como el individuo penetrado por ensoñaciones íntimas.

### **Consideración final**

Hasta aquí, hemos dilucidado de manera significativa las características específicas de las marchas de definición histórica a las que se encuentra abocado el hombre conciente de su devenir. En concordancia con las ideas expuestas, podemos sintetizar las instancias políticas de la elección, acción y decisión en estos términos: la elección fluctúa entre la fijación de planes variables y el cumplimiento de máximas eternas, entre la aceptación del orden dado y la desaprobación de lo que es; la acción oscila entre la preservación de los poderes vigentes y la construcción de un orden diferente; la decisión edifica la dimensión espiritual del individuo en el marco de la vida colectiva. He aquí, precisamente, el carácter histórico de un personaje que, reconociéndose político por naturaleza, es dominado, de acuerdo a su elección, acción y decisión, por el ánimo de reproducir la tradición, por el sentimiento de gestar una ruptura, por la certeza de mantener la institucionalidad, por el ímpetu de estructurar un nuevo cuerpo social, por la necesidad de adherirse a una colectividad que dignifique su preferencia, por la preocupación de reconciliarse con sus semejantes en el cultivo homogéneo de virtudes elevadas. En este orden, el sujeto se embarca hacia una aventura histórica jamás previsible, siempre presta a producir insospechados engaños, frustraciones y contrariedades, pero igualmente susceptible a despertar los más anhelados triunfos, orgullos y presunciones. Aquel, como proyecto inacabado en el tiempo, proyecta en el presente elecciones, acciones y decisiones jamás terminadas, nunca universales, siempre concretas a su lugar específico y a su exigencia singular en el devenir.

La elección, la acción y la decisión, a raíz de sus impulsos y de sus efectos particulares, comportan inmanentemente un conflicto de valores, puesto que cada instancia implica la adopción de una postura fundamental que impone el sacrificio de otra posibilidad, la pérdida de otra perspectiva, la negación de otra variable. Moverse en el terreno de

---

<sup>14</sup> ARON, Raymond (1984), II, p. 102.

estas marchas históricas supone, entre la multiplicidad de universos manifestados en la realidad, escoger un sendero que se distanciará inmediatamente de otros, sea de modo apacible, sea de modo ofensivo, sea de modo trágico. Es verdad, desde esta indicación no resolvemos satisfactoriamente los problemas que nos acucian en el presente. Pensar en la resolución definitiva de las exigencias políticas a que nos vemos avocados consistiría en el más inaudito de los dogmas del que quisiéramos escapar de entrada. Defender una propuesta práctica de alcance unánime, destructivamente requeriría de la totalitaria prescripción de aquellas elecciones, acciones y decisiones más convenientes para todos sin importar la especificidad de cada uno. En este sentido, sencillamente queremos subrayar, sin omitir el valor singular de cada ser humano, que de acuerdo a los requerimientos precisos que nos impone el intrincado escenario de nuestro tiempo, estamos obligados a decretar elecciones, emprender acciones y tomar decisiones, justamente, irreconciliables con las elecciones, acciones y decisiones que protagoniza cada semejante de acuerdo a su drama personal. De hecho, en la formulación de este proyecto político, inspirado en la crítica de la razón histórica aroniana<sup>15</sup>, solamente hemos querido esbozar un sugerente panorama de las instancias a la que están convocados todos aquellos que piensan su origen, lugar y evolución en el tiempo, poniendo de relieve aquellas directrices por las cuales debe transitar una edificación histórica creativa y autónoma. Anotaremos entonces que los imprevisibles alcances de esta elevada aspiración serán, desde luego, únicamente objeto de conciencia y de cuestionamiento del sujeto de praxis.

La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tendencias y resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y medida. Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo nunca se consigue lo posible si no se intenta lo imposible una y

---

<sup>15</sup> Aron se inscribe en la tradición de la «filosofía crítica de la historia», siguiendo el legado de aquellos neokantianos alemanes que elaboraron una reformulación al conocimiento histórico: Dilthey, Simmel, Rickert y Weber. Estos tienen como proyecto, en menor o mayor grado, lo que uno de ellos, Dilthey, había llamado originalmente crítica de la razón histórica, queriendo propugnar un tipo de ciencia diferente metodológicamente de las ciencias naturales, a saber, las ciencias humanas o las ciencias del espíritu. Aron, prolongando la idea Dilthey, establece una renovada concepción de la crítica de la razón histórica. En este sentido, ahora podemos decir que el saber histórico presenta unas connotaciones muy precisas. Primero, éste se separa de tradición positivista que intenta reducir los actos humanos a requerimientos de regularidad, para abordarlos desde la comprensión, aquel acto que capta un sentido, una intencionalidad, una significación, jamás reductible al orden necesario, nunca agotado en el ejercicio de conocimiento. Segundo, éste versa sobre acontecimientos que por su ubicación espacial y temporal se comportan únicos, sujetos al destino de lo irrepetible y circunscritos a la cualidad de lo singular. Tercero, éste no puede proclamar valores de carácter universal, no porque sea una óptica relativista acerca de la historia, sino porque es una disciplina que entiende la profusa naturaleza humana del devenir como un conglomerado de manifestaciones plurales que se redescubren continuamente desde diversas perspectivas. Vistas estas connotaciones, subrayamos que Aron, a través de su crítica de la razón histórica, le restituye a la historia el valor equívoco que domina en cada una de sus



otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra. Incluso aquellos que no son ni lo uno ni lo otro han de armarse desde ahora de esa fortaleza de ánimo que permite soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no quieren resultar incapaces de realizar incluso lo que hoy es posible. Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un sin embargo; sólo un hombre de esta forma construido tiene vocación para la política<sup>16</sup>.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARON, Raymond.

(1983) Dimensiones de la conciencia histórica, Fondo de Cultura Económica, México.

(1984) Introducción a la filosofía de la historia, Tomos I y II, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.

WEBER, Max. (1986) El político y el científico, Alianza Editorial, Madrid.

WILLIAMS, Bernard. (1993) La fortuna Moral, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

---

realizaciones y el carácter inagotable que entraña en cada una de sus interpretaciones.

## Notas sobre la Fenomenología del espíritu



Silvio E. Avendaño

Utopía - Textos

ISBN: 978-958-44-1089-4

Páginas 134

La Fenomenología del espíritu es una obra filosófica escrita por Hegel y publicada en 1807. Dicho trabajo esboza la formación del individuo que consiste en la apropiación de todas las experiencias de la humanidad las cuales hacen posible el conocimiento de sí mismo. Hegel acomete la formación de la conciencia del individuo desde tres momentos. El primero de ellos está constituido por las experiencias de la conciencia individual -conciencia, autoconciencia y razón- que desembocan en el Espíritu (segundo momento) que no es otra cosa que la historia del género: la eticidad de la antigua polis griega -la bella armonía- y su disolución hace posible el mundo de la cultura, la Ilustración y la configuración del Estado moderno en la Revolución Francesa. A partir del apropiarse de la experiencia de la conciencia individual y la experiencia del género se constituye la naturaleza inorgánica, es decir la atmósfera del arte y la filosofía -el saber absoluto- como la autoconciencia -conocimiento de sí mismo- en la sociedad moderna, caracterizada por la eticidad (familia, sociedad civil y Estado) .

## LA ORTODOXIA DEL VALOR Y EL PRECIO

### Ensayo sobre Economía política

Por:  
AUGUSTO VELÁSQUEZ FORERO. <sup>1</sup>

#### Resumen

La vieja discusión entre valores y precios en la economía política nos ha dejado un legado de disquisiciones con respecto al problema de la transformación de valores a precios de producción, en especial, la réplica hecha a Marx por sus contradictores a su controvertida teoría de la tasa media de ganancia del capítulo IX del tercer tomo del capital, en donde el líder de la clase obrera mundial realiza la conversión del valor de las mercancías en precios de costo. Sobre este debate inconcluso se han creado dogmas y juicios de valor entre las diferentes escuelas de pensamiento económico, sin que se haya llegado todavía a encontrar una solución contundente a estas digresiones entre marxistas, neoclásicos y posricardianos.

#### Palabras claves:

Transformación de valores a precios, ganancia media, composición orgánica del capital, ortodoxía, plusvalía.

#### Summary

The old discussion between values and prices in the political economy has left us a disquisitions legacy with regard to the problem from the transformation of values to production prices, especially the replica made to Marx by its contradictores to its controversial theory of the half rate of gain of the chapter IX of the third takes of the capital where he carries out the conversion of the value of the goods in cost prices of the leader of the labor world class. On this unconcluded debate dogmas and trials

---

<sup>1</sup> Profesor adscrito al Departamento de Economía de la Universidad del Cauca. Correo electrónico: [avelasquez@unicauca.edu.co](mailto:avelasquez@unicauca.edu.co); [velasquezaugusto@hotmail.com](mailto:velasquezaugusto@hotmail.com)

of value have been created among the different schools of economic thought, without you has still ended up finding an overwhelming solution to these digressions among Marxists, neoclassicists and posricardianos.

**Key words:**

Transformation of values at prices, half gain, organic composition of the capital, ortodoxía, appreciation.

\* \* \*

La continuidad de este debate tiene un gran fin, y es el de clarificar un asunto de álgida discusión en la teoría económica, tal como lo ha sido específicamente, la solución plantada por Marx (1977c), a pesar de sus fuertes críticas y malinterpretaciones. Cuevas (1986), al habalr del invariante clandestino, hace énfasis en la transformación de Emmanuel (1972), ya que ésta , no es una verdadera transformación de valores a precios, sino *«un cálculo de los precios de producción»* a partir de los coeficientes técnicos; por esta razón se tilda de clandestina a la tansformación de Emmanuel, y cuando dice darle paso a la verdadera transformación, no hace otra cosa que inclinarse por la transformación de Marx (1977c), cuyo punto de partida son los valores para llegar a los precios de producción.

La confrontación entre la ortodoxía y la clandestinidad inducen a plantear que en la ciencia no existen proposiciones excentas de la demostración y la crítica:

*«[...] Por esto, toda ortodoxía teórica corre el peligro de entrar en una falsa contradicción consigo misma, en la medida que sus intérpretes pretenden levantarla sobre ciertos axiomas, considerados conscientes o inconscientes, como incuestionables. Tal es el caso de las famosas igualdades sobre el precio total en el problema de la transformación, sobre las que fácilmente se ha pretendido levantar la ortodoxía teórica en este caso»* (Cuevas, 1986: 173).

Históricamente esta discusión no tiene una explicación más racional que las usuales y las potenciadas por supuestos axiomas. Valor y precio son dos igualdades asimiladas como axiomas en la teoría de la plusvalía. Cuevas (1986), califica el problema entre valores y precios como una cuestión terapéutica que requiere de un gran tratamiento, en donde las terapias para el enfermo son las altas dosis de análisis, interpretaciones e incluso de reconstrucción de elementos teóricos: *«[...] Para completar el cuadro clínico de este ya grave paciente, desbaucido de antemano por sus propios médicos, sus opositores encontraron rápidamente que era una extraordinaria conveniencia para su propia posición doctrinaria, avalar estos axiomas inmovibles del caso»* (Cuevas, 1986: 173). La enfermedad tiene un nombre: ortodoxia, y sus implicaciones son tan fuertes que en determinados casos no permite romper con viejos esquemas, para dar paso a nuevos mecanismos de reflexión.

Esto se ha venido presentando desde siempre, el carácter doctrinario ha trascendido por encima de sus propias limitaciones, hasta llegar a profesar un dogma puro. La transformación de valores a precios de producción, ha sentido el peso del radicalismo unilateral a nivel de escuela de pensamiento, desde el momento en que se potenciaron las bases fundamentales de la teoría subjetiva del valor; es decir, a partir del surgimiento del marginalismo. Desde entonces, el paciente no ha encontrado un antídoto para curarse de todos sus enfermedades, o quizás sea puro subjetivismo y el mal se encuentre en las nuevas inyecciones (axiomas y avances teóricos): «[...] *El mismo hecho extraño y singular en la historia del pensamiento económico, de que los bandos irreconciliables estuvieran por fin de acuerdo, sin discusión alguna, sobre el mismo punto, hacía de por sí sospechosos tales axiomas*» (Cuevas, 1986:173). El peso de los axiomas entraba en juego, o quizá el dogma tendía a desaparecer, y las partes se conformaban para constituir el todo, que en este caso sería la unificación de criterios orientados a la búsqueda de una solución al viejo problema entre valores y precios.

Lo cierto es que hasta el momento el sectarismo con un gran debate entre valores y precios, en donde cada uno, justifica más que una tautología, un procedimiento teórico – empírico y controvertido debate de la transformación de valores a precios de producción, quedando aún a la deriva el postulado de las igualdades: «*Lógicamente, las igualdades no tienen cabida alguna dentro de la teoría*» (Cuevas, 1986: 173). Cuando se utiliza el único invariante correcto de la teoría, es decir, la categoría del trabajo vivo como fuente creadora de valor, o la figura del valor agregado; las dos desigualdades desaparecen simultáneamente, sin participación histórica dentro de la teoría. En este contexto, el siguiente enunciado apologético ayuda a comprender un poco la travesía de Marx en el desarrollo de su transformación:

*«Marx jamás postuló que cuando, los precios de costo son transformados, esas dos igualdades se obtienen como resultados de la transformación ni, mucho menos que deberían suponerse como una precondition de la misma. Por el contrario, en el mismo capítulo IX, donde efectúa su deficiente transformación, advierte que, con respecto a tales resultados ... existe siempre la posibilidad de un error, si el precio de costo de una mercancía en cualquier esfera particular es identificado con el valor de los medios de producción consumidos en ella. Como en efecto en el capítulo IX, Marx identifica el precio de costo con el valor de los medios de producción, resulta más que evidente que sus resultados, en dicho capítulo, quedaron sujetos siempre a «la posibilidad de un error». Y esto es advertido de antemano, y explícitamente por Marx mismo. Pero esto no es todo. En el capítulo XII, empieza a corregir los erróneos resultados del capítulo IX, introduciendo en el análisis las divergencias entre los valores y los precios en el componente de los costos. Objeto explícito de esta corrección fueron las mercancías producidas con capitales de composición media. No alcanzó a desarrollar más el tema. Pero es necesario tener presente que el precio de estas mercancías siempre se comporta en el sistema de Marx, de manera idéntica que el precio total» (Cuevas, 1986: 174).*

Como se aprecia en la cita, no sólo sus críticos vieron en la transformación de Marx una deficiencia, sino que el mismo reconoció ésta posibilidad, y la corrige posteriormente en el capítulo XII (Marx, 1977c), del tercer volumen de *«El Capital»*. Tal deficiencia, consistía en establecer una igualdad entre el valor y los precios de producción de las mercancías. No obstante, Marx (1977c) reconoce que en el capitalismo moderno los valores difieren de los precios, y precisamente en esta aceptación reside su corrección, o lo que Cuevas (1986), llama la «transformación completa de Marx». La única base real que existe para introducir las igualdades como condiciones de la teoría, es el falso argumento levantado por Hilferding, sobre su error de confundir el valor bruto de la producción, con el valor agregado, o precio total de éste, la cual, es la única magnitud susceptible de distribución.

Tal contradicción tuvo un círculo de acción rotatorio, puesto que Moszkowska (1929) la heredó de Hilferding (1904), Sweezy (1981) la incorpora en su análisis con el propósito de darle una salida más viable a la contradicción de Moszkowska, y desde entonces, ésta ha continuado en actividad circulatoria entre un ir y venir, que no arroja ningún tipo de solución para el debate; a excepción de la frustrada intención de Meek (1956), pues aunque estuvo en la dirección correcta, tan sólo le hizo falta una razón más sólida para lograr su propósito. Meek trató de señalar la vía correcta, y desde él para acá, las apreciaciones más sobresalientes son de economistas no marxistas como Seton, Samuelson y Emmanuel; quienes aprovecharon el conjunto de ventajas del momento para proseguir con esta ardua tarea:

1) *«[...] Samuelson muestra con lujo de detalles cuan irreal tendría que ser el mundo para que fueran ciertos estos falsos axiomas de la teoría»* (Cuevas, 1986: 174).

2) *«[...] El cuadro se completa, por supuesto, con los enfoques dogmáticos que en vez de revisar autocriticamente los falsos axiomas, sobre los que se levanta esta falsa ortodoxia, buscan entonces unos «axiomas», todavía más metafísicos, más allá de la economía, para que esa ortodoxia, no corra peligro alguno. Es decir, buscan un debate entre «marxistas puros», en el cual, nadie se atreva a decir lo que deseaba oír. Y a todo marxista que se atreva a mancillarse con esta odiosa realidad de un problema de la transformación que no sale de acuerdo con la falsa «ortodoxia» falsamente construida, lo excomulga de la iglesia. La historia ha quedado contada porque el círculo se ha cerrado»* (Cuevas, 1986: 174 - 175).

El campo teórico ortodoxo quiere imponer una doctrina o disciplina, que tiende a alejarse de su marco real, para fundar bajo cierta tipología de axiomas, una línea de pensamiento dogmática y metafísica. Los marxistas puros tienden a esta ortodoxia: para ellos simple, el valor de las mercancías es igual a su precio, y han llegado hasta tal punto de considerar este tratamiento como un axioma. Un ejemplo de ello es Hilferding (1904), quien pretendiendo defender la teoría marxista del valor, la profesó como un credo, hasta convertirla en la única razón del problema, y quien fuera más allá de los análisis

radicalistas, se consideraba como un hereje, pues atentaba contra la ortodoxía. Cuando Cuevas (1986), hace la siguiente aclaración: «Marx jamás postuló que cuando los precios de costo son transformados, esas dos igualdades se obtienen como resultados de la transformación» (p.174), directamente cuestiona la visión ortodoxa entre la identidad del valor y el precio ( $W_a \equiv P_p$ ), que se ha venido usando por los marxistas puros, como supuesto inicial para la controversia. Marx comprendió y sustentó la divergencia de valores y precios ( $W_a \neq P_p$ ), en su transformación, más sus «intérpretes», le dieron otra orientación a su teoría hasta llegar a reconocer como axiomas las categorías de valor y precio.

De igual forma, los no marxistas profetizaron sus medios de acción al construir también una falsa ortodoxia, sobre esquemas que tendían a alejarse del marco teórico. Por tal razón, los nuevos postulados sobre los que se fortalecería la teoría subjetiva del valor, se acreditarían como intocables, exentos de exámenes de verificación y de cualquier prueba para comprobar su validez; es decir, su ortodoxia no correrá ningún peligro ante los umbrales de la ciencia. Esto conlleva a calificar de infalibles los axiomas subjetivos del valor, lo que a su vez los hace más ortodoxos y metafísicos. A nivel filosófico, las desviaciones presentadas por los teóricos del valor se pueden catalogar como seudoreflexiones dogmáticas: en el primer caso se les llama así por considerar inamovibles sus axiomas, y en el segundo por la construcción de su falsa ortodoxia y la pretensión de escapar al efecto de los axiomas tal como ocurre con el modelo de Emmanuel (Cuevas, 1986).

La meta propuesta por los no marxistas, era construir un referente teórico de la subjetividad, en donde la praxis científica quedara sometida a una serie de supuestos; que si bien tenían una sustentación empírica, se aislaban de la realidad económica. Desde esta perspectiva, y bajo la pretensión de encontrar el arma eficaz para contrarrestar la teoría subjetiva del valor, lo único que se consigue es profesar el dogma puro. El invariante correcto; es decir, el valor agregado ( $V + P$ , o trabajo vivo generador de plusvalía), no podía desarrollarse en el ámbito de una ortodoxia, sino a expensas de su clandestinidad. No es posible, que un problema de tan amplia dimensión, al cual muchos académicos le dedicaron gran parte de su tiempo, se encuentre ausente de un digno representante del valor agregado como invariante, ya que a éste se ha llegado por simple exclusión. El itinerario por la búsqueda de un invariante se puede remitir a los siguientes numerales:

- a) En primera instancia se propone un precio - Bortkiewicz (1907).
- b) Después, se supone la suma de precios - Moszkowska (1929).
- c) Posteriormente, se postula la suma de ganancias y precios simultáneos - Sweezy (1981).
- d) Por último se plantea tan sólo la suma de ganancias - Meek (1956).

Al definir el valor agregado como invariante para el algoritmo de Bortkiewicz, se estiman para los valores, los precios de producción (ver cuadro No. 3). Estos son los primeros

precios de producción correctos obtenidos a partir de los valores, o los correspondientes a la verdadera transformación. Por su lógica instrumental y analítica, es necesario comparar los resultados de estos precios con los de la transformación incompleta planteada en un principio por Marx (ver cuadros Nos. 1, 2 y 3).

### TABLA ORIGINAL DE VALORES: EJEMPO DE BORTKIEWICZ

Cuadro No. 1

Sector	Capital Constante C	Capital Variable V	Plusvalía $p = \frac{Te}{Tn}$ P	Valor Wa	Tasa de plusvalía $p^* = p/v$	Composición Orgánica $\Phi = c/c+v$	Tasa de ganancia $g' = p/c+v$
I.	1.125	450	300	1.875	0,66	0,71	0,19
II.	500	600	400	1.500	0,66	0,45	0,36
III.	250	450	300	1.000	0,66	0,35	0,42
<b>Totales</b>	<b>1.875</b>	<b>1.500</b>	<b>1.000</b>	<b>4.375</b>	<b>0,66</b>	<b>0,55</b>	<b>0,296</b>

Fuente: Cálculos del autor.

### PRECIOS DE PRODUCCIÓN CORRECTOS : TRANSFORMACIÓN INCOMPLETA DE MARX

Cuadro No. 2

Sector	Capital Constante C.x	Capital Variable V.v	Ganancia Media g	Precio de Producción Pp	Composición Orgánica $\Phi = c/c+v$	Tasa de ganancia $g' = p/c+v$
I.	1.125	450	466,65	2.041,65	0,71	0,296
II.	500	600	325,95	1.425,95	0,45	0,296
III.	250	450	207,40	907,40	0,35	0,296
<b>Totales</b>	<b>1.875</b>	<b>1.500</b>	<b>1.000</b>	<b>4.375</b>	<b>0,55</b>	<b>0,296</b>

Fuente: Cálculos del autor.

### PRECIOS DE PRODUCCIÓN CORRECTOS : TRANSFORMACIÓN COMPLETA

Cuadro No. 3

Sector	Capital Constante C.x	Capital Variable V.v	Ganancia Media g	Precio de Producción Pp	Composición Orgánica $\Phi = c/c+v$	Tasa de ganancia $g' = p/c+v$
I.	1.384,5	461,5	461,5	2.307,5	0,75	0,25
II.	615,5	615,5	307,5	1.538,5	0,50	0,25
III.	307,5	461,5	192,5	961,5	0,40	0,25
<b>Totales</b>	<b>2.307,5</b>	<b>1.538,5</b>	<b>961,5</b>	<b>4.807,5</b>	<b>0,60</b>	<b>0,25</b>

Fuente: Cálculos del autor.

La mencionada deficiencia de la transformación de Marx (1977c), está relacionada directamente con la igualdad entre el valor y el precio ( $W_a = P_p$ ), de las mercancías, (en el cuadro (No. 1) de valores = 4.375), de igual forma, la plusvalía total en la tabla de valores es idéntica a la ganancia total en la tabla de precios ( $P_w a = 1.000 = \hat{g} = P_p = 1.000$ , ver cuadros Nos. 1 y 2). De acuerdo con Cuevas (1986), este fue el gran olvido;



además, el valor agregado ( $V + P$ ), también es igual tanto en el cuadro de valores con en el de precios ( $1.500 + 1000 = 2.500$ ). Para este mismo analista, las tablas de valores y precios manifiestan en la transformación tres desigualdades:

- 1) Valores iguales a precios de producción ( $W_a = 4.375 = P_p = 4.375$ ).
- 2) Plusvalía en la tabla de valores, igual a la tasa de ganancia en el cuadro de precios.
- 3) Valor agregado ( $V + P$ ) en la tabla de valores, igual al valor agregado en el cuadro de precios [ $(V + P = 2.500$  en  $C_w$ ) =  $(V + P = 2.500$  en  $C_p$ )]<sup>2</sup>.

La dos primeras desigualdades son producto de la misma deficiencia de Marx (1977c) en su transformación de valores a precios (Cuevas, 1986), y es precisamente sobre las que recae el objeto principal de su corrección, en tanto que la tercera igualdad es independiente de la conocida deficiencia y constituye el principio más fundamental de la teoría, según la cual, el trabajo vivo es el único con capacidad para crear valor. Los precios de costo no pueden permanecer idénticos (para la transformación incompleta y la completa), ya que éste era en síntesis el defecto a corregir. Al observar los cuadros Nos. 2 y 3, se percibe directamente el contraste entre valores y precios, es decir, 2.307,5 en el total de costos fijos para la transformación completa; contra 1.875 en el mismo rubro para la incompleta, y 1.535 como costos totales en mano de obra en la completa, frente a 1.500 de la transformación incompleta. De antemano la corrección implica diferencias cuantitativas en las nuevas inversiones de capital para las distintas actividades de la economía en su conjunto.

Mientras los anteriores montos se diferenciaban uno del otro en el proceso de corrección, el valor agregado para las dos transformaciones permanece idéntico, o equivalente el uno para el otro; se tiene entonces que: ( $1.538,5 + 961,5 = 2.500$ , ver cuadro No. 3). A excepción del caso ideal de la mercancía patrón de Samuelson, la anterior igualdad es lo que diferencia a esta última transformación de las demás (Cuevas, 1986).

Analíticamente las transformaciones dicen lo siguiente: la suma total de precios (4.807,5), no puede permanecer idéntica a la suma de valores (4.375), puesto que sacando nuevamente el caso ideal de la mercancía patrón, ello equivaldría, en el caso en que se transforman los precios de costo, a un absurdo lógico, Cuevas (1986). En esta corrección consistía la mayor parte de las críticas que Böhm Bawerk lanzaba sobre Marx y con las cuales pretendieron quitarle validez a la teoría objetiva del valor. Aunque el peso de la historia recaiga sobre los supuestos de Marx, sus críticos tarde o temprano, verían en su teoría una exposición coherente para interpretar la desigualdad entre valores y precios.

---

<sup>2</sup> Los numerales 1, 2 y 3, se refieren a los valores totales en los cuadros Nos. 1, 2 y 3.

En la teoría marxiana y en su reconocimiento de la divergencia entre valores y precios, se distinguen tres razones por las cuales los precios no pueden ser iguales a los valores:

- 1) «[...] porque es falso que Marx lo haya postulado para el caso en que se transforman los precios de costo, conduciendo sus inferencias sobre este caso al resultado opuesto», (poner en boca de Marx la proposición de que en general, la suma de precios es igual a la suma de valores, es entonces, un procedimiento que no resiste el más mínimo análisis histórico o teórico) (Cuevas, 1986: 178).
- 2) «[...] porque se basa en una confusión del valor agregado o ingreso nacional, con el valor bruto de la producción, o precio total, que es una magnitud distorsionada con múltiples contabilizaciones del mismo valor creado» (Cuevas, 1986: 178).
- 3) «[...] porque es una antinomia lógica que exige el cumplimiento simultáneo de dos condiciones antagónicas» [valor vs. precio], (Cuevas, 1976: 178).

Al revisar nuevamente los cuadros de la transformación incompleta y completa de Marx (ver cuadro Nos. 2 y 3), se tiene que la ganancia total en la tabla de precios (961,5), difiere de la plusvalía total en la tabla de valores (1.000), pues de no ser así: «[...] se estaría exigiendo simultáneamente como en el modelo de Bortkiewicz que el total de los salarios  $V$ , y se modifique proporcionalmente con el precio del sector II, o de los bienes salario, no constituye más que un absurdo lógico, otra antinomia lógica, que exige el cumplimiento sumultáneo de dos condiciones antagónicas» (Cuevas, 1986: 178).

Como el valor agregado ( $V + P$ ) es invariante, éste es igual al total de los salarios más el total de la ganancia, por lo tanto, resulta imposible que uno de los dos sumandos aumente sin que el otro disminuya exactamente en la misma proporción. Si en el cuadro de la transformación completa, el total de los salarios aumentó en 38,5 unidades por encima del mismo rubro en la transformación incompleta ( $1.538,5 - 1500 = 38,5$ ), resulta inevitable que el total de la ganancia se reduzca en 38,5 unidades ( $961,5 - 1000 = -38,5$ ). Para Cuevas (1986), después de este riguroso examen, «[...] parece una broma de mal gusto la exigencia tradicional de que el total de la ganancia se matuviera constante en las dos tablas, utilizando el modelo de Bortkiewicz, pues ello equivalía ni más ni menos a la lunática pretensión de que si  $2 + 2 = 4$ , entonces, también  $3 + 2 = 4$ » (Cuevas, 1986: 178 - 179).

La lógica instrumental en este procedimiento se debe complementar con los postulados esenciales de la teoría, aunque en determinadas circunstancias del debate, los supuestos prevalecen para condicionar los resultados finales de cada postura, por ejemplo: Smith (1776) hizo un amplio recorrido para poder encontrar una medida invariable del valor, y aunque, utilizó el trigo, los cereales y el oro como alternativas para medir el valor de todas las mercaderías, concluye finalmente que ese patrón universal de ponderación es el trabajo. Igualmente, Ricardo (1917), se vio en serias dificultades para definir una teoría

del valor consistente con los avances de la economía política de su época; no obstante, después de varios tropiezos de orden teórico, argumenta la esencia del valor en dos causas fundamentales: a) de la cantidad de trabajo necesario para su producción, b) de la tasa de utilidad del capital temporalmente inactivo.

Marx, siguiendo a Smith y Ricardo construye a través de la teoría del valor trabajo, la categoría del plus trabajo o acumulación capitalista, con la cual logra interpretar toda la lógica funcional del proceso de intercambio en las economías de mercado. Su transformación, también está dominada por los siguientes supuestos: la tasa constante de plusvalía ( $p^*$ ), la igualdad entre la tasa de ganancia y la cuota de plusvalía ( $p = g$ ), la existencia de una tasa media de ganancia ( $\hat{g}$ ) y las ponderaciones condicionadas de la composición orgánica del capital ( $\phi$ ), sobre todo en aquellos escenarios discursivos en que el gran paladín del proletariado trasciende de la identidad entre valor y precio, a las divergencias de estas dos categorías presentadas en su inconclusa transformación («*El capital*», Karl Marx: I (1867), III (1897)). Uno de los puntos de referencia de la transformación de Marx, radica en la configuración de la plusvalía y la ganancia, pues es a partir de estas categorías ( $p^*$ ,  $\hat{g}$ ) de la economía política clásica que define el precio de producción:

*«[...] Simplemente ocurre que, debido a la variación del total de salarios que de entrada asume el modelo de Bortkiewicz, el pedazo de valor agregado que queda como trabajo excedente, o como plusvalía total en la tabla de valores puede ser mayor o menor que la plusvalía total en la tabla de precios o lo que es lo mismo, la ganancia total en la tabla de valores, en concordancia con el movimiento del total de los salarios. Como decía Marx a Engels en su carta de 1862, sobre el problema de la transformación, «la ganancia es...únicamente otro nombre de la plusvalía ...sin ninguna deficiencia cuantitativa entre la una y la otra»» (Cuevas, 1986: 179).*

Es imposible en el modelo de Bortkiewicz, lograr la igualdad entre valor y precio, por su supuesto de variación en los salarios en proporción al precio de los bienes salario. Para algunos críticos, ésta es una de las más grandes limitaciones del modelo, por cuanto no puede demostrar la igualdad de la ganancia en las dos tablas (valores y precios). Por el mismo peso de las anteriores argumentaciones: «[...] resulta un absurdo pretender utilizar como invariante la igualdad de la ganancia total en las tablas de valores y precios, dentro del modelo de Bortkiewicz» (Cuevas, 1986: 180).

De igual forma, al enfatizar sobre el valor agregado y el ingreso nacional se deducen las siguientes apreciaciones:

1)  $M$  = Ingreso nacional o valor agregado monetario, o lo que es lo mismo, el ingreso nacional medido en dinero.

2)  $V + P = T$ , se define como el ingreso nacional o valor agregado, que es el mismo trabajo vivo aplicado al proceso productivo. De las dos anteriores definiciones, se deriva el deflactor implícito del ingreso nacional:

$$M / T = d^{3}$$

Al deflactar todo valor por «d», se obtienen sus equivalentes reales; es decir, si S = al valor monetario de los salarios, su valor real sería S/d, por lo tanto, el procedimiento para incluir los salarios en el modelo de la transformación, exige como condición necesaria la aplicación de un valor monetario real, que puede llegar a ser calculado por métodos más sofisticados, «[...] *que el crudo y falaz supuesto tecnológico de Bortkiewicz y el deflactor implícito del ingreso nacional tal como anteriormente se ha definido*» (Cuevas, 1986: 180 - 181).

Las variaciones de los salarios en las tablas de valores y precios, radica en una variación en S/d (valor real de los salarios), o lo que es lo mismo, en los movimientos monetarios de los salarios y las proporciones entre el valor agregado monetario y el trabajo vivo. De acuerdo a esta especificación, al permanecer constante dicha proposición, los movimientos reales estarían siendo expresados en las variaciones monetarias de los salarios. El postulado básico de la teoría del valor – trabajo, se reduce al comportamiento de la siguiente ecuación:  $d = M / T$  (deflactor implícito del ingreso nacional), de donde:

- 1) El valor agregado real, es la magnitud del trabajo vivo agregado en el proceso productivo.
- 2)  $d = M / T$ , es el deflactor implícito del ingreso nacional, de donde todo ingreso real monetario será deflactado por «d».

Lo anterior tiene una implicación lógica en el sistema económico, ya que, partiendo de los siguientes datos monetarios:

- a) Precios monetarios.
- b) Ingresos monetarios.
- c) M = al valor monetario del ingreso nacional,
- d) T = volumen de empleo o cantidad de trabajo vivo aplicado a la producción.

Puede, entonces llegar a obtenerse todas las cifras representativas en términos de trabajo, mutiplicando cada una de las variables por «1/d». En esta parte de su argumentación Cuevas (1986), invoca la posibilidad de pasar de cualquier esquema de precios en unidades de trabajo a un esquema de valores. Una segunda implicación al explicar los efectos del valor agregado e ingreso nacional, es que todas las proposiciones como :

---

<sup>3</sup> M = al ingreso nacional o valor agregado monetario, en tanto que  $T = V + P$ , e sel ingreso nacional o calor agregado real = al trabajo vivo aplicado al proceso productivo (Véase, Cuevas,

- a) Tasa de ganancia ( $g^* = p/c+v$ ).
- b) Composición orgánica del capital ( $[K = c+v]$ , ó  $[\phi = c /c+v]$ ).
- c) Precios relativos ( $x/y$ ), ( $x/z$ ).
- d) Tasa de plusvalía ( $p^* = p/v$ ).

Son idénticos en términos monetarios y de trabajo, lo cual, se demuestra mediante la siguiente fórmula:

$$\frac{\text{Magnitud Monetaria de } (x)}{\text{Magnitud Monetaria de } (y)} = \frac{\text{Magnitud Monetaria } (x) (1/d)}{\text{Magnitud Monetaria } (y) (1/d)} = \frac{\text{Magnitud real } (x)}{\text{Magnitud real } (y)}$$

Al abordar esta parte del valor agregado Cuevas (1986), insiste en dar otras apreciaciones relacionadas con la transformación incompleta y completa de Marx (1977c). Tomando como referencia el cuadro No. 3, nos dice lo siguiente:

- 1) «La plusvalía total es 961,5, y los salarios totales son de 1.500; la tasa de plusvalía sería entonces  $961,5 / 1.538,5 \cong 0,63$ » (Cuevas, 1986).
- 2) «La transformación completa de Marx corrobora plénamente la inferencia sobre las transferencias de plusvalía» (Cuevas, 1986).

Con los anteriores antecedentes, se ha hecho un intento de aproximación a la explicación del contundente debate sobre la transformación de valores a precios de producción, cuya fundamentación recae con mayor éxito en la teoría del valor trabajo, y por supuesto, en los aportes de los autores que con mayor rigurosidad han tratado el problema desde la ciencia económica y la economía política. La transformación de valores a precios como problema de la teoría económica, sigue siendo un asunto de gran complejidad, al no saberse claramente si las fallas se encuentran en la técnica instrumental o en la condición epistemológica de la teoría del valor trabajo; pues hasta el momento, las demás escuelas de pensamiento económico, no le atribuyen mayor importancia a un asunto que por sus propias deconstrucciones no ha podido resolverse plenamente al interior del pensamiento económico de la sociedad moderna.

Aunque no se muestran con detalle las posibles relaciones entre el subconsumo y la producción capitalista, sus conclusiones sobre la inversión y el ingreso nacional pueden servir como punto de referencia para abordar situaciones de política económica en momentos de crisis. Bauer da inicio a su análisis del consumo con la identificación de las siguientes variables, que luego incluirá en sus respectivas demostraciones matemáticas:

Si  $I$  = al ingreso nacional neto en términos de valor  
 $s$  = la cuenta total de los salarios (consumo de los obreros)

---

1986: 180).

pc = parte de la plusvalía que consumen los capitalistas  
 k = parte de la plusvalía agregada al capital constante (inversión)

Entonces se define la siguiente ecuación:

$$I = s + pc + k \quad (1)$$

K = tasa de aumento de la existencia total de medios de producción

$$k = \frac{dk}{dt}$$

Se supone que el ingreso nacional sube constantemente al igual que sus respectivos componentes.

Si consideramos s y pc como funciones de k, siempre se cumplirá que cuando k aumenta, también lo hacen s y pc. Sin embargo, como en el capitalismo una parte de la plusvalía se consume y la otra tiende a ser invertida, tanto s como pc deben aumentar en una forma más lenta que k:

$$s = f(k) \text{ tal que } 0 < f'(k) < 1 \text{ y } f''(k) < 0 \quad (2)$$

E igualmente:

$$pc = \Phi(a) \text{ tal que } 0 < \Phi'(k) < 1 \text{ y } \Phi''(k) < 0 \quad (3)$$

Al suponer que la producción total de artículos de consumo debe ser proporcional a la existencia de medios de producción, entonces, la tasa de aumento de los medios de producción (inversión) es proporcional al aumento en la producción total de artículos de consumo (Sweezy, 1981); luego si el aumento del consumo en el tiempo  $dt$  es  $ds + dpc$ , necesita, además, de una adición a los medios de producción que bien podría denominarse como  $c$ , por tanto:

$$c = (ds + dpc) \quad (4)$$

c = tasa de inversión requerida por el aumento en el consumo y k son derivados con respecto al tiempo. Como c debe operar de la misma forma que k, entonces si,  $dc/dt \neq dk/dt$ , se incurre en una contradicción:

De la expresión (1) se tiene:

$$\frac{d^2I}{dt^2} = \frac{d^2s}{dt^2} + \frac{d^2pc}{dt^2} + \frac{d^2k}{dt^2} \quad (5)$$

Y como de (4):

$$\frac{dc}{dt} = \lambda \left( \frac{d^2s}{dt^2} + \frac{d^2pc}{dt^2} \right) \quad (6)^5$$

En consecuencia, se plantea la siguiente deducción lógica:

$$\frac{dc}{dt} = \lambda \left( \frac{d^2I}{dt^2} - \frac{d^2k}{dt^2} \right) \quad (7)$$

Ahora, teniendo en cuenta las ecuaciones 2 y 3 se llega a:

$$\frac{d^2I}{dt^2} = [f'(k) + \Phi'(k) + 1] \frac{d^2k}{dt^2} + [f''(k) + \Phi''(k)] \left( \frac{dk}{dt} \right)^2 \quad (8)$$

La demostración plantea que si el ingreso nacional crece o disminuye a una tasa constante, es decir, si  $(d^2I/dt^2) < 0$ , se deduce de la expresión No.8 y de las condiciones expresadas en las ecuaciones 2 y 3 que:

$$\frac{d^2I}{dt^2} - \frac{d^2k}{dt^2} < 0 \quad (9)$$

Luego de las expresiones 7 y 9, se define que:

$$\frac{dc}{dt} < 0 \quad (10)$$

Sin embargo, como

$$\frac{dk}{dt} = \frac{\frac{dI}{dt}}{f'(k) + \Phi'(K) + 1} \quad (11)$$

Por consiguiente:

$$\frac{dk}{dt} > 0 \quad (12)$$

Las expresiones 10 y 12 manifiestan una contradicción porque si los capitalistas tienden a aumentar la inversión  $(dk/dt) > 0$ , pero la forma en que éstos disminuyen el consumo, indica que la tasa de inversión es también descendente  $(dc/dt) < 0$  (Sweezy, 1981). La deducción al respecto es que si porcentualmente la inversión se incrementa, de igual

<sup>4</sup> Véase, Cuevas, 1986: 181.

<sup>5</sup>  $\lambda$  = factor de proporcionalidad, «es la relación que se define en la moderna literatura sobre el ciclo

forma, la producción de bienes de consumo manifiesta un comportamiento persistente en superar los niveles de demanda usualmente alcanzados por la dinámica del mercado.

Finalmente, a estas deducciones se llega cuando se supone que el ingreso nacional en términos de valor evoluciona a una tasa constante o descendente. En consideración con la tendencia del ingreso nacional se pueden vaticinar dos eventos de naturaleza teórica: si éste aumenta a una tasa constante o descendente,  $dc/dt$ , podría ser positiva e igualarse a  $dk/dt$ , aunque evidentemente estas dos conjeturas en ningún momento podrían llegar a ser verdaderas (Sweezy, 1981).

Con respecto a las demostraciones hechas por Otto Bauer sobre el problema del subconsumo Sweezy (1981) plantea lo siguiente:

*«[...] Es posible que el ingreso nacional aumente a una tasa ascendente en un país capitalista «joven», en el que la fuerza humana abunda o aumenta con rapidez. Nuestro análisis sugiere, por lo tanto, que es improbable que tal país tenga que afrontar serias dificultades del subconsumo. Pero en un país capitalista «viejo» – y todos los países capitalistas avanzados con la posible excepción de Japón merecen sin duda esta designación hoy día – es casi seguro que el ingreso nacional aumenta a una tasa descendente. En lo que concierne al capitalismo tenemos indudablemente razón en llamar al subconsumo una enfermedad de la vejez» (Sweezy, 1981: 209 – 210).*

La teoría marxista de las crisis elaboró una argumentación sistemática sobre el problema a que se verían sometidos los países cuya planificación no delimitará los vínculos fundamentales entre la producción y el consumo. Las economías usualmente calificadas como de mercado no ponen barreras a los mecanismos de la producción, lo cual, ha llevado a serias contradicciones, especialmente cuando del consumo se trata, pues en estos países la producción de bienes y servicios e incluso de bienes de capital y tecnología es superior a la capacidad de compra de sus pobladores. Para Marx (1977c), esta tendencia desigual entre la producción y el consumo trae como consecuencia una disminución en la tasa de la ganancia ( $g' = p/c + v$ ) para los capitalistas, quienes posteriormente se verán enfrentados a las terribles crisis de sobre producción: los precios de las mercancías suben pero no hay compradores porque no hay poder de compra, los empresarios deben cerrar sus fábricas y despedir a los trabajadores en medio de las inclemencias del desempleo y el deterioro en el bienestar de las familias en el corto plazo; es decir, la sobreproducción automatizada del capitalismo lleva a la sociedad a un caos total, hasta tanto no se tomen los correctivos para reactivar la estructura del ciclo económico.

En su contraparte las crisis de subconsumo son también críticas porque el problema fundamental es la escasez de bienes y servicios para sociedades cada vez más crecientes en todas sus dimensiones. Con los avances del capitalismo a nivel tecnológico se podría pensar en una producción intensiva acorde con las necesidades de la población mundial,



sin embargo, las desigualdades en los patrones de consumo siguen siendo extremadamente excluyentes con el desarrollo de la sociedad y las crecientes inequidades en la distribución del ingreso. Los problemas del subconsumo se pueden resolver mediante la aplicación de una austera política económica encaminada a evitar los desequilibrios en la distribución del producto de una sociedad y en el fortalecimiento a los programas de interés social que tengan como fin último la reconfiguración del bienestar general. Para algunos teóricos de la economía política (Bernstein, Rosa Luxemburgo, Grossmann y Kautsky entre otros), las crisis de subconsumo tienen las siguientes fuerzas que la contrarrestan: el surgimiento de nuevas industrias, la inversión defectuosa, el crecimiento de la población, el consumo improductivo y los gastos del Estado; aunque algunos de ellos fueron mucho más radicales y creyeron encontrar en las crisis una situación crónica para trascender a la revolución y el socialismo.

## BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, R.G.D (1978). Análisis matemático para economistas. Editorial Aguilar, Madrid - España.

BARAN, Paul. A (1975). La economía política del crecimiento. Editorial F.C.E Bogotá - Colombia.

BAWERK Eugen Von Böhm (1947). Capital e interés. Historia y crítica de las teorías sobre el interés. Editorial F.C. México D.F.

\_\_\_\_\_,(1896). La conclusión del sistema de Marx. Cuadernos de Pasado y Presente. Volumen No. 49, Argentina - Buenos Aires.

BECKER, Werner (1981). La teoría marxista del valor. Editorial Alfa, Barcelona - España.

BLANCO, Losada Manuel A (1989). Consumo, dinero y riqueza: Un ensayo sobre la integración de la teoría del dinero en la teoría del valor. Editorial McGraw Hill, Madrid - España.

BORTKIEWICZ, L (1907a). Value and price in the marxian system. En International Economic Papers No.2, 1952.

\_\_\_\_\_,(1907b). «Contribución a una rectificación de los fundamentos de la construcción teórica de Marx en el volumen III, de *El Capital*», CPP, No. 49.

CANTILLON, Richard (1950). Ensayos sobre la naturaleza del comercio en general. Editorial F.C.E, México D.F.

CUEVAS, Homero (1986). Valor y sistema de precios. Editado por el Centro de Investigaciones para el Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá - Colombia.

DOBB, Maurice (1973). Teoría del valor y la distribución desde Adam Smith. Editorial F.C.E, México D.F.

\_\_\_\_\_,(1976). Economía política y capitalismo. Editorial F.C.E Bogotá - Colombia.

DMITRIEV, V.K (1974). Economic Essays on Value, Competition and Utility, Cambridge.

DHOQUOIS, S (1973). «*La formación económico - social como combinación de modos de producción*», en la compilación: La categoría de formación económica y social. Ediciones Roca, México D.F, pp. 127 - 133.

EKELUD, J.R Robert, HÉBERT F. Robert (1997). Historia de la teoría económica y su método. Ediciones McGraw - Hill, Madrid - España.

GARCÍA, Jiménez José (1992). «*Actualidad de Marx: El trabajo enajenado*». Revista apuntes del CENES, U.P.T.C. volumen 10 No. 18, Tunja - Boyacá.

GALLISSOT, René (1973). «*Contra el fetichismo*», en la compilación: La categoría de formación económica y social. Ediciones Roca, México D.F, pp. 113 - 126.

GLUCKSMANN, Christine (1973). «*Modo de producción, formación económica y social, teoría de la transición*», en la compilación: La categoría de formación económica y social. Ediciones Roca, México D.F, pp. 85 - 99.

GODELIER, Maurice (1973). «*¿Qué es definir una formación económica y social? El ejemplo de los Incas*», en la compilación: La categoría de formación económica y social. Ediciones Roca, México D.F, pp. 100 - 112.

HILFERDING, R (1904). La crítica de Böhm Bawerk a Marx, en Cuadernos de Pasado y Presente, No. 49, 1975.

HUTCHISON, T.W (1985). Sobre revoluciones y procesos en el conocimiento económico. Editorial F.C.E, México D.F.

ILLICH, Rubin Isaac (1980). Ensayo sobre la teoría marxista del valor. Cuadernos de Pasado y Presente No.53, México D.F.

KARATAEV, RYNDINAS, STEPANON y Otros (1986). Historia de las doctrinas económicas. Ciencias económicas y sociales, Ediciones Grijalbo - México.

LANGE Oscar (1974). Problemas de economía política del socialismo. Editorial F.C. E, México D.F.

\_\_\_\_\_,(1981). Economía política. Editorial F.C.E, , tomo II, México D.F.

\_\_\_\_\_,(1994). Economía política. Editorial F.C.E, México D.F.

MARX, Karl (1971). El método en la economía política. Clásicos del Marxismo Grijalbo. México D.F.

\_\_\_\_\_,(1977a). El Capital. Volumen I: El proceso de producción del capital. Editorial F.C.E, Bogotá - Colombia.

\_\_\_\_\_,(1977b). El Capital. Volumen II: El proceso de circulación del capital. Editorial F.C.E, Bogotá - Colombia.

\_\_\_\_\_,(1977c). El Capital. Volumen III: El proceso de circulación capitalista visto en su conjunto. Editorial F.C. E, Bogotá - Colombia.

MAY, K (1948). Value and price production. A note on Winternitz's solution. EJ, Dic / 48.

MEEK, R (1656). Some notes on the «transformation problem». EJ, marzo/56.

MORISHIMA, M (1973). Marx's Economics. A dual Theory of Value and Growth, Cambridge.

MOSZKOWSKA, N (1979). El sistema de Marx, un aporte para su contribución. Cuadernos de Pasado y Presente, No. 77, Buenos Aires - Argentina.

NAPOLEONI, Claudio (1978). Fisiocracia, Smith, Ricardo y Marx. Editorial F.C.E, México D.F.

OKISHIO, N (1963). «*A mathematical Note on Marxian Theorems*», en *Weltwirtschaftliches Archiv*.

PESENTI, Antonio (1985). Lecciones de economía política. Ediciones Ateneo Bogotá - Colombia.

PLEJANOV, Jorge (1974). Las cuestiones fundamentales del marxismo. Ediciones Roca, México D.F.

RICARDO, David(1997). Principios de economía política y tributación. Editorial F.C.E, Bogotá - Colombia.

ROLL Eric (1993). Historia de las doctrinas económicas. Editorial F.C.E, Bogotá - Colombia.

SETON, F (1957). The transformation problem. RES, Jun / 57.

SLOAN, Pat (1974). Marx y la economía ortodoxa. Editorial F.C.E, Madrid - España.

SMIHT, Adam (1997). Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. Editorial F.C.E, México D.F.

STEEDMAN, Ian (1985). Marx, Sraffa y el problema de la transformación. Editorial F.C.E, México D.F.

SRAFFA, Piero (1975). Producción de mercancías por medio de mercancías. Preludio a una crítica de la teoría económica. Ediciones Oikos, Barcelona - España.

SWEEZY, Paul M (1981). Teoría del desarrollo capitalista. Editorial F.C.E, México D.F

WINTERNITZ, J (1948). Values and prices: A solution of the so-called transformation problem, Sao Paulo, 1983.

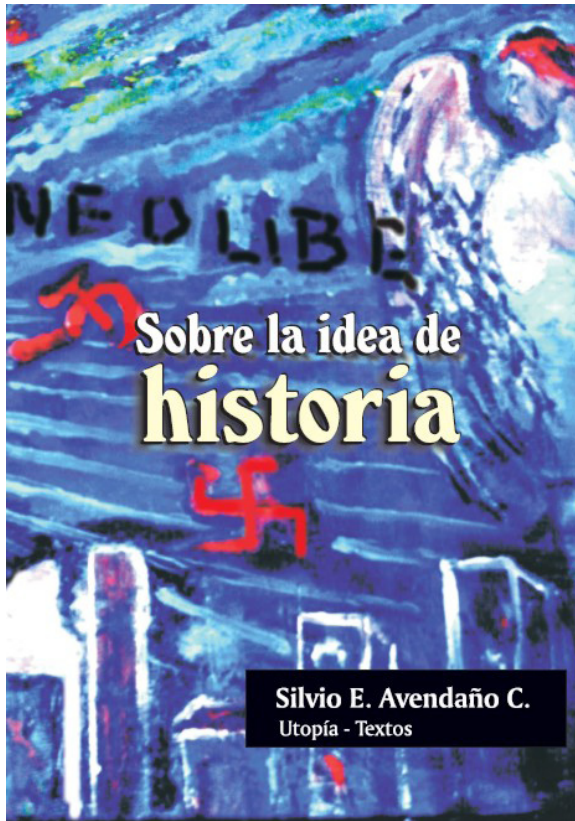


ISBN: 978-958-9451-84-7

Páginas 194

Los diversos temas de esta compilación le dan unidad en la diversidad del libro, ya que son miradas escrutadoras desde distintos ángulos, de un mismo observador sobre problemas esenciales del complejo e insoluble nudo de conflictos que azota a los países latinoamericanos y a muchos otros pueblos del tercer mundo, y cuyas manifestaciones parecen plagas bíblicas o maldiciones divinas de nuestro tiempo, orquestadas por el poder que ejerce su imperio desde la maquinaria del Estado, como monopolio de la violencia y organización cosmopolita dedicada a la guerra y a proteger esa próspera industria del capital que produce millones de pobres y de miserables.

Este es un valioso trabajo de procesamiento inteligente de la información, y un ejercicio de reflexión crítica sobre un conjunto de temas que se inscriben dentro del objeto de estudio de la economía, la política, la sociología y la filosofía, elaborado mediante un proceso de seguimiento, exploración y contraste del pensamiento de diversos autores, con espíritu analítico e interpretativo, en una lucha intelectual por la reconstrucción depurada y significativa del conocimiento sobre una dramática realidad de nuestro mundo.



ISBN: 978-958-4-5476-8

Páginas 143

Hallar unos hilos que hagan posible la comprensión de la historia -de quien vive la pesadilla cotidiana, caracterizada por masacres, guerras, catástrofes, violencia, asesinatos, genocidios y todo género de barbaries- es el interés de este escrito. A lo largo de estas páginas se bosquejan diferentes hipótesis sobre el fenómeno histórico. La “insociable sociabilidad humana”, la “ciencia de la experiencia de la conciencia”, la “lucha de clases” y la “historia humana como la historia de los deseos deseantes” constituyen las diferentes conjeturas que enmarcan el “final de la historia”, a lo largo del Siglo XX caracterizadas por el ascenso, auge y la colapso del fascismo, nazismo, socialismo real y neoliberalismo.

## LA RECUPERACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA DISTINCIÓN ENTRE POIESIS Y PRAXIS.

Por:  
Gustavo Chamorro Hernández

### 1. Una distinción aristotélica.

No es posible referirse a las nociones de *poiesis* y *praxis* sin reseñar las ideas de Aristóteles, filósofo de la antigüedad griega. Éste clasifica las ciencias en prácticas y teóricas. Así, a partir de la lectura de la *Metafísica* podemos decir que: «la *praxis* es una actividad que no hace referencia a un fin exterior, en ella misma está incluido su fin». (*Metafísica*, Libro IX, 6 1048 b). De esta forma, es una acción que se relaciona con el tiempo de modo diferente a la *poiesis*. La *praxis*, si la entendemos como comprensión, soy el quién comprende y, a la vez quién ha comprendido. Las *energeia* tiene su principio en ella misma.

En el caso de la *poiesis*, no es lo mismo estar construyendo un objeto que haberlo construido. Entonces, la *energeia* y la *dinamis*, la actualidad y la posibilidad no funcionan de la misma forma en las dos actividades. Para la *poiesis* es en el producto hecho donde se cumple la *energeia*. La palabra *poiesis* proviene del griego, cuyo significado es producción con arte o *tekhne*; es decir la perfecta adecuación al fin proyectado. Ésta, se refiere al proceso de fabricación que una vez culminado se detiene, como cuando se acaba de elaborar determinado objeto. El objeto a construir que se propone como fin impone la puesta en escena de medios técnicos y saberes, más que un saber hacer, unas capacidades y competencias que generan un producto objetivable y definitivo separado completamente de su creador, el cual ya no puede más tocarlo.

La *praxis*, se refiere a una acción legitimada por valores y criterios éticos. Es una acción que no tiene otra finalidad que resida fuera de ella misma, no pone ningún énfasis en algún objeto a fabricar. No existe una representación anticipada que permita su elaboración y lo encierre, en cierto modo dentro de su resultado, sino que es un acto a realizar en su continuidad. Nunca termina ya que él mismo no comporta ninguna finalidad externa a la misma acción definida con anterioridad. Aquí es donde considero que aparece la

ética. A manera de síntesis para Aristóteles: la *tekhne* es el conocimiento que orienta a la *poiesis* y la *phronesis* es el elemento que guía a la *praxis*.

## 2. Poiesis y praxis: Su tratamiento en la filosofía contemporánea.

En las siguientes obras precisamente se aborda lo relacionado con las nociones de *poiesis* y *praxis*: *La condición humana* (1.958) de Hannah Arendt, luego *Verdad y método* (1.960) de Hans George Gadamer, *Teoría y Praxis* (1.963), de Jürgen Habermas. En nuestro trabajo creemos conveniente exponer de manera comparativa lo relacionado con los conceptos de *praxis* y *poiesis* desde los escritos mencionados y su correspondencia con lo enunciado por Aristóteles como creador de los conceptos de *praxis* y *poiesis*

## 3. Gadamer.

Hans George Gadamer, pensador alemán, exponente de la filosofía hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX, en sus estudios siempre tuvo inclinación por las temáticas relacionadas con el mundo griego, por ejemplo, su tesis doctoral en el año de 1.922, la realizó sobre el tema *La esencia del deseo en los diálogos platónicos*. Los temas referentes a la ética y a la moralidad son una reflexión permanente del ejercicio filosófico, así como su constante relectura de los clásicos: «...pues el saber moral tal como lo escribe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto, es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer». (Gadamer, 1.960:385).

De esta forma, H. Gadamer ubica el saber moral en una dimensión situacional, ejercitándose ese saber al presentarse un determinado hecho concreto, ya que tenemos la capacidad para hacerlo. Por ello, hay un espacio que se le ha separado denominado ciencias del espíritu dedicadas al saber moral, es decir todo lo que se sabe de las actuaciones del hombre mismo. En su ejercicio por establecer una distinción entre las nociones de *poiesis* y *praxis*, nos plantea la aparición de la *tekhne* como el conocimiento que orienta a la *poiesis* así:

«La dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de manera ejemplar, allí donde los griegos hablan de *tekhne*. Esta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir determinadas cosas. La cuestión es si el saber moral es un saber de este tipo. Esto significaría que sería un saber cómo debe uno producirse a si mismo. ¿Debe el hombre aprender a hacerse a si mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre así mismo conforme a su propio eidos de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material?». (Gadamer, 1.960:386). Estos son interrogantes que pretenden inquietarnos para luego dar respuesta a ellos y establecer el papel del hacer con *tekhne* y el saberse con *praxis* que por sus características se diferencian entre sí como se muestra luego:



«El saber previo que uno posee cuando uno ha aprendido un oficio no es necesariamente superior en la praxis al que posee un no iniciado pero muy experimentado. Pero aunque esto sea así, no por eso se llamará «teórico» al saber previo de la *tekhne*, menos aún si se tiene en cuenta que la adquisición de experiencia aparece por sí sola en el uso de ése saber. Pues como saber siempre tiene referencia a la praxis, y aunque la materia bruta no siempre obedezca al que ha aprendido su oficio, Aristóteles cita con razón las palabras del poeta: *tekhne* ama a *tykhe*, y *tykhe* ama a *tekhne*. Esto quiere decir que, en general, el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio. Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhne* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es exactamente lo que representa un modelo para el saber moral. También para éste es claro que la experiencia nunca basta para una decisión moralmente correcta. Asimismo aquí se exige que la actuación esté guiada desde la conciencia moral; ni siquiera será posible contentarse con la relación insegura entre saber previo y éxito final que existe en el caso de la *tekhne*. Hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral con la de saber producir, la de la *tekhne*, pero desde luego no son la misma cosa». (Gadamer, 1.960:387).

Por consiguiente, es claro que el interés de la *tekhne* es producir e intervenir sobre la cosa, ejercer su hegemonía sobre la misma, utilizar un saber previo para producir la cosa lo que le garantizará la producción final del objeto planeado. En este sentido, debemos decir que no existe un cúmulo de conocimientos o principios anteriores a la reflexión moral. Por ello se afirma qué: «Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse así mismo igual que puede producir otras cosas. En consecuencia, el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir». (Gadamer, 1.960:387).

Aquí aparece el saberse designado de ésta manera para la especulación moral que difiere del saber del artesano, ya que no se dispone de un conocimiento pre para ejecutar los actos morales. «De este modo el saberse de la conciencia moral se destaca del saberse teórico de un modo que para nosotros es particularmente iluminador. Pero también aparece una delimitación frente al saber técnico. Y si Aristóteles arriesga la extraña expresión saberse es con el fin de formular de algún modo esa doble delimitación». (Gadamer, 1.960:388).

Para seguir y establecer la frontera entre *poiesis* y *praxis* enunciemos lo siguientes elementos desde el enfoque de H. Gadamer:

El hacer que se enmarca dentro de la *poiesis* se aprende: «Una *tekhne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta uno con él, de manera que uno se lo pueda apropiarse o no apropiarse, igual que se elige un saber objetivo, una *tekhne* (si se prescinde de la fase infantil en la que la obediencia al educador sustituye a las decisiones propias), en consecuencia, uno tiene que poseer y aplicar siempre el saber moral. Por eso el concepto de la aplicación

es tan problemático; sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente. «Sin embargo, el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta... Por ejemplo lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el *eidōs* de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina». (Gadamer, 1.960:388).

El saber técnico por pertenecer al horizonte de las destrezas se olvida. Mientras lo que se adopta por la conciencia moral permanece. De nuevo se reitera que no existe un saber previo por parte de la persona que ejercita su proceder moral. Aquel sujeto virtuoso no es alguien con conocimiento abstracto de teorías morales, sino que éste se define por su capacidad de realizar juicios prudentes. Pero es bueno advertir que esa prudencia no la podemos dejar en el plano a una mera habilidad de razonamiento o a una especie de técnica moral de toma de decisiones. En este orden de ideas, es interesante observar el ejemplo planteado por H. Gadamer, cuando contrasta la labor del artesano en relación con la aplicación de la Ley por parte del jurista. Veamos: «La situación del artesano es en esto muy distinta. El que posee el diseño del objeto y las reglas de su ejecución, y se aplica a ésta puede verse obligado a adaptarse a circunstancias y datos concretos, por ejemplo renunciando a ejecutar su plan enteramente como estaba pensado. Pero esta renuncia no implica en modo alguno que con ello, se perfeccione su saber de lo que busca. Simplemente va eliminando aspectos durante la ejecución. Esto es una verdadera aplicación de su saber, vinculada a una imperfección que se experimenta como *«dolorosa»*.

Por el contrario, el que *«aplica»* el derecho se encuentra en una posición muy distinta. En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la Ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario, se encuentra un derecho mejor. En su análisis de la *epieikeia*, la equidad, Aristóteles da a esto una expresión muy precisa: *epieikeia* es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción... La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas». (Gadamer, 1.960: 389).

Es decir, el ejercicio y aplicación prudente del derecho no le impide moverse en tal o cual dirección debido a determinada circunstancia si se está en dirección de emitir un buen juicio, de todas maneras sin eliminar los aspectos de la justicia y alejado de la Ley, su proceder le acerca a conocer las limitaciones de la Ley dado que ésta no puede abarcar la realidad total. No se trata en este caso de hacer el ejercicio de producción que realiza el artesano cuando elimina los aspectos que no le son útiles para su obra

final. El principio de utilidad de actuar sobre el objeto e incluso de eliminar cosas que no convengan es potestad del hacer, de la *tekhne*, diferente en su totalidad al ejercicio desde la *praxis* donde se aborda con el sujeto cualquier situación moral planteada. En este sentido, para seguir configurando la diferenciación entre saber técnico y saber moral se tiene en cuenta que la: «modificación fundamental de la relación conceptual entre medios y fines es lo que constituye la diferencia entre el saber moral y el saber técnico». (Gadamer, 1.960:376).

Por ello podemos decir que la *poiesis* interviene sobre un material o un sujeto para la obtención de un resultado final concreto, mientras que la *praxis* es en un fin en sí misma, es acción con el sujeto sin prisa y de manera indefinida. Entonces, la *praxis* la podemos ubicar dentro de la reflexión sobre la moral. En este sentido puede ser oportuna la siguiente cita de H. Gadamer: «El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares. Tampoco puede decirse que el saber moral deba hacer su entrada allí donde sería deseable un saber técnico que si embargo no está disponible. Es verdad que el saber técnico, allí donde está disponible, hace innecesario el buscar consejo consigo mismo respecto a su objeto. Cuando hay una *tekhne*, hay que aprenderla, y entonces se podrán elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral requiere siempre ineludiblemente buscar consejo en uno mismo. Aunque se pensase este saber en un estado de perfección ideal, ésta consistiría precisamente en el perfecto saber aconsejarse a sí mismo, no en un saber de tipo técnico». (Gadamer, 1.960:392).

De nuevo, al deslindar los saberes técnico y práctico; el primero centrado en la dimensión técnica y el otro en la moral. El saber técnico muestra su vínculo con un saber externo a él para la realización de su actividad. El saber moral posee una conexión interna de donde brota el buen juicio y el consejo. Esto último como una relación importante en cualquier tipo de sociedad ya que: «La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del saber moral, del hallar el buen consejo. El saber moral nunca podrá revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados. La relación entre medios y fines no es aquí tal que pueda disponerse con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos, y ello por la razón de que el saber del fin idóneo no es a su vez mero objeto de conocimiento. No existe una determinación a priori para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phronesis* resultan fluctuantes pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin». (Gadamer, 1.960:393). Se necesita de la reflexión moral ante la imprevisibilidad de los adelantos tecnocientíficos. Es más, dicha reflexión es un requisito indispensable dados los peligros que se presentan a diario. Aunque se considere de poco valor y utilidad, el examen desde la conciencia moral debe estar presente.

Entonces, veamos que al analizar la técnica desde una dimensión antropológica nos indica nuestra relación íntima e indisoluble con ella y hoy con la *tecnociencia*. Debemos

observar que en el globo terráqueo el único ser capaz de emitir conceptos morales es el hombre y por tanto, aunque se considere de poca utilidad si lo ponemos en esos términos, este tipo de reflexión se hace necesaria para hallar el buen consejo ante los retos cotidianos presentes.

Y en este caso, sería oportuno retomar los postulados enunciados desde la llamada *phronesis* que nos garantizaría tener la capacidad de elegir los medios correctos para ejecutar acciones que nos orienten hacia el bien pero teniendo en cuenta el ejercicio que se propone por ella, ya que: «No es la mera capacidad de elegir los medios correctos, sino que es realmente una *hexis* ética que atiende también al *telos* al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético». (Gadamer, 1.960:393). En consecuencia, el diálogo jugará aquí un papel importante en un encuentro de doble vía entre sujetos, ya que garantizará el fin mismo de su ejercicio práctico como saberse en sí mismo:

La *phronesis*, aparece como la máxima virtud de la consideración reflexiva, ella con las características de tacto, prudencia, reconocimiento, y mediante su aplicación nos lleva a una comprensión particular sobre cada situación a partir de la experiencia. Elemento que podría ser retomado por la pedagogía en la relación contemporánea maestro-alumno al reconocer la figura del otro como tal y en donde la comprensión se nos presenta como: Una modificación de la virtud del saber moral. Ésta dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro.

Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un saber en general, sino de algo concreto y momentáneo. Tampoco este saber es en ningún sentido razonable un saber técnico o la aplicación del mismo. El hombre muy experimentado, el que está iniciado en toda clase de tretas y prácticas y tiene experiencia de todo lo existente, sólo alcanzará una comprensión adecuada de la actuación de otro en la medida en que satisfaga también el siguiente presupuesto; que el mismo desee también lo justo, que se encuentre en una relación de comunidad con el otro. Esto tiene su concreción en el fenómeno del consejo en problemas de conciencia. El que pide consejo, igual que el que lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está en una relación amistosa. Sólo un amigo puede aconsejar a otro, o dicho de otro modo, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado. También aquí se hace claro que el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él y piensa con él». (Gadamer, 1.960:395). Así, entonces se tiene en cuenta, en esta relación vivida y comprendida desde la posición del otro, la perspectiva de mostrar caminos y opciones para que el otro desde su lógica asuma y determine con plena autonomía su lugar dentro del intercambio dialógico. Se trata, por consiguiente, de poner en acción lo que Gadamer denomina buen juicio.

Se refiere aquí a este atributo de la razón práctica, entonces: «Es juicioso el que juzga recta y equitativamente. El que posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro y por eso se inclina en general a la compasión o al perdón. Es claro que aquí no se trata tampoco de un saber técnico». (Gadamer, 1.960:395). Al reconocer el otro, aparece la alteridad hasta el punto de establecer una comprensión y tolerancia al límite. En donde se pone a prueba a partir de la ejecución del saber moral el máximo de comprensión frente a las diferentes perspectivas de aprehensión del mundo al actuar al lado acompañando a otro sujeto. Lo contrario del saber técnico que actúa sobre el sujeto de manera instrumental intentando ganarlo a sus posiciones e ignorando que el sujeto tiene su propio lugar y capacidad de razonar en el mundo.

#### 4. Arendt.

Para H. Arendt, la acción es *praxis*, la fabricación es labor (*poiesis*) y trabajo. La idea de reflexión del libro *La condición humana* de Hannah Arendt: «Es una reconstrucción de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestras más recientes experiencias». (Arendt, 1.958:12). Por tanto, se propone algo sencillo nada más que pensar en lo que hacemos en el mundo moderno, entendido como aquel que ha surgido luego de las explosiones atómicas en 1.945. En este horizonte histórico se transforma la vida activa y contemplativa y los elementos de labor, trabajo y acción que configuran la condición humana.

Para H. Arendt la *praxis* es entendida como acción política. Es de su interés hablar sobre las articulaciones más fundamentales de la acción humana, tales como labor y trabajo. La primera y la segunda se contienen dentro de su conceptualización de vida activa. Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano. Su nacimiento, desarrollo y finalización, están ligados a las necesidades vitales que se generan a lo largo de la vida de los hombres.

La labor está orientada por la satisfacción. Es una actividad que se repite en forma circular, bien diferente al proceso de fabricar que acaba cuando ya se ha terminado determinado objeto. Lo producido durante la labor no es duradero, ésta se caracteriza por ser un bien de consumo. Se labora para garantizar la subsistencia, por ello esta actividad está ligada a las necesidades que se les imponen a los hombres en el medio social. Por tanto, al sujeto que aborda esta realidad se le denomina *animal laborans*. La fabricación, o trabajo (*poiesis*) es la actividad que corresponde a lo no natural. Está gobernada por el principio de la utilidad. Ella le proporciona al hombre la posibilidad de acercarse a un mundo artificial de elementos totalmente diferentes a las circunstancias de orden natural. La fabricación hace parte de la condición humana, dice H. Arendt, es la mundanidad (en sentido fenomenológico).

El trabajo, facilita que existan objetos de uso, que aunque se usen de muchas formas no desaparecen y estarán marcados por la capacidad de duración. Estos objetos producidos

le dan cierta estabilidad al hombre y le resuelven muchos problemas debido a su presencia y fragilidad en el mundo que habita. Entonces la capacidad de durar y la objetividad son la consecuencia de la fabricación, la obra del sujeto aquí pasa a ser homo faber.

Observemos la visión que se tiene sobre el fenómeno de la fabricación (*poiesis*) en el mundo antiguo griego. En sus obras filósofos de la talla de Platón (Las Leyes, VIII, 846 y Aristóteles (Política, III, 5) proponen que: «En sus ciudades ideales ningún trabajador manual pudiera ser ciudadano. El trabajo artesanal y manual es vergonzoso y deforma el alma a la vez que el cuerpo. En el Gorgias, Platón acusa a los ingenieros, a nuestros ingenieros a los que hemos visto aparecer en la misma época del gran filósofo... Para todos los filósofos la vida contemplativa es superior a las formas más altas de actividad práctica. P.M Schull... señala que la corriente de pensamiento que surge en Jonia en particular con Arquitas y Eudoxo, y favorable a la creación de una técnica científica, está contrarrestada en Arquímedes a consecuencia de la influencia platónica. La posición entre el esclavo y el hombre libre se prolonga en la oposición entre técnica y ciencia». (B. Gille, citado por Hottois, 1.991:12).

Como vemos, en ese tipo de sociedad no existía un culto a las formas más elevadas de la técnica, no había espacio para la concreción de la *poiesis*, bastante bien claros estaban los límites entre el hombre y la naturaleza. Todo estaba diseñado desde el pensamiento filosófico para la vida contemplativa, para el pensar y el reflexionar de manera profunda sobre lo que le acontecía al ser humano. Al contrario, el pensamiento o lógica del homo faber en el mundo moderno tiende a reducirlo todo a medios, en este sentido su objetivo es generalizar la experiencia de la fabricación y convertir la utilidad en la norma última de la vida humana.

El tercer elemento de la filosofía de H. Arendt en su libro La condición humana, es la acción. La *praxis*, para ella es la acción; la realización del hombre como zoon politikon en términos de Aristóteles, como *homo politicus* (hombre político). De esta forma, para darle sentido al mundo el hombre debe estar dotado de palabra y acción. Su concepto de acción lo entiende como lo que: «corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres no el hombre viva en la tierra y habiten el mundo». (Arendt, 1.958:22).

Así, establece una diferencia del trabajo como fabricación a partir del *eidós*, ya que la labor es la actividad correspondiente a la producción de los elementos para el proceso biológico. La acción es la única actividad estrictamente humana. Los hombres pueden vivir sin laborar, obligar a otros a hacerlo por ellos; pueden decidir el uso y disfrute de las cosas, pero es la acción, la característica estrictamente humana, ella no se puede delegar.

La acción tiene como substrato la natalidad. Es ella el comienzo, la creación, lo novedoso, lo propio de la esfera humana. La creación es vista como proceso que hace posible la

única actividad pública en la que no median los objetos. La acción es la realización de la condición de nacer, de comenzar como individuo que cae en el continuum temporal, en la vida con otros hombres. En la acción se puede distinguir un *initium*, un poner en marcha y un final, en que son muchos los que acaban lo emprendido. La acción humana se caracteriza por el discurso y el actuar. La acción tiene su motivación en el discurso y el actuar es aquello que hace objetivo al carácter del discurso. Mucho más la acción cae en el entramado de la historia.

Entonces aparece otra característica de la acción: El anonimato, consiste en que el sujeto de la acción desaparece en cuanto que se diluye en el tejido histórico; la impredecibilidad es decir, que las consecuencias de la acción se desconocen y; la irrevocabilidad que es la incapacidad para deshacer lo hecho, y que explica el perdón y la necesidad de las promesas. En el mundo antiguo, en la Ciudad–Estado, la acción estuvo inspirada en el espíritu agonial. La polis se entendió como la organización que surge en el actuar y el hablar juntos, y su verdadero espacio es entre hombres que comparten este propósito, sin importar donde estén.

La aparición de la acción cobra espacio cuando los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por tanto proceden a la constitución de la esfera pública. La fuerza de la acción no es más que el poder de la organización que hace posible el permanecer unidos. Y mientras el *homo laborans* busca condiciones para una vida más fácil y larga y, el *homo faber* lo útil y lo hermoso, la acción se centra en algo que es común a todos. A la vez encontramos la pluralidad como condición de la acción humana. Al ser plurales se construyen una cantidad de relaciones interhumanas mediante el diálogo, con las características aparentemente no compatibles; igualdad de un lado y distinción por el otro.

Es necesario ser iguales desde el punto de vista ontológico para poderse entender, si no fuesen diversos los hombres no tendrían necesidad del diálogo para intercambiar su experiencia. Al entrar en red, se abre el espacio para lo político, y también de lo público. Lo que de verdad importa es la presencia del otro. Diferente a lo que se observa en el ámbito de la labor donde el hombre se confina sobre sí mismo, mientras que en la fabricación se concentra sobre su producto a elaborar. Por tanto, en la acción lo fundamental es la presencia de los otros como iguales pero a la vez, diversos. En la esfera de lo político, el hombre es sólo reconocido como un fin en sí mismo.

A partir de la acción y la palabra entramos en el mundo, asistimos a un segundo nacimiento a otro milagro como lo plantea H. Arendt. No acudimos obligados ni por la necesidad que se da en la labor, y mucho menos por la utilidad de la fabricación para el trabajo. Al actuar somos independientes de las anteriores. Actuamos por la presencia estimulante de los otros, pero de ninguna manera condicionado por ellos, por supuesto. Cuando se actúa es debido a que hay iniciativa, se comienza de nuevo para conducir y finalmente gobernar. Entonces, vivir significa siempre vivir entre los hombres. Y ante la pregunta

que se le hace a los recién llegados (inmigrante contemporáneo) ¿Quién eres? La posible respuesta se generará desde la acción y el discurso, para mostrar quiénes son.

El término *vita activa* corresponde a una tradición: Esta tradición se establece a partir de Sócrates. Es decir en el conflicto entre el filósofo y la polis. Aristóteles entendió tres modos de vida que podían elegir los hombres con libertad, independientes de la labor y el trabajo. Las tres formas de acción que no estaban unidas con los esclavos, dedicados a la labor, ni con los artesanos (*banausoi*) se encontraban en la vida ciudadana que consistía en: a) La vida de los disfrutes corporales que se consume en lo bello; b) La vida dedicada a la polis que produce excelentes hazañas y c) la vida del filósofo dedicado a inquirir y a contemplar las verdades eternas.

Es decir, la prioridad estaba en ejercitarse en la dimensión contemplativa para entrar en la vida ciudadana y ser verdaderamente libre. La *vita activa* para Aristóteles y los griegos es la polis y es en ella donde hay que ocuparse de la reflexión sobre lo bello de la ciudad y la especulación permanente del filósofo mediante su reflexión práctica con el planteamiento de problemas e interrogantes sobre la existencia del hombre mismo. De otro lado, a diferencia en el mundo moderno ha triunfado la lógica del hacer. El *homo faber* en una primera fase. Hacer y fabricar (*poiesis*) han ascendido al puesto ocupado anteriormente por la contemplación (Grecia). La fabricación y su paradigma se han impuesto en todos los campos. Primero invadió las ciencias naturales mediante el experimento, e intentó decir que una cosa fabricada también podría cobrar existencia. Esta forma de pensar y actuar también ha sido aplicada a los asuntos humanos.

Entonces, todo se ha instrumentalizado, ésta es una actitud del llamado *homo faber*. Se parte de la convicción de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; la identificación entre inteligencia e ingeniosidad, entre fabricación y acción, o mejor expresado en términos de Protagoras «el hombre es la medida de todas las cosas», se volvió un lugar común aceptado sin ninguna objeción.

Pero luego se desplaza al *homo faber*, surge la elevación del *homo laborans*, a lo más encumbrado de la *vita activa*. Cambio que se da al mudar de aires el principio de utilidad por el de felicidad por decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o el consumo de las cosas. Para H. Arendt *el homo faber* ha fracasado debido a que se perdió el mundo, se perdió su consistencia, ya no interesa cómo seguir moldeando el mundo para hacerlo más habitable, tratándose así, más bien, de ver qué es lo que nos produce dolor, satisfacción...; es decir, primando, en realidad, el consumo, lo cómodo, lo fácil, la buena vida.

La realidad actual nos muestra en primer lugar los rasgos de la mentalidad del *homo faber* (la progresiva tecnificación de todas las esferas de la vida humana, la enorme importancia de la economía, la burocratización, la masificación) y, en segundo término los aspectos que tienen que ver con el *homo laborans* (la vida como bien supremo en vez del mundo,



la felicidad como satisfacción y comodidad, el placer como norma) con el dominio de estas dos mentalidades. La acción, la vida política, han quedado plenamente relegadas y erosionadas. La iniciativa, el pensar, la solidaridad, la sensibilidad, la confrontación de ideas sin grandilocuencia, la asunción de responsabilidades, escasean en la escena actual. Por tanto, ante el panorama que acompaña a la sociedad contemporánea, desde H. Arendt se necesita de la *praxis* (como acción) para recuperar el sentido de la existencia humana. Esta autora propone construir un espacio público de diálogo entre los hombres para ser sujetos libres, donde alcancen su posibilidad más auténtica. Hombres considerados como sujetos, como fines para dialogar, para poder discernir y asumir responsabilidades en lo colectivo e individual.

## 5. Habermas.

Su concepto de *praxis* lo entiende como un actuar comunicativo. Para este autor: el actuar estratégico es igual a *praxis* y el actuar instrumental, igual a *poiesis*. Así, J. Habermas parte de un lado, de la necesidad de la distinción entre *poiesis* y *praxis*, debido a su preocupación por la orientación que ha tomado la política en el mundo moderno y a la implantación del pensamiento de Nicolás Maquiavelo y de otro lado, los embates de Thomas Hobbes, en contra de los planteamientos que Aristóteles señala en su libro La Política. Por ello afirma que la política se nos ha hecho extraña desde la siguiente perspectiva:

En la antigüedad, la política estaba ligada de forma estrecha a la ética, era su continuación. Sólo el participar de la *politeia* habilita al ciudadano para la vida buena. El hombre como *zoon politikon* se realiza en la ciudad. La finalidad de la política clásica era orientar la acción pública desarrollada en el *agora* hacia lo justo y lo bueno. Al contrario la política moderna tiene como objetivo supremo el mantenimiento del poder cuando: «Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones físicas de la supervivencia». (Habermas, 1.968:39). Así, se señala entonces, una separación de los asuntos políticos de la moral, ella ha sido sustituida por la preparación de una vida buena y justa y por el bienestar dentro del orden estatal.

La *praxis* es igual a la política en Aristóteles, su finalidad procede de la pedagogía no de la técnica. La política equivale a la acción común (*praxis*) preparada para el diálogo (*lexis*) en el que los ciudadanos reunidos en el *ágora* debatían sobre lo mejor para la polis. En el mundo moderno y especialmente con T. Hobbes, la técnica adquiere el valor supremo y de modo destacado la técnica y la política contribuyen para la organización y estructuración del Estado (Leviatán). Lo político en el mundo moderno es *poiesis*. Se rompe la diferencia entre *praxis* y *poiesis*.

En consecuencia, en este espacio: «se busca la relativa seguridad del saber técnico en un campo reservado en la política clásica a la inexactitud de la prudencia práctica.» (Habermas, 1.968: 66).

Aunque, se le pedía a los gobernantes de la Grecia antigua algunos conocimientos técnicos, estos estaban subordinados a los fines prácticos, con los modernos sucede que la técnica no está en ningún momento subordinada a ninguna finalidad práctica. La filosofía práctica (*praxis*) propuesta por Aristóteles no era una ciencia apodíctica, sus características no la pueden asemejar a otras como las matemáticas. En el mundo moderno se intenta tanto a la política como a la ética aplicar el mismo rigor que a otras ciencias. La otra distorsión que se manifiesta en el mundo moderno es que: «La política se ha convertido en filosofía social». (Habermas, 1.968:51). En donde, ya su función no es orientar al ciudadano hacia lo justo y lo bueno, ha cambiado su papel. Es una especie de una física de lo social. Cambia su método y su objeto, Al pretender establecer las condiciones del orden estatal, para luego realizar una aplicación técnica sobre el material humano, convirtiéndose la política en estrategia.

La causa de que la racionalidad propuesta por el mundo ilustrado no haya podido liberar a los hombres de sus relaciones de dominio y llevarlos además a lograr la plena autonomía, la encontramos en el dominio de las ciencias positivas, como fuerzas productivas del desarrollo social: «La potencia social de las ciencias queda reducida al poder de disposición técnica; ya no son tenidas en cuenta en su potencialidad de acción ilustrada. Las ciencias empírico analíticas generan recomendaciones técnicas pero no dan ya respuestas a cuestiones prácticas (...). La teoría socialmente eficaz ya no se dirige a la conciencia de los hombres que conviven y hablan entre sí, sino la conducta de hombres volcados hacia la manipulación. Como fuerza productiva del desarrollo industrial, transforma la base de la vida humana, pero ya no sobrepasa críticamente dicha base para elevar la vida, por mor de la vida misma a un estadio creciente». (Habermas, 1968:289).

Pero, lo que se propone desde J. Habermas no es mirar con nostalgia y retornar al mundo clásico griego, sino recuperar el mundo ilustrado desde la propia modernidad como lo dice en su obra *Ética de la acción comunicativa*. Apelar para su reparación a la reflexión crítica como exponente y guía del proyecto ilustrado, a una nueva teoría que no pretenda la manipulación objetual, sino que la impulse: «El interés de la razón en la independencia y la madurez, en la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo». (Habermas, 1.968:290). El saber ético- político ha cambiado de objeto. En el mundo de Aristóteles, uno de los factores que distinguía la *poiesis* de la *praxis* era el diferente ámbito de aplicación, en la *poiesis* era el objeto en la *praxis* el sujeto. La lógica de la *poiesis* es tratar siempre con un objeto.

En la sociedad moderna lo que se percibe es un actuar socio-técnico, en la que actúa el técnico (*poiesis*) como sujeto sobre la sociedad que es quién recibe la acción como objeto. Diferente al actuar práctico que es un actuar de la sociedad del técnico que se nos muestra como un actuar sobre la misma. Reduciéndole a cosa, a objeto de intervención, a campo de aplicación de las técnicas. Desde la lógica socio-técnica el actuar humano no es una *praxis*, sino un comportamiento similar al de los fenómenos naturales. Temas como los de la conciencia, la convicción, el consenso, son problemas sólo en la medida

en que se manifiestan como excitaciones del comportamiento. A esta versión tecnológica de sociedad basada en la *poiesis*, J. Habermas le propone una sociedad basada en el modelo de la *praxis*. Esto es lo que realiza en su obra Teoría de la Acción Comunicativa, al construir una teoría de la acción que contiene los criterios esbozados en la antigüedad adaptados a su filosofar crítico, entonces:

La *poiesis* se afirma como (actuar racional respecto al fin orientado al resultado). actuar instrumental. «Pero ésta se subdivide en acción instrumental y acción estratégica». (Habermas, 1.968:292). La primera, se entiende cuando la acción se desarrolla en un contexto de hechos y eventos. La segunda; cuando la acción interviene sobre la decisión de uno o más partners. (Actuar estratégico).

La *praxis* se enuncia como (actuar comunicativo o actividades orientadas hacia la intercomprensión). «Hablo entonces de acciones comunicativas cuando los planes de acción de quienes están implicados nos se coordinan través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento... en la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición que sus respectivos planes de acción pueda armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación». (Habermas, 1.971:366).

Mientras, el actuar instrumental y estratégico interviene sobre otros sujetos, el actuar comunicativo se entiende con otros sujetos. Se propone, un acuerdo sobre el hablar en la modalidad del coloquio. Tanto Aristóteles como J. Habermas dan por descontado la presencia de ciudadanos pasivos y ajenos a la presencia de la domesticación técnica, lo que proponen es la presencia de la conciencia y la convicción de los fines por conseguir, el consenso activo. En su actuar orientado por la *praxis*, la sociedad será un sujeto de acción. El poder práctico no es el control técnico sobre un proceso externo, sino la capacidad de dirección de parte de la sociedad sobre el propio actuar, es decir, un autocontrol.

Después, de haber observado la reformulación de las nociones de *poiesis* y *praxis* desde las perspectivas intelectuales de los autores; H. G Gadamer, H. Arendt, y J. Habermas, tenemos que decir que éstas ocupan un lugar importante en sus trabajos académicos. Encontramos que la gran coincidencia en sus exposiciones, es su gran resistencia al proceso de tecnificación de la vida humana en general y especialmente del espacio socio-político. Se constata además la pobreza de la experiencia política en el mundo moderno, despertando una conciencia por la ruptura entre lo ético y lo político, a través de un ejercicio crítico que se resiste a aplicar aquellas deformaciones patológicas que caracterizan hoy lo político, que tiene como causa a los elementos de la racionalización económica y burocrática.

Por tanto, debemos considerar estas tres perspectivas teóricas como de un rico e importante aporte para quienes se niegan todavía a aceptar el llamado pensamiento

único, la uniformidad y la homogenización de saberes y le apuestan aún a los elementos que acompañan a la conciencia moral como son los de la solidaridad, la amistad, y la experiencia ética de la responsabilidad, que se resisten a la acción instrumental, pero que en determinado momento, como herencia de la praxis, pueden ser faros que iluminen un diálogo que ilumine los senderos de incertidumbre que atravesamos en la actualidad los miembros de la sociedad planetaria.

Quienes se apoltronan desde la lógica instrumental, como los políticos, los funcionarios, los planificadores desean un diálogo con los ciudadanos. Un diálogo, aunque esta palabra la mayoría de las veces es demasiado mencionada y lastimada hoy en la vida pública. Hablan de una planificación participativa y dialogada. Pero este diálogo corresponde a una versión instrumentalizada en donde las condiciones las pone el experto frente al desprevenido hombre o mujer de la calle. Este es un encuentro a través del diálogo, concebido como *poiesis* no como *praxis*, como proceso orientado a un fin previsto, no como una actividad valiosa en sí misma. Es preciso advertir que el prefijo griego *diá* no significa dos, como si diálogo y monólogo fueran dos términos contrapuestos. Si el logos es necesariamente social, no precisa que le añadan prefijos redundantes para hacerlo comunicativo. El prefijo griego *diá* significa a través de. El hombre es el ser que sólo comprende indirectamente, *diá logos*, a través del *logos*, a través de un hablar orientado al otro. Con lo cual el diálogo deja de ser un instrumento para llegar a un fin, para convertirse en aquello mediante lo cual el sentido halla expresión mundana, aquello mediante lo cual el verbo se hace carne.

Al caracterizarnos como seres discursivos, es decir dialógicos, a través del lenguaje va madurando nuestro sentido del mundo y nuestra vida en común. La vida política y las instituciones públicas son constitutivamente discursivas. Es de importancia evitar el discurso y el diálogo planificado, la retórica consciente orientada a un fin previsto, un diálogo en el que el interlocutor sea considerado como un mero medio para lograr nuestros fines. El diálogo de la democracia tiene que ser un diálogo sin otra intención que el propio dialogar. Frente a un concepto de diálogo democrático encaminado a las decisiones, hay que dar paso a un concepto del diálogo político en que las decisiones no son fines, sino resultados accidentales, huellas de nuestro paso, caminos hechos al andar. Un diálogo así, parte de la base de que hablando se entiende la gente pero también de que nadie opina exactamente lo mismo que otro. Podemos ponernos de acuerdo, pero nunca estar de acuerdo. El consenso es una voluntad de acuerdo, no un estado o una meta.

Entonces la decisión mayoritaria sólo puede adherirse a una frase o una palabra, nunca a un sentido o una opinión, porque tenemos necesariamente perspectivas diferentes de las mismas cosas. Al usar las mismas palabras parece que estamos hablando de lo mismo, pero una cosa son las palabras y su significado establecido y otra el sentido que cada actor les otorga en un momento determinado. La democracia y la planificación de

la sociedad es una arena de discusión sobre significantes de apariencia unívoca pero de significado siempre ambiguo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARENDDT, Hannah (1993): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

ARISTOTELES (2003): *Metafísica*. Espasa, Madrid.

GADAMER, Hans G (1.988): *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca.

GADAMER, Hans G (2.000): *La educación es educarse*. Paidós, Barcelona.

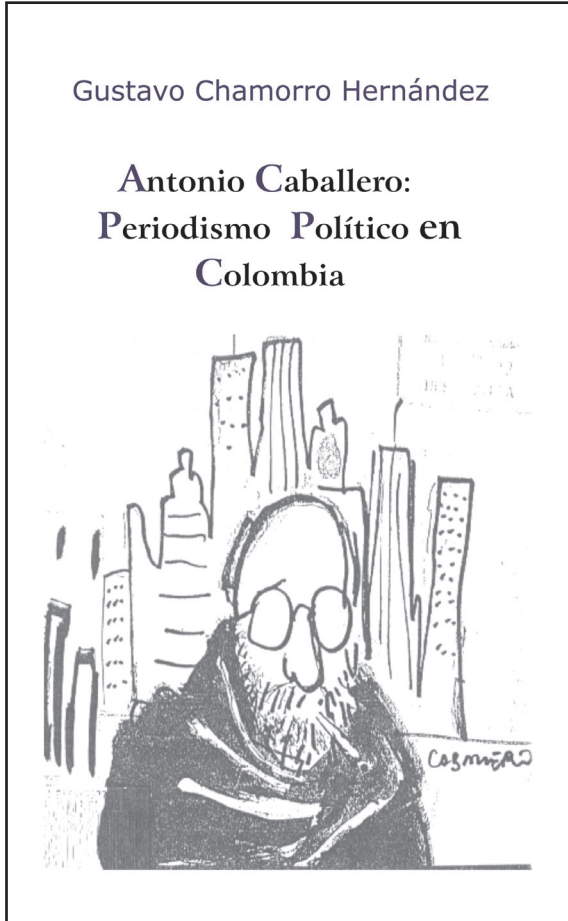
HABERMAS, Jurgen (1999): *Teoría y praxis*. Atalaya, Madrid.

HABERMAS, Jurgen (2007): *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid.

HOTTOIS, Gilbert (1.991): *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Antropos, Barcelona.

Gustavo Chamorro Hernández

**Antonio Caballero:  
Periodismo Político en  
Colombia**



ISBN: 978-958-33-7978-6

Páginas 99

A partir de las columnas de Antonio Caballero, publicadas en la Revista Semana, el autor de este libro incursiona en el periodismo político. A través del análisis, como en un cuadro, está dibujada Colombia. La imagen del individuo tiende a ser borrosa, pues no es posible la libre iniciativa de hombres y mujeres. La sociedad es imprecisa, proclive a la violencia, al carecer del perfil de las sociedades modernas. A su vez, el Estado no significa el conjunto de instituciones, caracterizadas por la dinámica que instaura la atmósfera racional en la resolución de los distintos antagonismos

## LA GEOMETRÍA DE MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO

Por:

Natasha Gómez Velázquez  
Universidad de La Habana

Al interior de la heterogénea tradición marxista, fraguó una tendencia que es posible rastrear durante todo el siglo XX y que proviene de la teoría engelsiana: *Anti-Dühring*, *Dialéctica de la Naturaleza*, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En estos textos suele identificarse al materialismo con la idea de la objetividad. El pensamiento crítico alemán produjo, con el tiempo, importantes análisis sobre la natural diferenciación que en ciertos puntos existió entre los fundadores del marxismo. La formulación de un problema fundamental de la filosofía, de la noción de unidad del mundo consistente en su materialidad, y de una dialéctica objetiva en la naturaleza, se convirtieron en pasajes recurrentes que ilustraban la simplificación de la idea de materialismo por parte de Engels. Posteriormente, la obra filosófica de Lenin –si es que puede distinguirse de la política– retoma la concepción de objetividad que el compañero de Marx había concebido.

A 101 años de *Materialismo y empiriocriticismo*, valdría una reflexión sobre el materialismo que sustentó y defendió. No se trata de hacer un ejercicio de arqueología ni de negación, de esto último ya ha tenido bastante. Sin embargo, tampoco puede dejarse pasar tranquilamente al olvido, un texto que ocupa un lugar importante en la línea del tiempo del marxismo. Sus tesis influyeron en la modelación de los destinos del marxismo, ensanchando el abanico del ya heterogéneo derrotero teórico existente en los primeros años del siglo XX. Sin o con pecado original concebido, el texto de Lenin, acompañó incluso – admito que esta afirmación pueda ser un exceso– los destinos del socialismo.

*Materialismo y empiriocriticismo*, no fue el único ni el primer escrito que potenció la diversificación de tesis y tendencias, pero sí una obra imprescindible para hacer esa historia. En 1908 ya Lenin se había entrenado en las disputas teórico-políticas que caracterizaban al movimiento socialdemócrata ruso y europeo. Su liderazgo era aún discutido y posiblemente era considerado un advenedizo. Las sagradas figuras de la socialdemocracia alemana continuaban siéndolo, y se agregaba a ese panorama quien sería su mejor rival, la revolucionaria polaco-alemana Rosa Luxemburgo.

Probablemente, la tendencia más fuerte a comienzos del siglo era el revisionismo encabezado por Bernstein. Su matriz esencial puede identificarse con el positivismo. Las tesis iniciales que sustentó fueron publicadas en *Nene Zeit* con la anuencia de Kautsky que, en cambio, se pronunció por la «ortodoxia». La heterogeneidad teórica estuvo unida a la heterogeneidad política. Esto se manifestó claramente en la táctica y estrategias de la socialdemocracia de entonces. La incansable polemista Rosa Luxemburgo, fue la primera figura dentro del Partido alemán en hacer la crítica a Bernstein en artículos escritos en 1898 y 1899 que se publicaron más tarde bajo el título *Reforma social o revolución*. Luxemburgo presentó oposición también en los congresos de Hannover y Stuttgart. Téngase en cuenta que el Partido alemán no se animó a aprobar resoluciones formales contra el revisionismo, hasta los congresos de 1901 y 1903 (1).

Precisamente en 1908, Lenin escribe el folleto *Marxismo y revisionismo* como constancia de la diversidad teórica y política que se experimentaba al interior de la socialdemocracia. Este breve escrito incluía la identificación de las tendencias «machistas» y «constructores de Dios» que matizaban el llamado «período de la reacción» en Rusia, una vez derrotada la revolución de 1905. Se trataba de «tergiversadores» del marxismo. Esta sería una etapa en que la instauración de la Duma generó el replanteo de cuestiones relativas a la táctica y la estrategia por parte del Partido ruso. Una de las variantes fue la denominada «liquidacionista». Ésta concebía la actividad partidista de manera legal, y renunciaba a los objetivos finales: revolución; socialismo; dictadura del proletariado, etc. Significaba la aceptación de la legalidad burguesa y el extravío de la línea que conducía a la destrucción de los fundamentos del capitalismo. Aunque esta tendencia era de naturaleza menchevique, fue combatida por Plejanov. En este sentido puede afirmarse que existió una «izquierda de los mencheviques», según la conceptualizaría más tarde Antonio Gramsci (2).

Este escenario diverso palidece ante las importantes disputas que Lenin y Luxemburgo sostuvieron en esta primera década. Si ciertas líneas de pensamiento que conformaban la heterogeneidad descrita —europea y rusa, de la cual sólo mencionamos algunas posiciones— pueden ser susceptibles de impugnación por apartarse de la esencia revolucionaria del marxismo: ¿qué decir de la ejemplaridad de las tesis sostenidas en las polémicas entre esas dos grandes figuras del movimiento revolucionario? El argumento tranquilizante de que a ambos los acompañó la corrección puesto que sus pensamientos estaban modelados por contextos políticos distintos, no satisface por su relativismo salomónico. Se afirma que la concepción de la socialdemocracia alemana era más democrática para la fecha, puesto que había surgido como una amplia organización de masas politizadas, había adquirido status legal hacia la última década del siglo, poseía una gran representación en el Parlamento, estaba entrenada en las formas de lucha inherentes a la democracia burguesa, y por último, dominaba la actividad y tribunas sindicales. Consecuentemente, todo ello se transparentó en la concepción del partido revolucionario de la que participaba Luxemburgo.



La formación de Lenin, en cambio, estaba matizada por la influencia del populismo, aunque no precisamente de los últimos «naródniks». El idealismo elitista de esa corriente en sus orígenes, -que sostenía cierta posición iluminista, adjudicándole a los intelectuales la misión de educar a las masas- puede verse proyectado en la teoría del partido de 1902-03. El estudioso del marxismo Michael Löwy, en un interesante escrito titulado *Conciencia de clase y partido revolucionario*, afirmó que esa peculiar interpretación del problema organizativo, se generó no sólo a partir de la historia, la cultura, y la especificidad del contexto de Rusia. Gravitó también el hecho de que Lenin era «heredero del movimiento revolucionario ruso del siglo XIX marcado por la omnisciencia de los jefes» (3).

Suele identificarse como «teoría del factor subjetivo» la idea que subyace en *¿Qué hacer?* Escrito entre 1902-03, ya adelantaba la concepción justamente llamada del «partido de nuevo tipo». Ésta sería ratificada por su autor durante el II Congreso (1903) que formalmente dividiría al Partido. La crítica al economismo, la importancia de la lucha teórica y política especialmente para las condiciones rusas, y de la acción consciente de las masas, dibujan en sentido general la problemática de esta obra. La teoría del Partido tendría continuidad en *Un paso adelante, dos pasos atrás*, de 1904.

En este sentido, Lukács en 1924 en su ensayo sobre Lenin, subrayaría dos ideas. La primera: la separación entre bolcheviques y mencheviques no se basaba propiamente en la comprensión del punto número uno de los estatutos, sino en la divergencia en cuanto a la interpretación del hecho mismo de la revolución. Y la segunda: la respuesta al interrogante que encabeza el texto escrito previo al Congreso, consiste en: hacer la revolución. Ésta no se da por sí misma, no es prolongación o resultado de condiciones sociales o económicas. «Hacer» la revolución tampoco tiene un sentido voluntarista, significa que, en condiciones de *actualidad* –situación que percibía Lenin- había que prepararla (4).

En *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa* (1904), Luxemburgo polemiza con Lenin, caracterizándolo como «blanquista» y «jacobinista». El texto de 1906 titulado *Huelga de masas, partido y sindicatos*, daría continuidad a la voluntad polémica de su autora. En este sentido, el Lukács de 1924 –y también el del ensayo escrito en enero de 1921 y que forma parte de *Historia y conciencia de clases*- estimaba que al considerar a la organización como un *producto* –una *consecuencia*, y no una condición *previa*- de la acción de las masas, las tesis de Luxemburgo parecían «unilaterales» y «no dialécticas». Y continúa: «ha ignorado el elemento activo y consciente» por lo que, no comprendió los principios organizativos de Lenin (5).

El libro de Marcuse titulado *El marxismo soviético*, diagnostica con precisión, las consecuencias históricas que la interpretación organizativa contenida en *¿Qué hacer?* traería. La descontextualización y universalización de los rasgos del Partido allí enunciados, marcarían negativamente la praxis socialista: «su lucha contra el «economismo» y contra

la doctrina de la acción espontánea de las masas, su afirmación de que la conciencia de clase debe ser infundida al proletariado «desde fuera», anticipa la posterior transformación fáctica del proletariado, de sujeto pasó a convertirse en objeto del proceso revolucionario. Ciertamente el folleto *¿Qué hacer?* ...fue escrito en función de la lucha interna de los marxistas rusos por apoderarse de la dirección de un proletariado atrasado, pero sus implicaciones van más allá de este contexto...La organización centralizada, justificada al principio por la «inmadurez» de las condiciones atrasadas y aplicable sólo en esta circunstancia, iba a transformarse mas tarde en un principio general estratégico a escala internacional» (6).

La ejemplar radicalidad teórico-política de las polémicas o divergencias entre estas dos figuras que continúan después de 1908 -sobre la actitud de la socialdemocracia europea ante la primera guerra mundial y el problema nacional en ese contexto; sobre el evento mismo de la revolución rusa y sus primeras medidas en 1917- contribuyeron a enriquecer un debate que le fue inherente al marxismo en sus primeras décadas de existencia y que nunca debió perderse. Más adelante la heterogeneidad perduraría pero fuera de las fronteras socialistas y con frecuencia, al margen de la praxis revolucionaria, adquiriendo un sentido estrictamente intelectual que lo debilitó. La voluntad revolucionaria de disputa se extravió.

Para cuando se escribió *Materialismo y empiriocriticismo*, en cambio, predominaba un contexto de diversidad, polémica, disputa. En este sentido, no puede afirmarse que esta fuera la única ni la primera obra en marcar los destinos históricos de la teoría y la praxis marxista y socialista, pero sí, es un texto imprescindible en esa historia.

Una de las nociones recogidas con insistencia en esa obra es la de materialismo. Su asociación con el concepto de realidad objetiva –proveniente de Engels- constituiría, por décadas, un principio que identificaría a cierta tendencia dentro del marxismo. A continuación se abordarán las especificidades esenciales del materialismo que matiza la epistemología leninista de 1908.

Dicho materialismo debe entenderse a partir del interés polémico de Lenin contra el subjetivismo que estaba penetrando al Partido. El texto presentado por Bogdanov como *Ensayos sobre la filosofía del marxismo* se proponía completar la teoría de Marx con una «filosofía» que provenía de la corriente empiriocriticista –Mach y Avenarius- que se sustentaba en las teorías de Hume y Berkeley. Incluso Plejanov, escribió dos cartas críticas en 1908 –antes de que se publicara la obra de Lenin- tituladas *Materialismo militante*. Una tercera saldría para 1910.

La polémica entre los rusos se había amplificado a instancias de la amistad de Bogdanov con Gorki y la escuela que éste último fundara en Capri. A esto se añadiría la afirmación de Kautsky en la revista de la socialdemocracia alemana de que los bolcheviques estaban en desacuerdo en el campo de la filosofía. El objetivo de *Materialismo y empiriocriticismo*

sería entonces, la defensa del materialismo marxista frente a lo que consideró idealismo y agnosticismo. Difícil propósito puesto que, entre otras razones, el empiriocriticismo empleaba recursos aportados por los descubrimientos de las ciencias de fines del siglo XIX e inicios del XX. Este contexto, unido a la formación filosófica de Lenin va a signar la especificidad de su filosofía para 1908.

El filósofo argentino Néstor Kohan sustenta la tesis de que la «auténtica filosofía» de Lenin se encuentra de manera implícita en su práctica política y revolucionaria. Considera además, que la polémica bolchevique en que se enmarca esta obra «traduce en términos filosóficos un problema político». Y probablemente lo más interesante: estima que la especificidad del materialismo de 1908 está determinada por una formación filosófica que no incluye la asimilación del hegelianismo. En cambio, «desde su cálido encuentro con Hegel, se desplazará notablemente el énfasis que hasta 1908 había depositado en la continuidad con el materialismo anterior»(7).

Kohan recuerda que es en 1914 que Lenin estudia la *Lógica* de Hegel, «produciendo una verdadera ruptura epistemológica». Y agrega que es entonces cuando cuestiona verdaderamente el marxismo de la II Internacional e incluso a su maestro ruso Plejanov. En este sentido, dice que «al criticar al materialismo vulgar y a Plejanov, obviamente está pensando en su propia posición de *Materialismo y empiriocriticismo*, donde aún suscribía una a una todas las tesis del que fuera su guía filosófico» (8). De manera que, para 1914 Lenin había efectuado una «autocrítica filosófica».

Supuestamente, el interés de Lenin en la dialéctica hegeliana se sintetiza en particular en el pequeñísimo texto de 1914-15, que fuera publicado en 1925 bajo el título *Sobre el problema de la dialéctica*. Usualmente forma parte de la reunión de escritos que conforman los *Cuadernos filosóficos*. Esta compilación recoge el *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la lógica*, que también data de igual fecha. Es en ese período de la guerra mundial que se escribe el resumen de la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de *Lecciones sobre filosofía de la historia*, y de *Lecciones de historia de la filosofía* (9).

Suscribimos todas las valoraciones de Néstor Kohan sobre las especificidades del materialismo de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. Sin embargo, los comentarios, anotaciones, resúmenes y consideraciones filosóficas de 1914-15 que recogen los *Cuadernos filosóficos*, no permiten afirmar que se ha operado una «ruptura epistemológica» o una «autocrítica filosófica». Ambos textos plantean una posición semejante. En septiembre de 1920, Lenin agrega un *Prólogo*, que consta de un solo párrafo, a la segunda edición del texto de 1908. Puede pensarse en la exigencia de premura, dada la complejísima situación política. Esto justificaría la abstención de autocrítica respecto a los contenidos de la edición inicial. Sin embargo, declara que confía en la utilidad de este libro «en calidad de manual que ayude a conocer la filosofía del marxismo, el materialismo dialéctico, así como las conclusiones filosóficas que se deducen de los recientes descubrimientos de las ciencias naturales»(10).

El término empleado por Kohan para caracterizar la filosofía de *Materialismo y empiriocriticismo*, es preciso. Es la carencia de formación hegeliana y no la voluntad crítica de Lenin frente al subjetivismo, lo que lo conduce a situarse en las posiciones del «materialismo anterior» a Marx: se trata de un materialismo premarxista. El filósofo argentino le atribuye los siguientes rasgos: objetivismo materialista o realismo ingenuo; identificación de la teoría del reflejo con la teoría del conocimiento marxista; definición de la materia como lo existente independientemente de la voluntad y práctica humanas; consideración de la objetividad como cosa en sí. La «autocrítica filosófica» de Lenin que se evidenciaría a partir de 1914 y tomaría cuerpo en *Cuadernos filosóficos* consistiría en la asimilación de la real dimensión de la categoría praxis en el sentido subjetivo que adquiere la noción de objetividad. Sin embargo, estimamos que aún en 1914-15, Lenin sustenta el mismo materialismo premarxista que en 1908.

La problemática misma de *Materialismo y empiriocriticismo* había sido en su momento abandonada por Marx. Ontología y gnoseología, desarrollados en la historia de la filosofía en un contexto de entelequia y especulación, quedaban como atributos de un pensamiento criticado y progresivamente desvalorado en el discurso marxiano. Incluso en su vertiente materialista, no sólo era incapaz de transformar el mundo, sino de explicarlo revolucionariamente. Así, cuando la intención de Lenin hubiera podido ser política –más que filosófica– su propuesta extravía la pauta historicista que distinguió siempre el materialismo de Marx de aquel sustentado por las figuras que le precedieron.

Entre los que reclamaron, argumentaron y legitimaron, la problemática histórica como la auténticamente marxiana, se encuentra Lukács. En varios pasajes de *Historia y conciencia de clase* se dibuja una crítica a la interpretación ontológica: «...mi libro asume una posición muy decidida: la naturaleza es una categoría social...sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres...es francamente relevante». Es justo recordar que en el *Prólogo* italiano de 1967, se arrepiente de esa definición: «pienso en aquella inclinación a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como filosofía de la sociedad, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza...»(11). Sin embargo, la mayoría de los especialistas estiman que esos ensayos de juventud que conforman *Historia y conciencia de clase* – y que contienen una interpretación historicista–, constituyen su obra cumbre.

Alfred Schmidt, uno de los herederos de la tradición filosófica de Frankfurt, publicó en 1962 un interesante libro sobre *El concepto de naturaleza en Marx*. En él, reconoce la corrección a la concepción lukacsiana de la naturaleza como categoría social. Sin embargo, estima que en la obra marxiana, la naturaleza no se disuelve en los «procesos históricos de su apropiación» (12). Y añade uno de los argumentos que permiten ubicar a Marx en la bisagra situada entre la modernidad y su exterioridad. Afirma que en su obra «existe...una «especulación latente» que radica en que las diversas formaciones socioeconómicas que se suceden históricamente son otros tantos modos de automediación de la naturaleza». Interesa destacar que en cualquier caso, naturaleza no es objetividad, no es lo «dado y

aferrable» (13). Y agrega: «el «mundo» no es... un universo concebido de modo metafísico, sino esencialmente «el mundo del hombre»». La naturaleza, en el discurso de Marx, «es un momento de la praxis humana (14).

Si la teoría marxiana puede, efectivamente, ser interpretada de ese modo, entonces la comprensión de la objetividad traslada a Lenin hacia una ontología. Sería impensable en Marx un discurso sobre la materia, la verdad, la objetividad. Los contenidos que involucra el concepto de materia de 1908, resultan un tema secundario respecto a la voluntad leninista de proponerse esa problemática como legítimamente marxista. Lo esencial consiste en que asume sin cuestionamiento un tema desechado por Marx. La crítica al empiriocriticismo ruso, está lejos de situarlo automáticamente en el terreno marxiano. El historicismo es práctico-crítico, la enteleguía es la arquitectura de la positividad. Con el tiempo, los teóricos de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, identificarían la intención de Marx con un discurso de negación, y no de afirmación. Se trataba de transformar y no de interpretar. En cambio, Lenin adelanta un buen tramo en el camino discursivo de la positividad.

Si nos adentramos en los contenidos de *Materialismo y empiriocriticismo*, puede constatarse que el sumario –materia, objetividad, teoría del reflejo, verdad, crisis de la física, conclusiones gnoseológicas, problema fundamental de la filosofía- converge hacia la noción clave: objetividad. El pasaje más famoso es el que relaciona materia con realidad objetiva.

En su discurso político –interrumpido por esta incursión «filosófica»- Lenin resuelve dentro del canon de la mejor tradición marxista –nunca sin las reservas y críticas de otras figuras- el tema de la correlación existente entre objetividad y subjetividad en la esfera de la historia. Lo hace, a partir de lo que, con justeza, Lukács identifica como idea rectora del pensamiento leninista: la revolución (15). Sin embargo, en el plano «filosófico», las tesis se deshacen al tomar un sentido especulativo, idealista, escolástico. Lenin restablece la relación de exclusión sujeto-objeto; no hace efectivo el carácter activo del sujeto; no comprende al objeto como producto subjetivo; la teoría especular se hace acompañar del sujeto cartesiano, genérico, universal, abstracto, apriorístico; la práctica es apreciada en un sentido utilitarista, instrumental, y con frecuencia, cumpliendo una función a posteriori (demostrativamente); no considera en propiedad la necesidad de verificar las condiciones del conocimiento; y la objetividad es vista como una totalidad externa al hombre.

Dentro de la tradición marxista, Gramsci enjuiciaría críticamente la noción de objetividad. Precisamente, aquella con la que Lenin se identifica. El filósofo italiano, al cuestionarse si «¿es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana?», admite que sólo desde el «materialismo metafísico» puede considerarse una respuesta afirmativa. Y cuando su razonamiento se expresa más radicalmente, asocia la definición de objetividad como «cosa en sí» a una posición necesariamente idealista, mística, religiosa: «¿quién

podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el «cosmos en sí»?». Más adelante Gramsci agrega: «objetivo quiere decir siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en forma exacta a «históricamente subjetivo»» (16).

Este argumento es empleado por el filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien afirma que «...bajo esta luz, el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, con su insistencia en la existencia de objetos fuera de la conciencia, es secretamente idealista: este mundo constituido por completo sólo puede aparecer a través de una conciencia inmaterial que es su excepción». Y en otro lugar afirma: «es evidente que «Lenin no entendió realmente a Marx»... la complejidad hegeliana de la «crítica a la economía política» de Marx le venía grande» (17).

La teoría de la verdad expuesta en la obra de 1908, también se apoya en lo que constituye el denominador común del libro: la noción de objetividad. Desde la perspectiva leninista, es ese el concepto clave del materialismo. Así, toda verdad es objetiva por su contenido, que existe con independencia del sujeto. Esta tesis hace irrelevante la historicidad del conocimiento y de quien conoce, y además, asume sin reservas la posibilidad de la certeza tal y como Descartes en el siglo XVII la había concebido. El hecho de que Lenin añada que la verdad también es concreta y que es imposible desprenderse del «partidismo» cognoscitivo y filosófico, pone en evidencia una contradicción en sus tesis. Si se afirma que la verdad es objetiva, es sólo cuestión de tiempo consumir la unanimidad, el error constituiría una distracción, y la gnoseología transitaría por los cauces de la teleología. Esta primera interpretación, supone la posibilidad y aspiración a la neutralidad, también la idolatría del dato y de lo inmediato, que estarían gobernados por leyes universalmente válidas, susceptibles de ser copiadas por el hombre.

Si, por el contrario, la problemática cognoscitiva se contextualiza histórica e ideológicamente, entonces la voluntad partidista adquiere su sentido efectivo. Conocimiento, sujeto, objeto, verdad, práctica –si es que fuera posible esa distinción ontológica– perderían su significado sustancial, apriorístico, y universal. A pesar de la incoherencia, *Materialismo y empiriocriticismo* salva –aunque sólo sea por insistencia– el principio del partidismo gnoseológico. Esto es valorado altamente por Žižek en su libro *Repetir Lenin*: «la verdad es, por definición, unilateral» y estima que uno de los aportes del leninismo radica en lo que denomina «política de la verdad» (18).

La teoría especular sustentada por Lenin, parece sobrevivir al encuentro con Hegel. Es precisamente en el capítulo de *Cuadernos filosóficos* dedicado a resumir la *Ciencia de la lógica*, en el que se ratifican las concepciones de 1908: «...el conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre». Aclara, ciertamente, que «no es un reflejo simple, inmediato, completo», pero en fin, los conceptos resultantes de ese proceso «abarcán condicionalmente, aproximadamente, la regularidad universal de la naturaleza...». En sus notas de 1914-15, Lenin agrega: «aquí hay en realidad, objetivamente, tres miembros: 1) la naturaleza; 2) la cognición humana = el cerebro humano..., y 3) la forma del reflejo de

la naturaleza en la cognición humana, y esta forma consiste precisamente en conceptos, leyes, categorías, etc» (19).

La relación de exclusión entre sujeto y objeto, aparece en Lenin, mediada por la práctica. Y esto ocurre lo mismo en 1908, que en 1914-15. La especificidad de esa posición había sido descrita décadas antes por Marx en la tesis I sobre Feuerbach. En el materialismo que Marx abandonó y criticó, la práctica y el objeto carecen de sentido subjetivo, situándose en el mundo de la «cosa en sí», de la objetividad, y la ontología. Ese es, justamente, el punto en que las formulaciones de *Materialismo y empiriocriticismo*, dan continuidad a aquel «materialismo anterior». Las categorías leninistas adquieren un significado espacial o geométrico que oscila entre una figura triangular o un segmento de línea. En el primer caso, los ángulos se componen de sujeto, práctica, y objeto. El segundo puede interpretarse de dos maneras. Una de ellas, consistente en un orden secuencial similar al de los componentes del triángulo. La otra sería: sujeto-objeto-práctica. Ésta última como actividad verificadora o demostrativa, a posteriori.

Por demás, los *Cuadernos filosóficos* ratifican la geometría del materialismo de 1908: «de la intuición viva al pensamiento abstracto, y de éste a la práctica, tal es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, de la realidad objetiva». Aún leyendo a Hegel, es posible encontrar entre los comentarios a la *Ciencia de la lógica* lo siguiente: «la idea de incluir la vida en la lógica es comprensible –y genial- desde el punto de vista del proceso del reflejo del mundo objetivo en la conciencia (al principio individual) del hombre y de la verificación de dicha conciencia (reflejo) por medio de la práctica...» (20). Sus escritos de 1914-15, continuaron afirmando, por ejemplo, que la unidad y lucha de contrarios es una «ley del mundo objetivo» y una «ley del conocimiento». De manera que, el enfoque instrumental de la práctica sobrevive, unido a la teoría especular, la dicotomía y la objetividad.

En este sentido, resultan de especial interés los «elementos de la dialéctica» que aparecen en el capítulo *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la lógica*. En él, regresa el discurso especulativo –por afirmativo- que había caracterizado a la tradición filosófica premarxista. En medio de su voluntad de asimilar lo que consideraba significativo del hegelianismo, Lenin llama la atención sobre leyes y categorías que adquirieron posteriormente vida propia. Así, los *Cuadernos filosóficos*, asociaron definitivamente ese listado a la esencia del marxismo. Aunque, es justo decir que ya Engels había adelantado ese proceso histórico. Dichas leyes y categorías, en su génesis, en su intención, en su contenido y en su problemática misma, no eran marxianos.

La noción de objetividad se manifiesta también en la concepción misma del denominado problema fundamental de la filosofía. En este punto, Lenin retoma la formulación de Engels en el capítulo II del *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Las referencias explícitas al asunto en *Materialismo y empiriocriticismo* y más tarde en los *Cuadernos filosóficos*, son similares. A pesar de la declaración de 1915 de que el idealismo no es una tontería, le adjudica una «ceguera subjetiva» que lo convierte en «flor estéril».

En el contexto de otra teoría podría pensarse que el primer término se emplea para designar a todo un conjunto de fenómenos que forman parte del sujeto y que median el proceso social de producción del conocimiento. Sin embargo, tratándose del pensamiento leninista, lo más probable es la elección del término «ceguera» en oposición al término «reflejo», lo que puede leerse como el antagonismo entre oscuridad-luz; error-verdad; duda-certeza. En fin: «flor» versus «árbol» y «estéril» versus «fértil».

Parece exageradamente reduccionista la apreciación de 1908 de que existen «dos direcciones fundamentales en la manera de resolver las cuestiones filosóficas» (21). Puede comprenderse la intención de la frase, pero su resultado es simplificante. Los discursos filosóficos han sido y son, múltiples y diversos y, en la mayoría de las ocasiones yuxtapuestos, por ejemplo: el hegelianismo de Marx. En cualquier caso, la disyunción materialismo-idealismo no constituye un legítimo principio metodológico. Ese criterio es una manera más de reproducir la dualidad verdad-error (ya sabemos de qué lado está cada uno).

Tomar como lo primario el «mundo externo» es la condición del materialismo, y esto es sostenido tanto en 1908 como en 1914-15. Si se acepta con buena disposición la formulación especulativa del problema fundamental de la filosofía, Lenin sería idealista a la luz de sus propios preceptos. La creencia en la objetividad –definida como «cosa en sí», extrahistórica, extrahumana- no es materialismo, al menos en sentido marxiano.

En las *Tesis sobre Feuerbach* escritas en 1845 y publicadas inicialmente en 1888, ya Marx identificaba al materialismo del cual pretendía distinguirse. Con el sentido crítico que lo caracterizaría, refiere que «el defecto fundamental de todo el materialismo anterior... es que sólo concibe al objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo»(22). En la comprensión marxiana, sujeto, objeto, y práctica, carecen de sustancialidad ontológica, se yuxtaponen. Resultaría imposible por tanto, establecer una relación espacial entre ellos. El materialismo historicista de Marx supone:

-No conformidad con el hecho, lo factual, lo inmediato, puesto que tal realidad es ya un dato histórico e ideológico. De esto resulta su actitud, inquisitiva, reflexiva, interrogativa.

- El objeto, la realidad, es siempre objeto «para sí», para un sujeto social concreto.
- El conocimiento es ideología.
- Sujeto, objeto, verdad, saber, constituyen productos o construcciones sociales.
- Aunque con un pie en la modernidad, el sujeto de Marx –y por tanto, él mismo- carece de universalidad.
- Si el conocimiento es un producto social, la transparencia que supone la teoría especular, no tiene cabida.



- La práctica no pertenece propiamente al orden de lo objetivo. No ha de ser interpretada a la manera «sucia» judaica». Tampoco a la manera instrumental, demostrativa, vulgar. Es un fenómeno histórico-social, y por tanto, una categoría de sentido subjetivo. Esta interpretación es lo que hace efectiva la actitud «práctico-crítica» y revolucionaria.
- Marx es despreciativo con el análisis de la «verdad objetiva» en el plano teórico: «el litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico» (23).

Marx, efectivamente, trabaja con frecuencia con los términos de materialismo e idealismo. En su discurso crítico respecto a figuras de la tradición filosófica y a otras que formaban parte de la línea de pensamiento económico que motivaron su interés, manejaba con soltura esas denominaciones. Sin embargo, la autopercepción de su materialismo no se fundamenta en la afirmación de una «cosa en sí», sino que emana de su problemática historicista. En este sentido, el polémico -interesante y sugerente- *Prólogo* de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es sin embargo, claro en cuanto a la especificidad de su materialismo. Todas las categorías que propone expresan, sin excepción, una relación social. Su interés esencial se orienta hacia la historia, la sociedad, el mundo humano. Y es en ese contexto que concibe la objetividad: «en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad» (24). De hecho, la posibilidad teórica de la revolución depende de que se comprenda que las circunstancias son modificadas por el hombre, en un sentido práctico, crítico, subjetivo, revolucionario.

Si no se efectúa la operación reduccionista de comprender los fenómenos materiales, objetivos y económicos, sólo como objeto o cosa, entonces la estructura material de la sociedad que Marx propone aparecería como lo que realmente es: una relación social, humana. Su teoría de la mercancía, por ejemplo, no es subjetivista. El materialismo de Marx reposa en el carácter social que le atribuye a los fenómenos que conforman su objeto de estudio –clases, revolución, ideología, capitalismo, hombre- y no en la declaración de principios abstractos y apriorísticos aplicables a: materia, realidad objetiva, verdad, conocimiento, objetividad, etc.

El capítulo *Trabajo enajenado* de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* constituye, según Marcuse, el probable inicio de la intención de comprender los hechos económicos no como relaciones entre cosas, ni como fenómenos naturales de legitimidad evidente. En *Razón y revolución*, se afirma que Marx rechazó una ciencia económica de fundamentos positivos, y se entregó a la idea de que los vínculos entre cosas eran, ciertamente, «relaciones existenciales entre los hombres». En este sentido, Marcuse ahonda: «las relaciones económicas parecen objetivas debido sólo al carácter de la producción de mercancías. Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su *objetividad* natural es mera apariencia y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo.

Además, una vez que este contenido sale a la luz, la teoría económica se convierte en teoría crítica» (25).

En este texto de fecha tan temprana, se asume el término de objetivación, pero Marx lo asocia a los procesos inherentes a la actividad económica capitalista. Los mecanismos de la objetivación son interrogados. La analítica transita hacia un escenario que devela su naturaleza ideológica. Ciertamente, el hombre necesita objetivarse –siempre de manera política- bajo cualquier situación histórica. Esto es condición de su existencia. Sin embargo, la interpretación de la objetividad expuesta en 1844, apunta hacia la realidad económica externa que se presenta como negación del sujeto productor de mercancías, y su carácter incontrolable. La voluntad de trascender la apariencia –que conduce a Marx a situarse en el listado de la teoría crítica- es lo que le permite comprender e identificar como fenómenos ideológicos, en su constitución material, espiritual y, en fin, práctica, a los objetos, a lo objetivo y a la objetividad. En ningún sentido, existen independientemente del hombre. Lo aparente, no satisface a Marx. Así, en los *Manuscritos*, sintetiza economía, política, y –una nueva- filosofía.

A pesar del evidente comprometimiento que Marx aún tiene en 1844 con Hegel y Feuerbach, su identidad filosófica ya resulta manifiesta. Se interesa por la enajenación del obrero como un resultado histórico-concreto, mediado por la propiedad privada, y que se despliega en su totalidad bajo condiciones capitalistas de producción. En este nuevo marco conceptual, la objetivación abandona el mundo de la idea pensado por Hegel. Esta voluntad crítica de Marx respecto a su maestro, que lo ratifica en la izquierda hegeliana –para este momento saliendo de ella, rompiendo definitivamente amarras-, permite situar la problemática relativa a la objetivación en el discurso anticapitalista que lo acompañaría.

El obrero se enajena respecto al objeto –al producto de su trabajo que no le pertenece-; al proceso mismo de trabajo –que se convierte en un medio de vida y no en proceso de realización y expresión de su esencia-; así mismo –al hacer dejación de su esencia humana y convertirse en objeto o cosa-; y al otro –en tanto los obreros entre sí y en su relación con los burgueses, se manifiestan sólo como seres económicos, unilateral, utilitaria y deshumanizadamente.

La escisión histórica entre el sujeto y su esencia, generan una realidad que es a la vez, negación y producto del hombre. No se trata de una dualidad sustancial. Objeto y trabajo, poseen siempre un sentido subjetivo. El hombre produce material y espiritualmente objetos económicos. Siendo así, los *Manuscritos* no se comprometen con la existencia de una realidad objetiva.

El materialismo historicista de Marx, en el plano epistemológico, excluye la aspiración a la universalidad de su propio discurso. Su conocimiento sobre la realidad, no puede ser objetivo. Si todo hombre se define por el conjunto de las relaciones sociales que lo

constituyen, esto también vale para su persona. La concepción materialista de la historia que aparece en el *Prólogo* de 1859 es una construcción social e ideológica al igual que la aprehensión de la realidad que pretende describir. El carácter social de su discurso no proviene de una voluntad altruista o compromiso ético a priori.

Sin embargo, esta autoconciencia asume en Marx un carácter contradictorio. Si bien es capaz de declarar el carácter explícitamente político de su discurso –casi proclamado en 1848 en la letra de *El manifiesto comunista*–, por otro lado, se transparenta cierto rasgo de la modernidad. Identifica su posición y su ideología con una solución histórica de carácter radical: el fin de la prehistoria de la humanidad. Emerge así, la escatología y la teleología.

Además, la producción espiritual del objeto no se manifiesta como reflejo, copia, representación, contemplación. La «cosa en sí» es inaprehensible para el hombre. Las condiciones de trabajo enajenado, añaden complejidad a las mediaciones que concurren al acto de conocimiento: la exterioridad, es percibida como animada. Objeto y trabajo se subjetivizan, se convierten en un poder superior, con vida y fines propios, que incluye la dominación y la servidumbre del hombre. La construcción, apropiación, producción, que efectúa el obrero del producto de su labor adquiere la apariencia de lo ajeno, lo hostil, lo personalizado y superior. Esta tesis prevalecería en la teoría económica de Marx. Más de veinte años después, en las páginas de *El Capital*, se referiría a la mercancía como una relación social, y le atribuiría rasgos propios de la subjetividad.

La mercancía aparenta trivialidad, pero «se trata de una cosa muy compleja, henchida de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas». El producto del trabajo adquiere carácter «místico», «fantástico», y «enigmático». Esta peculiaridad no radica en la «naturaleza física» del objeto-mercancía, sino en la relación social que contiene. Marx diría entonces: «es lo que se puede llamar fetichismo». Y lo ilustra con sentido del humor e inteligencia. Toma de ejemplo a una ordinaria mesa, cuya especificidad consiste en ser resultado del trabajo humano, en tanto objeto económico: «pero las cosas cambian en cuanto se presentan como mercancía. A la vez aprehensible e inaprehensible, no le basta con apoyar las patas sobre el suelo. Se yergue, por así decirlo, con su cabeza de madera frente a las otras mercancías, y se entrega a caprichos más extravagantes que si se pusiera a bailar» (26).

Ya en los *Manuscritos* de 1844 la antropología feuerbachiana cede, el hombre se convierte en sujeto-obrero. Marx, desde entonces, tampoco hace uso del sujeto cartesiano, universal, abstracto. Se está hablando de capitalismo. El individuo se deshumaniza, ni siquiera es capaz de representarse a sí mismo como lo que realmente es. Su propio «reflejo» se le aparece de manera distorsionada, se percibe como objeto, cosa, mercancía. En cambio, su exterioridad, es percibida como animada. De manera que, la epistemología marxiana de 1844, ya abandona las nociones tradicionales de sujeto y no contempla –como parte de su discurso en formación– la teoría especular. La metamorfosis y el intercambio entre lo

subjetivo y lo objetivo en el marco del trabajo enajenado, hace del fetichismo del objeto un impedimento para su reflejo-copia, e incluso, para la autopercepción del obrero.

Marx resuelve el problema de la objetividad en el plano de la historia y la praxis, desmarcándose de la variante especulativa y «escolástica». La categoría central e integradora de su materialismo es la práctica, pues aporta el carácter crítico-revolucionario. Su discurso no es susceptible de ser dibujado espacialmente. El materialismo «filosófico» de Lenin, en cambio, puede ser representado, posee dimensiones espaciales, adquiere contornos figurativos. *Materialismo y empiriocriticismo*, formula su propia geometría.

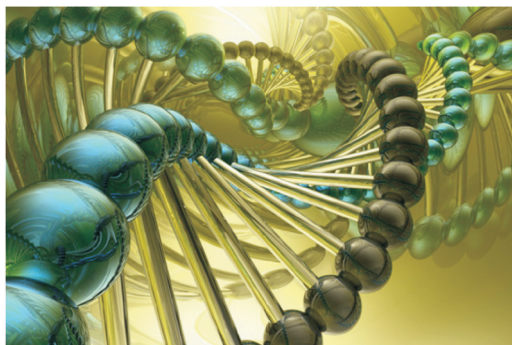
## REFERENCIAS

- 1.-Luxemburgo, R. *Discurso sobre la liquidación de la sociedad capitalista. Marx ahora*, No.8, 1999, pp.91-95. *Discurso sobre la lucha política de la socialdemocracia alemana. Marx ahora*, No.8, 1999, pp.78-79.
- 2.- Gramsci, A. *Liquidadores de izquierda. Marx ahora*, No.12, 2001, pág.130.
- 3.- Lowy, M. *Conciencia de clase y partido revolucionario. Pensamiento crítico*, No.4, 1967, pág.188.
- 4.- Lukács, G. *Lenin. Paradigmas y utopías*, No.7, 2003, págs. 68; 71-74.
- 5.- Lukács, G. *Lenin*, ob. cit., pp.75-76. *Historia y conciencia de clase*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970, pág.72.
- 6.- Marcuse, H. *El marxismo soviético*. Alianza Editorial, 1969, pp.36-37.
- 7.- Kohan, N. *Marx en su (tercer) mundo*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003, págs. 77.
- 8.- Idem., pág.79.
- 9.- Lenin, V. *Cuadernos filosóficos. Obras Completas*. Editorial Progreso, Moscú, 1986, tomo 29, Prefacio, pág. VII.
- 10.-Lenin, V. *Materialismo y empiriocriticismo. Obras escogidas* en 12 tomos, Editorial Progreso, Moscú, tomo IV, pág.4.
- 11.- Lukács, G. *Historia y conciencia de clase*. Ob. cit., pág.7.
- 12.- Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, 1982, pp.77-78.
- 13.- Idem., pág.87.
- 14.- Idem., págs.113; 23.
- 15.- Lukács, G. *Lenin*. Ob. cit.pp.71-72.
- 16.- Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce. Obras escogidas*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, tomo I, pp. 145-146.
- 17.- Zizek, S. *Repetir Lenin*. Akal, 2004, pág.228; nota 25 de la pág.25.
- 18.- Idem., pp. 21-22.

- 19.- Lenin, V. *Cuadernos filosóficos*, ob. cit., pp.161-162.
- 20.- Idem., págs.150; 181.
- 21.- Lenin, V. *Materialismo y empiriocriticismo*, ob. cit. pág.139.
- 22.- Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*. *Obras Escogidas de Marx y Engels* en 2 tomos, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, tomo II, pág. 426.
- 23.- Idem.
- 24.- Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política, La Habana, 1966, Prólogo, pág. 12.
- 25.- Marcuse, H. *Razón y revolución*. Alianza Editorial, 1971, pág. 276.
- 26.- Marx, C. *El capital*, Editorial Pueblo y Educación, 1983, Tomo I, pág.86.

# Cuadernos de Epistemología

Reflexiones en torno a la Filosofía de la Ciencia y la Epistemología



Editores  
Juan Carlos Aguirre  
Luis Guillelmos Jaramillo

Sello Editorial Universidad del Cauca

ISBN: 978-958-732-048-0

Páginas 96

Cuadernos de Epistemología es una propuesta filosófica que pretende divulgar las investigaciones de estudiosos de la epistemología y la filosofía de la ciencia de diversos contextos y tendencias académicas; este número 4 es una ratificación de los propósitos que nos guían. Pese a la dificultad que encierra el considerar las cuestiones referidas al conocimiento y la ciencia tanto en el nivel de sus reflexiones teóricas, como en su aceptación por parte del amplio público, el grupo de interés en Filosofía de la ciencia de la Universidad del Cauca continúa explorando formas de comprender estos fenómenos culturales, con la rigurosidad y pertinencia que exigen.

## CRATILO, HERMÓGENES Y SÓCRATES EN EL CRATILO DE PLATÓN\*

Por:  
Silvio E. Avendaño C.

### Introducción

Antes que en Grecia, ya en la India encontramos un interés por los problemas lingüísticos, pero allí la motivación fue de carácter religioso: se necesitaba la precisión de las palabras en el momento de los sacrificios, para lograr la comunicación con los dioses. En Grecia, en cambio, la motivación tiene un origen filosófico o cuando menos gramatical. Los primeros en tratar de manera sistemática los problemas del lenguaje fueron los Sofistas y Platón, a quienes se les debe los planteamientos que fueron luego discutidos en la Edad Media y que aún hoy en día tienen vigencia profunda.

Los estudios de los griegos sobre el lenguaje son de carácter estático, podríamos decir que sincrónicos, para utilizar este término saussureano; con esto queremos decir que el lenguaje se estudió sin tener en cuenta el tiempo, como puede ser el estudio sobre los cambios fonéticos, el cambio de significado, que hoy en día pueden ser explicados a la luz de nuevas disciplinas. Esta ausencia en ningún momento desmerece los estudios realizados en Grecia, pues si bien no se preocupan por el aspecto diacrónico del lenguaje, en cambio aquellos aspectos que recibieron su atención tuvieron particular éxito como consta en el análisis de las partes de la oración, hecha por los griegos que, permaneció sin ninguna modificación durante siglos. Sin embargo, es el aspecto filosófico del tratamiento del lenguaje hecho por los griegos el que ofrece hoy mayor atención. Desde este punto de vista Platón ofrece una de las obras más ricas en problemas. Al universo del lenguaje dedicó el diálogo *Cratilo* que es el tema de estudio de este escrito. En este diálogo Platón plantea diferentes inquietudes, entre las cuales se destacan: *el carácter natural o convencional de signo lingüístico, el lenguaje como vehículo de expresión filosófica, la refutación del relativismo de Protágoras, diferentes problemas dentro de la concepción heracliteana en relación con los nombres. Podemos ver además de una manera clara, la importancia que adquiere en este diálogo el ser dentro de su concepción filosófica del mundo.*

---

\* Este artículo fue escrito en 1977.

Si he propuesto como tema de este escrito el *Cratilo de Platón* es porque considero, que Platón, a pesar de los veinticinco siglos que nos separan de él, no ha perdido vigencia, porque sus planteamientos siguen teniendo la frescura del momento de su formulación y, además, porque probablemente ningún otro diálogo de Platón ha causado tanto interés entre los modernos, quienes no logran llegar a un acuerdo sobre diferentes aspectos planteados en el *Cratilo*. En el acercamiento al diálogo el *Cratilo* de Platón he escrito este ensayo que consta de cinco partes. *En el primer momento un esbozo de las tesis de Cratilo y Hermógenes. En una segunda parte se aborda el significado del término nombre. A continuación, hay un acercamiento a Hermógenes y la tesis convencional. El cuarto segmento gira en torno a la teoría natural del nombre. Finalmente, esbozo la crítica de Platón a la teoría natural del nombre.*

### La tesis de Cratilo y Hermógenes

El *Cratilo* rompe aparentemente con los otros diálogos de Platón. El tema que trata, a simple vista, no se vuelve a tocar en la obra platónica; de ahí que algunos críticos sostengan que el mencionado diálogo no tiene relación alguna con el resto de su obra. Sin embargo, hay que decir que existe una relación clara en este diálogo con las otras obras platónicas, para cuya comprensión hay que analizar las relaciones existentes entre lenguaje y realidad y el significado que tienen estos términos para el filósofo griego. En Grecia el origen de la especulación sobre el lenguaje es al mismo tiempo el origen de la reflexión sobre la realidad. Pero pronto se tomó conciencia de que el lenguaje de uso cotidiano no basta para expresar la realidad. De ello resulta la necesidad de un nuevo lenguaje, que es el lenguaje científico, el cual busca en todo momento definir el significado de las palabras.

Al estudiar las obras de Platón encontramos una serie de palabras a las que se pretende dar valor para así establecer las relaciones entre ellas. Platón en cada palabra ve dos planos diferentes: un plano en el cual ubica del significado y un segundo plano en el horizonte de las ideas. El plano del significado tiene importancia con relación al lenguaje; el segundo la tiene importancia para la *ontología* (1). El primer plano, el del lenguaje, es el plano de los conceptos: simples abstracciones, el resultado de quedarse con las notas comunes de una serie de referentes diferentes. En cuanto al plano ontológico hace referencia a las ideas, que son algo que trasciende, las cuales sirven de modelo a la realidad... Las ideas se refieren al entramado científico, los conceptos al plano lógico. De lo anterior se puede afirmar que la identidad de la palabra con la idea radica en *nombrar las cosas según su naturaleza*, pues las ideas son una realidad independiente, la verdadera realidad; la identidad de palabra y concepto en cambio *puede entenderse como una convención*, dado que el concepto es una simple abstracción la cual se da solamente en el tejido lógico.

El nombrar las cosa según su naturaleza, y el nombrar las cosas por convención, crea una oposición propia del pensamiento griego (2). En el diálogo *Cratilo* se encuentra esta



oposición binaria en la identidad de idea y palabra, es decir el nombrar las cosas según su naturaleza, en la tesis de Cratilo; y el otro término de la oposición la identidad de concepto y palabra, que puede entenderse como una convención en la tesis de Hermógenes.

1. La tesis de Cratilo sostiene: «existe naturalmente una denominación justa y exacta para cada uno de los seres; un nombre no es la designación, que según un acuerdo algunas personas dan al objeto, señalándolo como una parte del lenguaje; sino que naturalmente existe tanto para los griegos como para los bárbaros una manera de denominar los seres que es igual para todos» (Cr 389b).

La tesis de Cratilo supone la unidad de νομος (3). La denominación del nombre νομος corresponde de una manera justa y exacta a φύσις. Es la tesis naturalista, que sostiene que las palabras son φύσις, por naturaleza y que responden a la verdad que designan. La tesis de Cratilo no se queda sólo en el lenguaje sino que establece la identidad de éste y la realidad, como consecuencia lógica de esta tesis, tenemos la imposibilidad de mentir, que es la conclusión a que llega en el *Sofista* (235). La tesis de Cratilo no es una afirmación aislada que sólo tiene sentido y validez en el lenguaje. Ella tiene relación con la doctrina de Heráclito, que desarrollaremos más adelante.

2. La tesis de Hermógenes sostiene: «a fe mía, Sócrates, que por mi parte, he conversado con él y con muchos otros, sin que haya sido posible, llegar a la persuasión de que la exactitud de los nombres sea otra causa que un acuerdo y una convención». Y a continuación: «según mi opinión el nombre que se asigna a un objeto es el nombre justo; pero si se cambia inmediatamente en otro abandonando aquel, el segundo no es menos exacto que el primero». Y unos renglones más abajo: «pues la naturaleza no asigna ningún nombre en propiedad a ningún objeto, es cuestión de uso y costumbre que han adquirido el hábito de asignar el nombre» (384<sup>a</sup>), y: «yo no concibo por mi parte más que una manera justa y exacta de denominar: yo puedo designar cada objeto con un cierto nombre que yo haya establecido, tu por un cierto nombre establecido por ti. Lo mismo ocurre con las diferentes nociones. Yo veo que a las veces cada una de ellas asigna un nombre distinto a los objetos, y veo que de esta manera unos griegos se aparten de otros griegos y los griegos de los bárbaros» (385e).

Hermógenes sostiene la arbitrariedad de los nombres, en otras palabras entre el nombre que se le asigna a un objeto y el objeto que se designa no existe una manera justa y exacta de denominar, que sea idéntica para todos, sino que entre el nombre y el objeto se da la arbitrariedad al denominar. Esa arbitrariedad de los nombres, para Hermógenes, puede venir de un particular, de una ciudad griega o de un pueblo bárbaro. Los contemporáneos de Platón veían en ella la tesis del hombre como medida de todas las cosas, disertación que conduce al relativismo de Protágoras.

3. Hermógenes adopta una actitud dialéctica. No es ningún problema para él, declarar que está dispuesto a abandonar sus puntos de vista, no por conveniencia sino porque quizás está en un error: «pero sí de otra manera, estoy dispuesto, por lo que a mí respecta, a aprenderlo y escucharlo no solamente de los labios de Cratilo, sino de otro cualquiera» (384e). Esta actitud se puede explicar por cuanto Hermógenes fue discípulo de Sócrates.
- 4 Cratilo mantiene una posición oscura que recuerda a su maestro Heráclito: «hace un rato le estaba interrogando sobre este punto deseoso de saber que era lo que quería decir con ello; pero sin explicarme nada me trata irónicamente simulando o dando a entender que en su interior alimenta alguna idea sobre el particular y que posee sobre el tema un conocimiento particular que me determinaría, si quisiera decirlo con claridad... Sí tuvieras algún medio de interpretar el oráculo de Cratilo» (384<sup>a</sup>).

Frente a los dos personajes con sus posiciones ya expuestas, aparece un tercero: Sócrates, dispuesto a investigar (4). Es claro y evidente que no aceptara ninguna de las dos tesis. La discusión avanzará hacia una tercera posición.

### **El significado del término nombre**

La forma propia de expresión para Platón, en el Cratilo, es el discurso: «es por lo tanto posible expresar mediante el discurso lo que es y lo que no es» (385b). Ahora bien, el discurso se compone de nombres y verbos. En cuanto el nombre, aparece como la parte más pequeña del discurso:

«Sócrates: ¿Y puedes tú enunciar una parte que sea más pequeña que el nombre?»

Hermógenes: No, ésta es la más pequeña» (385c).»

Además, para Platón el nombre no es sólo la parte más pequeña del discurso, sino que el nombre aislado no es ni verdadero ni falso. Si el discurso es verdadero el nombre es verdadero, si el discurso es falso, el nombre es falso. El nombre por sí solo no tiene ningún valor, por consiguiente, para Platón el nombre aparece unido a la racionalidad. Algo es razonable porque es verdadero o falso. A su vez, el fundamento de la racionalidad depende del ser. El ser, para Platón, es lo que es estable y permanente: «que los seres tienen por sí mismos una cierta estabilidad y permanencia» (386<sup>a</sup>), y «existe siempre un sujeto que conoce igual que el objeto conocido, igual que lo bello, igual que el bien, igual que cada ser particular, esto de lo que vamos a hablar me parece que no ofrece ninguna semejanza con el flujo y la movilidad» (440b). Por consiguiente, el nombre está unido al ser, que como se ha visto es inalterable, y precisamente de este ser que es permanente,

depende que se le dé lo verdadero y lo falso: solamente se da lo verdadero y falso si hay una correspondencia entre el *nombre y el ser*; si no es así, se tiene algo falso.

En Aristóteles encontramos una posición análoga. Los conceptos y las palabras no tienen ningún valor si se dan en forma aislada: «del mismo modo que hay en el alma, así pensamientos que no pueden ser ni verdaderos ni falsos, como pensamientos que necesariamente han de ser lo uno o lo otro, lo propio sucede con las palabras; porque el error y la verdad sólo consisten en la combinación y la división de las palabras» (*Peri Hermeneias*, cap 1,5-6) (5).

Para Aristóteles, como lo indica la parte subrayada de la cita anterior, el error y la verdad únicamente se pueden dar en la combinación y la división de las palabras. Ahora bien, la combinación y división de las palabras se da en la proposición. Por proposición se entiende el vínculo existente entre dos términos (sujeto y predicado) afirmando o negando el segundo del primero. Hay que aclarar que en la proposición, Aristóteles, no estudia el ruego, ni el mandato, ni la pregunta, pues de estas expresiones no se puede afirmar que sean verdaderas o falsas.

El problema que se plantea a continuación es cómo Aristóteles entiende el concepto de verdad. Se ha afirmado que las palabras carecen de valor aisladamente y, que únicamente en la combinación o en la división se da el error y la verdad, por tanto, mediante esa combinación o división se concibe una correspondencia entre lo pensado y lo real. Si el pensar vincula las cosas que están unidas en la realidad, se llega a una proposición verdadera; si no es así se tiene una proposición falsa.

El problema de lo verdadero o falso, planteado por Platón, está relacionado con el pensamiento de Protágoras, quien sostenía el relativismo: «Sócrates: Vamos a ver, pues Hermógenes. ¿Crees tú que también ocurre esto con los seres mismos y que su esencia varía en cada uno de los individuos? Esta era, en efecto, la tesis de Protágoras cuando afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», queriendo sin duda decir con ello que tales cuales me parecen las cosas, así son para mí, y que para ti son tales cuales te parecen a ti»(386<sup>a</sup>).

Protágoras niega toda superioridad sobre la percepción y partiendo de ello llega a postular la identidad sociológica entre pensar y percibir. Según Protágoras el hombre no conoce las cosas como son sino como aparecen para él, y sólo para él, en el momento de la percepción. Las cosas son en cada instante como él se las representa. Platón subraya (como se ha indicado) que los seres tienen por sí mismos una cierta estabilidad y permanencia, y de esta manera echa por tierra la teoría de la arbitrariedad del nombre que es una variante de la tesis relativista de Protágoras.

4. Platón define el nombre por la necesidad de nombrar las cosas. En consecuencia, para nombrar se necesita un instrumento. Este instrumento es el nombre. El

nombre sirve para instruir y designar la cosas de la realidad: «Sócrates: -sí pues por hablar admitimos que era un acto que se refiere a las cosas, nombrar será también, en consecuencia un acto...» (388b).

Según la cita anterior el nombre es un instrumento que describe la realidad. La dificultad que se plantea en este punto es qué entiende Platón por realidad. Éste entiende que la realidad tiene su esencia y que esta esencia es lo estable: «que los seres tienen por sí mismos en su esencia una cierta estabilidad y permanencia» (386<sup>a</sup>). Entonces, el nombre aparece como un instrumento que tiene determinada finalidad que es la de distinguir y diferenciar la realidad de las cosas según su propia naturaleza.

2. Hay otro problema y es el de saber de manera concluyente qué es el nombre para Platón. Este conocimiento permitirá aclarar diferentes inquietudes que surgen al leer el diálogo.

Una primera dificultad es el de la palabra *ὄνομα* que no presenta una traducción exacta que corresponda a idiomas modernos como en el caso del inglés y del español. Por ejemplo al inglés la palabra *ὄνομα* se traduce *word* (6) y al español, autores y comentaristas coinciden en verter la palabra *ὄνομα* como *nombre*. Se insiste, sin embargo, en que son traducciones inexactas.

Para saber que significa el «nombre» hay que examinar algunos fragmentos: «Sócrates: -pues bien, la misma palabra dilatarse o desarrollarse *Ζαλλειν* me parece que figura el crecimiento de la juventud en su rapidez e instantaneidad. Es lo que el autor ha producido de alguna manera con ayuda del nombre formándolo de *Ζειν*, correr y *αλλειν*, saltar» (414b). En esta segmento se puede apreciar como Sócrates da a un verbo el calificativo de nombre, por lo cual podemos afirmar que Sócrates entiende por nombre tanto el sustantivo como el verbo. Hay que añadir a esto dos citas de Robinson sobre el problema que presenta el vocablo *ὄνομα* como categoría gramatical y en su función dentro de la frase: «cuando un griego escucha la palabra *ὄνομα* piensa en un nombre propio, piensa luego en los nombres, también piensa, aunque raramente en el verbo... Todavía más raramente en una preposición o una conjunción. En su concepción de *ὄνομα*, yacen sin distinguir cinco nociones diferentes que ahora son distintas: el nombre propio, el nombre, la palabra, el sustantivo y el sujeto de la predicación». (7), Y la segunda cita: «se necesita entender, cabalmente, que la palabra *ὄνομα* incluye al menos nombres, verbos, adjetivos, y además, otras palabras» (8).

En síntesis:

1. Tanto para Platón como para Aristóteles el *nombre* o la *palabra* no tienen valor de verdadero y falso si se presentan en forma aislada. De verdadero y falso solamente se puede hablar en el discurso o en la proposición.

2. Platón rechaza la tesis del relativismo de Protágoras por cuanto que no acepta la superioridad de la percepción. Para Platón existe el ser que es independiente de la percepción.
3. Se puede hablar, para Platón y Aristóteles, de verdadero y falso porque hay una correspondencia de lo designado y el ser o la realidad.
4. El *nombre* para Platón es un instrumento que sirve para designar las cosas.
5. La palabra *ὄνομα* para Platón tiene diferentes significados que hace imposible asignarle una significación exacta. Puede significar: nombre, nombre propio, palabra, sustantivo, sujeto de predicación, verbo y adjetivo.

### Hermógenes y la tesis convencional

La primera exposición de Hermógenes se encuentra en 384d: «A fe mía Sócrates que por mi parte he conversado con él y con muchos otros sin que haya sido posible llegar a la persuasión de que la exactitud de los nombres sea otra cosa que un *acuerdo* y una *convención*. Según mi opinión el nombre que se asigna a un objeto es el nombre justo; pero si se le cambia inmediatamente en otro, abandonando aquel, el segundo no es menos exacto que el primero; de esta manera, en efecto cambiamos nosotros los nombres de nuestros servidores, sin que el nombre sustituido sea menos exacto que el que lo ha precedido. Pues la naturaleza no asigna ningún nombre en propiedad a ningún objeto, es cuestión de *uso* y *costumbre* que han adquirido el *hábito* de asignar los nombres».

Luego, aparece en un segundo momento de la exposición en 385e: «En efecto, yo no concibo, por mi parte, más que una manera justa y exacta de denominar: yo puedo designar cada objeto con un cierto nombre que haya establecido yo; tú con un cierto nombre establecido por ti. Lo mismo ocurre con las diferentes nociones. Yo veo que a veces cada una de ellas asigna un nombre distinto a los mismos objetos, y veo que de esta manera unos griegos se apartan de otros griegos y los griegos de los bárbaros».

Y una última cita en 385b: «Sócrates: sí yo doy a un ser cualquiera, por ejemplo, si a lo que llamamos actualmente hombre yo le doy el nombre de caballo, y a lo que llamamos caballo, le doy el nombre de hombre, ¿llevará un mismo ser el nombre de hombre para todo el mundo y para mí en particular el de caballo? ¿Eso es lo que quieres decir tú? Hermógenes: -Sí, esta es mi opinión.».

En las citas anteriores se puede advertir:

- a) que no existe un principio de exactitud. Los nombres son algo convencional. Lo convenido está unido a los siguientes términos: *uso*, *costumbre*, *acuerdo*, *hábito* y *convención*.
- b) se puede usar cualquier nombre para indicar algo. *No existe una relación necesaria entre el lenguaje y la naturaleza*, y

- c) existe alguna potestad para nombrar algo que tiene otro nombre con un nombre distinto.

La palabra convención tiene diferentes significados. El significado, desde lo político, se entiende como un evento. Así, Bertrand Russell al asignar a esta palabra un significado político, dice: «Nosotros difícilmente podemos suponer una reunión de un parlamento de ancianos mudos para llamar una vaca, vaca; y a un lobo, lobo» (9). Sin embargo, hay que ver con claridad, que este no es el significado apropiado para el caso que se está estudiando, ni tampoco el significado que Platón le asignó.

Para el significado que le da Platón hay que tener en claro lo siguiente:

- convención no es diferente de costumbre.
- un nombre llega a ser convención por un acuerdo preexistente entre el que habla y el que escucha, y
- no existe ninguna relación entre el nombre y la cosa.

En cuanto al segundo punto, se puede usar cualquier nombre para indicar algo. Este punto se deduce del razonamiento anterior: la convención es la razón suficiente para emplear cualquier nombre al denominar una cosa, de ahí que se puedan cambiar los nombres. La convención puede ser establecida por una, dos o más personas, o por la comunidad.

Con relación al tercer punto, Sócrates arguye que si Hermógenes tiene ciertas suposiciones acerca de la verdad y la falsedad, entonces hablar por *fiat* (10) es hablar con falsedad. Si se obra de esta manera se cae en el campo de Protágoras y de Eutídemo, exponentes del relativismo, doctrinas que para Hermógenes son difíciles de aceptar.

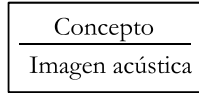
La convención supone que no existe ninguna necesidad entre las cosas y el nombre. No existe entre la cosa y el nombre ninguna relación, como se puede ver en 433e: «la exactitud de los nombres consiste en esta convencionalidad y que esta convencionalidad es indistinta establecerla tal como se ha establecido».

Resumiendo los puntos anteriores, *tenemos que la convención, o acuerdo, o costumbre, o hábito, o uso es una razón suficiente para llamar por un nombre a una cosa.*

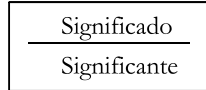
La posición de Hermógenes es contraria a la posición de Cratilo, pues para Hermógenes la palabra no tiene relación con la realidad. Se trata de una convención. Esta convención hace pensar, hoy en día en el *Curso de lingüística general*, de Saussure.

Para Saussure, lo que el *signo lingüístico* une no es una *cosa* y un *nombre*, sino un *concepto* y una *imagen acústica*; no es el sonido material, cosa puramente física, sino una *huella psíquica*, la representación que da el testimonio de nuestros sentidos.

El *signo lingüístico* es, pues, una entidad psíquica que puede representarse en la forma siguiente:



Para evitar equívocos, Saussure propone hablar de *signo*, para designar el conjunto, y remplazar concepto e imagen acústica por *significado* y *significante*, respectivamente:



El lazo que une el significado al significante es *arbitrario*. Puesto que entendemos por signo el resultado de la unión de significante y significado, se puede decir que *el signo lingüístico es arbitrario*. La palabra *arbitrario* necesita una aclaración. En ningún momento se debe entender que el signo lingüístico depende de la libre elección del hablante; sólo se quiere decir con ello que no tiene motivación, es decir que es arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural.

La teoría de la *arbitrariedad del signo* ha tenido un gran éxito en el pensamiento lingüístico de Occidente. Su historia se la puede reconstruir de Saussure a Platón, en autores como: Hegel, Lessing, Leibnitz, Locke, Hobbes, Abelardo, hasta llegar a Aristóteles, quien en *Peri Hermeneias*, dice: «el nombre es una palabra que por *convención* significa algo» (11). Puede demostrarse fácilmente que la posición aristotélica tiene sus orígenes en el Cratilo de Platón.

La teoría de la arbitrariedad del signo puede conducir a las siguientes posiciones:

- a) la aceptación de una realidad con una organización interna reflejada en una serie de palabras que designan convencionalmente sus partes, es decir, *una concepción próxima a la platónica*.
- b) la afirmación de que por el contrario *son las palabras las que estructuran la realidad*, o que no hay una relación necesaria entre ambas, o
- c) que, como generalmente se acepta, tiene una relación, no solo con el referente sino también con quien lo enuncia y lo recibe; es decir, *que un mismo signo puede significar cosas diferentes para hablantes diferentes* (12).

### La teoría natural del nombre

Cratilo al enunciar la teoría natural de nombre oscurece su filiación con el heraclitismo, encontrándose por consiguiente en una situación aporética respecto a la teoría del

conocimiento. Ante esto la pregunta que surge es: ¿cómo logra armonizar su teoría natural del nombre con su teoría del devenir de las cosas?

La tesis de Cratilo sobre la teoría natural del nombre se encuentra en el inicio del diálogo: «según pretende Cratilo, existe una denominación justa y exacta para cada uno de los seres, un nombre no es la designación que según un acuerdo, algunas personas dan al objeto, señalándolo como una parte del lenguaje, sino que naturalmente existe tanto para los griegos como para los bárbaros una manera exacta de denominar los seres que es idéntica para todos» (383b). Y en otro lugar se halla: «hace rato estaba preguntando sobre esto, deseoso de saber que es lo que quería decir con ello, pero sin explicarme nada me trata irónicamente, simulando o dando a entender que en su interior alimenta alguna idea sobre el particular y que posee sobre el tema un conocimiento que me determinaría si quisiera decirlo con claridad» (384a).

En la primera cita se puede ver en qué consiste la tesis de Cratilo: la existencia de una denominación justa y exacta para cada uno de los seres. Esta tesis hace difícil el estudio del diálogo desde un comienzo: un primer aspecto de esta dificultad es que no se puede comprender cómo Cratilo habla de denominación justa y exacta siendo discípulo de Heráclito. El segundo aspecto es que no se comprende cómo Cratilo siendo partidario del devenir habla del ser.

La siguiente cita tal vez sea una explicación de la primera. Recuerda la oscuridad de Heráclito. No obstante, algunos comentaristas opinan que Cratilo no posee tal conocimiento, sino que tras sus afirmaciones se esconde el engaño puro y simple. Otros opinan que la idea que no quiere comunicar Cratilo, consiste en el devenir de Heráclito. Sea como sea este último fragmento es sugestivo pues hace de Cratilo un personaje enigmático y confuso. La tesis de Cratilo la enuncia Sócrates en el diálogo: «dice, creo, Hermógenes que «todo pasa y nada permanece» y comparando las cosas a la corriente de un río, añade que no sería posible entrar dos veces en el mismo río...» (402a). Al leer el segmento no se comprende como Cratilo puede hablar de denominación justa y exacta pues sólo se logra hablar de denominación justa y exacta cuando hay algo estable, algo que permanece, que se puede indicar, por ejemplo: «que los seres tienen por si mismos una cierta estabilidad y permanencia» (385e), o en el caso de que: «existe siempre un sujeto que conoce igual que un objeto conocido, igual que cada ser en particular» (439c).

La posición de Cratilo es oscura y por eso Sócrates vuelve a plantear el problema: «... volvamos a tomar, en efecto el análisis de lo que hemos ya revisado anteriormente: hemos dicho que los nombres nos indican la realidad en el sentido de que todo está en marcha, se mueve y fluye. ¿No es eso, lo que según tu parecer indica? Cratilo: - exactamente. Y añade que ellos indican esto justamente» (437e).



De lo que se ha expuesto hasta ahora podemos observar lo siguiente:

- a) ¿cómo es posible que se compagine en Cratilo su tesis de la teoría natural del nombre y su heraclitismo?
- b) un segundo problema se plantea en el horizonte de la epistemología: ¿cómo es posible que Cratilo pueda hablar de la verdad, dado que según la teoría del devenir heracliteano no hay nada consistente y estable que hagan posible el ser y su posible designación? Platón es consciente del problema: «¿cómo pues atribuir el ser a lo que no está nunca en el mismo estado?»(439). El conocimiento exige como necesidad la estabilidad: «ningún conocimiento, evidentemente, conoce el objeto al que se aplica si este no tiene ningún estado determinado» (440a). Y refiriéndose al problema que plantea el heraclitismo de Cratilo; Platón dice: «y probablemente tampoco podría haber ninguna cuestión o problema sobre el conocimiento, Cratilo, si todo se transforma y nada permanece» (440b). Según Platón, no se puede hablar del conocimiento, como se indica en la última cita, porque no existe algo estable y permanente.
- c) y un último problema: ¿creía Cratilo en la ciencia? Y si creía ¿cuál era su fundamento?

Las dificultades anteriores se pueden percibir en Aristóteles y en otros autores. En el caso de Aristóteles, encontramos en el libro de la *Metafísica*, la observación siguiente, respecto a la posición de Cratilo: «desde su juventud, Platón, se había familiarizado con Cratilo, su primer maestro, y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles están sometidas al devenir y no pueden ser objeto de la ciencia» (13). En este fragmento de la obra de Aristóteles se atribuye a Cratilo el heraclitismo y, a su vez se hace diáfano al tercer interrogante en el campo del conocimiento. Para Cratilo es imposible la ciencia dado que todas las cosas están en flujo. Aunque, lo que se puede haber aclarado y entendido en esta cita se echa por tierra en otro texto del mismo Aristóteles: «por último, como veían que toda la naturaleza sensible estaba en perpetuo movimiento, y que no se puede juzgar la verdad de lo que cambia pensaron que no era posible enunciar ninguna verdad, al menos de lo que cambia sin cesar y en todo sentido. De esta forma de ver surgió la doctrina más radical de todas, que es la de los filósofos que se dicen discípulos de Heráclito, y tal como lo ha sostenido Cratilo. Este último llegaba a pensar, que era preciso no decir nada y se contentaba con mover el dedo, reprochando a Heráclito el haber dicho que no se pasa dos veces por el mismo río, pues consideraba que no es posible hacerlo ni una sola vez»(14). En este fragmento encontramos una vez más la respuesta al tercer interrogante, pero además hallamos un problema diferente: Cratilo llegó al extremo de callar y no decir nada, adoptando una posición radical, a diferencia de lo planteado en la primera cita, cuando Cratilo aseguraba que «todas las cosas sensibles tan sometidas al devenir y no pueden ser objeto de la ciencia.»

Aunque hay que decir que las tesis de Cratilo, en la versión de Platón como en la interpretación de Aristóteles, esbozan cuestiones que no se pueden comprender. No se

entiende de Cratilo, en el diálogo platónico, cuando sostiene que los nombres no son convencionales, y, que por tanto, hay una correspondencia entre el nombre y la realidad. Sin embargo, esta posición es incompatible con la teoría heracliteana en la cual no es posible la correspondencia entre nombre y la realidad. Respecto al Cratilo, mencionado por Aristóteles, está implícito el siguiente problema: el Cratilo que esbozado en el Libro Primero de la *Metafísica* es diferente al Cratilo del Libro Cuarto de la misma obra. Es distinto porque en el Libro Cuarto, Cratilo bosqueja una doctrina radical, al negarse a hablar, y adoptar la tesis de la imposibilidad que el lenguaje sea un instrumento que permita aprehender la realidad. Sostiene Cratilo tal teoría y, por lo tanto, ante la trivialidad del lenguaje lo único que se puede hacer es señalar para enseñar la realidad.

El segundo problema es con respecto al diálogo Cratilo de Platón: ¿cómo podía sostener Cratilo la teoría natural de nombre si afirmaba por otra parte que toda la naturaleza sensible estaba en perpetuo movimiento, y de que no se puede juzgar la verdad de lo que está en permanente cambio? No se entiende el Cratilo de Platón, como tampoco se entiende el Cratilo de Aristóteles. Algo más el personaje crea confusión.

Este hecho de las contradicciones que se dan dentro de la obra de Platón y Aristóteles ha sido tema de permanente discusión. Durante el siglo XIX y más tarde Von Fritz y Derbolaw sostuvieron que el personaje Cratilo, no era Cratilo, sino que era Anthistenes. Que el personaje que Platón traza en el diálogo solo es una máscara del verdadero rival contemporáneo de Platón. Se sostenía tal identificación por ciertas tesis presentadas por el Cratilo del diálogo y por Anthistenes, tales como: «el escrutinio de los nombres es el principio de la educación» y «uno no puede contradecirse» (15). No obstante, esta tesis no es admitida dado que para determinados hechos no se tiene en cuenta a Cratilo y para otros si, dentro del mismo análisis de la obra de Platón. Hay otro problema y es el que indica Ronald Levinson: «ni conclusión es que se pierde más de lo que se gana introduciendo este múltiple término de Anthistenes en la ecuación de Cratilo.» (16).

Geoffrey S. Kirk ha sugerido que Cratilo no es un heracliteano, y que Aristóteles estaba en este punto equivocado. Para refutar al Estagirita propone las siguientes tesis:

1. el diálogo de Platón no pretende ser histórico y, Cratilo no cree realmente en la validez de los nombres, aunque éste fue un problema que interesó mucho a sus contemporáneos.
2. Cratilo fue un filósofo seguidor de Heráclito, pero Platón en el diálogo traza la personalidad de Anthistenes.
3. Cratilo era un heracliteano y un relativista, pero no sostenía la teoría de los nombres: Platón le atribuyo tal creencia por su contacto con Heraclides Ponticus, un prominente miembro de la academia y un hombre que se interesó por Heráclito y la teoría de los nombres.
4. Cratilo era un seguidor de Heráclito que pretendía obtener a través de los nombres el conocimiento de la realidad y, se desesperaba por obtener tal conocimiento a través de los sentidos. Esta tesis ha tratado de armonizar la teoría natural del nombre con

la teoría del devenir de las cosas; sin embargo, es una reconciliación de dos teorías que llegan a ser ilógicas.

5. Cratilo era un heraclíteano y un subjetivista protagoreano, combinando estas dos posiciones, tal como lo hace Platón en el *Teeteto* (152 dc); por su creencia en el *flujo* llegó a pensar que los nombres eran corregidos por el *legislador*.

Mondolfo y Allan dan razón a Aristóteles, por ser digno de confianza ya que este es testigo histórico y consideran que no hay contradicción en el pensamiento del Estagirita. Ellos ven en Cratilo un heraclíteano, aunque de «*especie degenerada*», y explican la contradicción que se da entre el Libro Primero y Cuarto de la *Metafísica* (donde se asigna a Cratilo la tesis de designar con el dedo para indicar la realidad) a un período tardío de su vida, período diferente al período reflejado en la obra de Platón.

D. J. Allan propone la tesis de que Cratilo nunca fue maestro de Platón; que en este punto, Aristóteles está equivocado, y que Cratilo es un compañero de la misma edad de Platón. Wilamowitz y Shorey opinan: «que las polémicas personales son extrañas al propósito central de Platón... y que al exponer las doctrinas del pensador individual... Platón se permite generalizar y, a menudo, exponer sus puntos de vista sobre el problema»(17). Ronald Levinson opina: «el personaje se basa en el nombre y tiene la posición que nos es familiar por Aristóteles, pero Platón ha reenfocado los puntos de vista de Cratilo, en una manera de pensar propia que trae consecuencias de las cuales el mismo Cratilo no estaba enterado, tal como la caracterizada libertad del método de preguntar de Platón y su pertinente pero independiente relación entre la biografía y la historia»(18).

## Conclusiones

1. No se comprende como Cratilo habla de una denominación justa y exacta siendo discípulo de Heráclito.
2. No llega a ser comprensible como Cratilo al ser partidario del devenir habla del ser.
3. La figura de Cratilo presentada por Platón y Aristóteles crea confusión. No hay claridad en el personaje.
4. Un cuarto problema es el de si se puede tomar el diálogo el Cratilo como histórico, o si Platón al escribir tal obra lo hace con libertad, y de esta modo crea una división entre la historia y su creación filosófica.
5. Pero queda el interrogante: ¿qué pensaba Cratilo, y si pensaba en la teoría natural del nombre cómo lograba explicarla dentro de la teoría del devenir de las cosas?

## La crítica de Platón a la teoría natural del nombre

Ahora bien, la posición de Platón es ontológica. Por eso, para entender esta tesis, es necesario comprender la reflexión de Platón ante el problema del ser. En torno a ese punto se han bosquejado dos teorías: la de Parménides y la de Heráclito. Platón se inclina por el ser de Parménides: «que los seres tienen por sí mismos una cierta estabilidad y permanencia»(386a) y «existe siempre un sujeto que conoce, igual que el objeto conocido, igual que lo bello, igual que el bien, igual que cada ser particular, esto de que vamos a hablar me parece que no ofrece ninguna semejanza con el flujo y la movilidad»(440b). Platón es partidario, entonces, de la doctrina del *ser* defendida por Parménides que implica la estabilidad y la permanencia. Por eso, Platón parte de la proposición que las cosas tienen esencia, y no de los nombres como sucede con Cratilo, quien pretende quedarse solamente con el nombre; por eso el conocimiento de las cosas, para el autor del diálogo «Cratilo», es posible gracias al conocimiento de los nombres. Para Cratilo hay que partir de la imagen para aprender, estudiando la imagen en sí misma, examinando si es una copia buena y con esto poder conocer al mismo tiempo la verdad de la que ella es imagen. Para Platón hay un proceso diferente. Los nombres no pueden ser el fundamento del conocimiento, hay que partir de las cosas, investigando, en ellas mismas, para encontrar el conocimiento; esto se puede ver en 439b: «contentémonos con admitir de común acuerdo que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender a investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres». Desde esta perspectiva, para Platón, los nombres son imitaciones de las cosas, (423b): «así el nombre por lo que parece es una manera de imitar por medio de la voz, lo que se imita y nombra, cuando uno se sirve de la voz para imitar lo que uno imita».

El problema que se plantea cuando se habla de imitación es qué se va a imitar. Para Platón, el nombre debe imitar la cosa. Ahora bien, para imitar la cosa se necesita la imitación de la esencia, la imitación de lo que es. Esta imitación de la esencia la compara Platón con la pintura. El nombre tiene semejanza a la pintura en su reproducción de la realidad, por eso, el nombre debe captar la realidad tal y como es. Así, Platón expone su teoría de la pintura y del nombre como mimesis, en otros términos, los nombres son fieles reproducciones de la realidad: «el nombre es una imitación como la pintura» (431a). Por lo tanto, en el intento de imitar la realidad, los pintores en sus cuadros necesitan diferentes elementos denominados colores, de acuerdo a las exigencias de la realidad. Esta imitación en la pintura pretende captar las cualidades de los objetos, lo que los hace diferentes unos de otros; por eso, se necesita para cada retrato un color particular, que capte la realidad de modo diferente: «los pintores para conseguir la semejanza ponen unas veces una simple capa de púrpura, otras veces algún otro color; a veces mezclan varios colores, como cuando preparan un tono de carne o algún otro del mismo tipo, teniendo en cuenta, por lo que imagino que cada retrato parece pedir un color particular»(425a).

Para Platón esta imitación, que no es en el espacio de la pintura sino en el mundo del lenguaje, necesita de elementos, de la misma manera como la pintura necesita de colores para lograr la imitación: «La imitación de la esencia se hace con sílabas y con letras» (424c). En el *Filebo* (18dc) Platón distingue: primero las vocales, segundo, lo que participa no del sonido sino del ruido, las semivocales; tercero, los elementos que carecen del sonido y del ruido, las mudas.

Platón parte de estos elementos para la construcción del lenguaje: «De esta manera aplicaremos nosotros los elementos a las cosas, a una sola el elemento único que parecerá necesario o varios a la vez formando lo que llamamos sílabas, uniremos a su vez las sílabas que sirven para componer los nombres y los verbos nos pondremos a construir un grandioso y bello conjunto, como lo era antes el ser reproducido por la pintura; ahora lo que nosotros haremos será el discurso, gracias al arte de los nombres o de la retórica» (425a).

Para Platón, los elementos forman las sílabas y éstas - la unión de sílabas- encierran la conformación de nombres y verbos. La constitución de nombres tiene dos momentos: los nombres primitivos y los nombres compuestos. Platón entiende por elementos primitivos aquellos que son rudimentos de las frases y de los nombres, elementos que no pueden referirse a otros nombres. Platón sostiene que aquellos, nombres primitivos están formados por los elementos que imitan la naturaleza de las cosas, así:

- γ Su capacidad para hacer reproducir la movilidad, un instrumento muy adecuado para expresar el movimiento.
- ι Para todo lo que es ligero y es capaz de atravesarlo todo.
- φ, ψ, ζ, δς Letras que llevan consigo una aspiración, imitan todo aquello que tiene carácter de inspiración.
- δ τ Por comprimir la lengua y apoyarse en ella imitan las ataduras.
- λ Por su pronunciación, al resbalar la lengua, imita todo lo que liso.
- ρ La lengua al pronunciarla se detiene, por consiguiente expresa todo lo que es viscoso.
- ν Por ser una letra nasal expresa todo lo de dentro.

Y de este modo con todos los elementos: «Igualmente en las demás nociones: el legislador parece reproducirlas a las sílabas y a las letras, creando para cada uno de los seres un signo y un nombre partiendo de ahí para componer el resto, por imitación de los elementos» (427d).

La exposición, desarrollada hasta ahora, permite entender lo que Platón concebía por nombre: «Un instrumento que sirve para instruir y diferenciar la realidad»(388c).La teoría natural del nombre es la teoría de Cratilo, que ha sido explicada por Platón; sin embargo, esta teoría plantea el siguiente problema: ¿a partir del nombre se puede llegar

a investigar la realidad? Y de una manera absoluta se puede decir que si se conocen los nombres, se tiene conocimiento de las cosas. Platón encuentra problema con la afirmación de Cratilo, que pretende separar los nombres de la realidad, para quedarse en la investigación solamente de los nombres «Contentémonos con admitir de común acuerdo que no hay que partir con los nombres, sino que hay que aprender a investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres»(439b).

La teoría natural del nombre que aparentemente, y hasta cierto punto, admite Platón, no llega a llenar los requerimientos para su aceptación. Esta afirmación tiene su fundamento en el análisis que hace Platón de la palabra *σκληρότης* (dureza): «Y las consigues con la ayuda de una cosa que no se asemeja a lo que yo tengo en la mente cuando artículo el nombre, ya que λ no se asemeja a esta dureza *σκληρότης* de que tú hablas»(435a). Ahora bien, Platón es consciente de que la teoría natural del nombre contiene elementos contradictorios, pues los elementos que conforman la palabra no imitan la realidad. La conclusión es que los nombres igual que los cuadros de pintura, pueden ser una imitación exacta o inexacta del objeto. A partir de este análisis, Cratilo reconoce que existe la necesidad de algo más allá que la exactitud, esto es, que la teoría natural del nombre. Cratilo admite entonces la costumbre, la convención: «es necesario que alguna manera la convención y el uso contribuyen a una representación de aquello que al hablar tenemos en mente»(435a). Por lo tanto, Platón acepta no solamente la teoría natural del nombre sino que la costumbre y la convención son elementos necesarios para nombrar: «También yo prefiero que los nombres sean en la medida de lo posible semejantes a sus objetos; pero me temo que en realidad, no sea aquí necesario, para volver a la expresión de Hermógenes, apurar laboriosamente la semejanza, y que uno se vea forzado a recurrir aún para la exactitud de los nombres, a este recurso burdo que es la convencionalidad» (435c) Así, Platón acepta que la convención juega un papel fundamental en la designación de las cosas; parece que lo hiciese con dolor. Anagnostopoulos pregunta el porqué de este hecho (19). Para Platón lo ideal sería la teoría natural: «De esta forma: la manera más bella posible de hablar consistiría sin duda, en emplear los nombres que fuesen todos, o la mayoría, semejantes a sus objetos, es decir apropiados; y la manera más fea se hallaría en el caso contrario»(435d).

Parece que la posición elaborada por Platón, es definitiva. Sin embargo, algunos comentaristas han visto que Platón abandona la teoría natural del nombre para quedarse en la convencionalidad, apoyándose en la *Carta Séptima*, (342b-343e): «el nombre decimos no tiene ninguna parte fija. ¿Quién nos impide llamar recto a lo que llamamos circular o circular a lo que llamamos recto? El valor significativo no será nunca fijo cuando se haya hecho esta transformación y se haya modificado el nombre».

## Conclusiones

Platón no acepta la teoría natural del nombre ni la teoría convencional. Acepta una teoría intermedia entre las anteriores.

Las palabras no pueden ser fuente última del conocimiento de las cosas; más aún, los nombres imitativos más perfectos no pueden ser réplica de la realidad.

En un documento tardío como es la *Carta Séptima*, Platón adopta la teoría convencional.

## Notas

1. R. Adrados. Lenguaje, ontología y lógica» pag. 342
2. Idem, pag. 342
3. V. Goldschmidt. Essai sur le Cratyle, pag. 41
4. Idem, par. 41
5. Aristóteles, Lógica, «Peri hermeneias», pag. 49
6. R. Robinson, Essays in Greek philosophy, pag.110
7. Idem, pag. 113
8. Idem, pag. 113
9. Bertrand Russell, citado por G. Anagnostopoulos, «Plato's Cratylus: The two theories of correctness of names» pag. 697.
10. Aristóteles, Lógica, «Peri Hermeneias», pag. 49
11. Adradós R. «Lenguaje, ontología , lógica», pag. 360-361
12. Adrados R. Idem, pág 360-361.
13. Aristóteles. Metafísica, libro primero, pag.19
14. Idem, libro cuarto, pag. 90
15. R. Levinson. «Lenguaje and the Cratylus: four questions», page. 31
16. Idem, pag. 33
17. Idem, pag. 33
18. Idem, pag. 33
19. G. Anagnostopoulos, «Plato's Cratylus: The two theories of correctness of names», page. 736

## BIBLIOGRAFÍA

Adradós F. R. Lenguaje, ontología y lógica en los Sofistas y en Platón (1º: Platón) *Revista de Occidente* No. 96, 1971.

Allan D. J. The problem of Cratylus. *American Journal of Philology* Vol. 75, 1954, pág. 271.

Anastostopoulos. Plato's Cratylus: The two theories of correctness. *The review of Metaphisic*, Vol. 25 No. 4, Junio, 1972

Aristóteles. *Metafísica*. Versión establecida y anotada por Rosario Planquez Augier y Juan F. Torres Sarro, Ed. Iberia, 1968.

\_\_\_\_\_ *Tratados de lógica*: Versión de Patricio de Azcárate, Ed. Porrúa S.A. México 1972

Goldschmidt V. *Essai sur le Cratyle*, Paris 1940

Kirk G. The problem of Cratylus. *American Journal of Philology*, Vol.72, 1951, page. 225.

Levinson R. Language and the Cratylus: four questions. *The review of Metaphisic*. Vol. 11, 1957.

Meridier Luis, «Notice», Platón: *Cratyle*, Paris (Les belles lettres) 1969.

Platón, *Cratilo o de la exactitud de los nombres*, traducción del griego, preámbulo y notas por Francisco de P. Samaranch. Obras completas. Ed. Aguilar, 1972.

Platón. *Obras completas*. Madrid. Ed. Aguilar, 1972.

Robinson R. *Essays in Greek philosophy*. Oxford. University Press, 1970.