

# LÓGOI

Caracas  
Venezuela  
Semestre  
enero - junio  
2008



Escuela de Filosofía  
Universidad Católica  
Andrés Bello  
ISSN: 1316-693X

# 13

REVISTA DE FILOSOFÍA

*LÓGOI. Revista de Filosofía*

*Año 10. N° 13*

*Semestre enero-junio 2008*

**LÓGOI**  
*Revista de Filosofía*



*UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO*  
*Escuela de Filosofía*

LÓGOI. Revista de Filosofía. Año 10. N° 13  
Semestre enero-junio 2008

Fundada en 1998  
Revista arbitrada e indizada de Filosofía

José Luis Da Silva P.  
Director-Editor

José Lezama, Aurelio Pérez, Lorena Rojas  
Consejo Editorial

LÓGOI Revista de Filosofía se edita bajo los auspicios de la:  
©Universidad Católica Andrés Bello  
Apartado Postal 20332. Caracas 1020-A  
Urb. Montalbán. La Vega. Escuela de Filosofía  
Teléfonos: 0212 4074238 – 4074237. [www.ucab.edu.ve](http://www.ucab.edu.ve)

Depósito Legal: pp. 199802df38

ISSN: 1316-693X

Indizada en: **REVENCYT**: Índice y Directorio de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología. Código: RVL006 (<http://www.revencyt.ula.ve>). **CLASE** (base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades) con información en línea de revistas latinoamericanas y del Caribe (<http://dgb.unam.mx/clase.html>). **The Philosopher's Index** (publicado por el Philosopher's Information Center, Ohio, E.U.A.) ([www.philinfo.org](http://www.philinfo.org)). **Index Copernicus International. IC Journals Master List** (<http://journals.indexcopernicus.com/journalsmasterlist>). **DIALNET**, Universidad de la Rioja, (<http://dialnet.unirioja.es/>). **Ulrich's Periodicals Directory** (<http://www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/>). Catálogo de **LATIDEX**. (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal). <http://www.latindex.org/larga.php?opcion=1&folio=16860>. Forma parte del Registro de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Venezolanas subvencionadas por el **FONACIT** [www.fonacit.gob.ve/publicaciones/indice.asp](http://www.fonacit.gob.ve/publicaciones/indice.asp)

Correspondencia, aceptación de colaboraciones y canje: UCAB, Escuela de Filosofía, Edificio de Aulas, Piso 3°, Módulo A-5. Montalbán. Caracas.  
Correo electrónico: [joma79@movistar.net.ve](mailto:joma79@movistar.net.ve) / [jdasilva@ucab.edu.ve](mailto:jdasilva@ucab.edu.ve) / [madigiac@ucab.edu.ve](mailto:madigiac@ucab.edu.ve)

Visibilidad revistas de la UCAB:

Diseño y Producción: Publicaciones UCAB

Diagramación: Reyna Contreras

Diseño de portada: Reyna Contreras

Impresión: Editorial Texto, C. A.

Venta: [vfiguera@ucab.edu.ve](mailto:vfiguera@ucab.edu.ve)

Canje y donación: [bchacon@ucab.edu.ve](mailto:bchacon@ucab.edu.ve)

## Contenido

### PRESENTACIÓN

José Luis Da Silva .....7

### ARTÍCULOS

*Acerca de las teorías del siglo XVII sobre la génesis del mundo y las críticas del newtoniano John Keill a la filosofía natural cartesiana y al materialismo mecanicista*

Gustavo Sarmiento .....9

*La noción de “felicidad” de Freud: una crítica desde el análisis del lenguaje ordinario*

Lizette Nava de Müller .....27

*La antigüedad clásica: los primeros pasos en el proceso de construcción de la noción de anorexia*

Goiz-Eder Calvo Albizu .....43

*La visión de la historia en la Escuela Austriaca*

Daniel Lahoud ..... 81

### COMUNICACIÓN

*El nacionalismo en tiempos de la globalización: un estudio de la dinámica del “globalismo”*

Miguelángel Verde..... 101

### DISCUSIÓN

*El planteamiento moral y ético en La filosofía del derecho de Hegel*

Juan Antonio Rodríguez Barroso.....121

### RESEÑA

*Iván Jaksic: Andrés Bello. La pasión por el orden*

Ramón Lara ..... 139

NOTICIAS..... 147

Revistas recibidas en canje..... 149

Normas para la entrega de colaboraciones..... 163

<i>Norms for the delivery of collaborations</i> .....	166
Pautas para los árbitros .....	169
Guía y planilla de evaluación.....	171

## Content

### PRESENTATION

José Luis Da Silva ..... 7

### ARTICLES

*On XVII century's theories concerning the genesis of the World and the criticisms of Descartes' natural philosophy and materialism by Newtonian author John Keill*

Gustavo Sarmiento ..... 9

*Freud's notion of 'happiness': a critique from the ordinary language analysis*

Lizette Nava de Müller ..... 27

*Classic Antiquity: first steps in the construction process of the notion of anorexia*

Goiz-Eder Calvo Albizu ..... 43

*The vision of History in the Austrian School*

Daniel Lahoud ..... 81

### COMMUNICATION

*Nationalism in times of Globalization: a study of the dynamics of 'Globalism'*

Miguelángel Verde.....101

### DISCUSSION

*Moral and ethical approach in Hegel's Philosophy of Law*

Juan Antonio Rodríguez Barroso.....121

### REVIEW

*Iván Jaksic: Andrés Bello. The passion for order*

Ramón Lara ..... 139

NEWS.....147

Magazines received in exchange ..... 149

Normas para la entrega de colaboraciones .....	163
<i>Norms for the delivery of collaborations</i> .....	166
<i>Rules for the referees</i> .....	169
<i>Form and evaluation guide</i> .....	171

## Presentación

En esta ocasión *Lógoi* exhibe en su ejemplar N° 13 un conjunto de trabajos, algunos de los cuales constituyen investigaciones que exploran temas de gran peso para la Filosofía. No obstante, también se ofrecen temas que colindan con la historia, la medicina y la economía. Son nuestros más sinceros deseos que las páginas que siguen colmen los requerimientos de nuestros lectores.

Comienza este ejemplar con el artículo de Gustavo Sarmiento, *Acerca de las teorías del siglo XVII sobre la génesis del mundo y las críticas del newtoniano John Keill a la filosofía natural cartesiana y al materialismo mecanicista*. Muestra el autor en su análisis el pensamiento de los filósofos británicos naturalistas del siglo XVII; en especial, su intento de explicar la génesis del mundo a través de las tesis mecanicistas, lo que trajo como consecuencia un conflicto entre newtonianos y cartesianos sobre el tema de las causas finales y el papel de la Providencia en la Naturaleza.

El ensayo de Lizette Nava, *La noción de “felicidad” de Freud: una crítica desde el análisis del lenguaje ordinario*, discurre sobre una materia tan delicada como lo es la felicidad humana. La profesora busca espacios de encuentro entre la noción de felicidad que maneja el hombre común y aquella otra que elabora el que ha pasado por las sesiones de una terapia psicoanalítica. Vale agregar que el concepto de felicidad tal y como lo entendió Freud representa la plataforma de discusión de este trabajo.

Sigue la investigación de Goiz-Eder Calvo: *La antigüedad clásica: los primeros pasos en el proceso de construcción de la noción de la anorexia*. La autora nos ofrece una detallada reconstrucción histórica, social y cultural de la anorexia nerviosa. Toma en particular el cuerpo femenino para, renglón seguido, iniciar una reconstrucción de la enfermedad acotada por las ciencias médicas. Se trata de un estudio de género ubicado en el marco transdisciplinario entre ciencia, tecnología y sociedad, específicamente en el campo de la historia de la medicina.

Por su parte, Daniel Lahoud presenta un artículo titulado: *La visión de la historia en la Escuela Austriaca*. Partiendo de la acción humana tenemos que, para los miembros de la Escuela Austriaca, las ciencias sociales sólo pueden ser entendidas a la luz de la

praxeología, y en este sentido, las dos ciencias que más pueden aportar son la economía y la historia. Ambas son producto del despliegue de la acción humana en la sociedad. Desde aquí cobra sentido hablar de valores subjetivos.

En *El nacionalismo en tiempos de la globalización: un estudio de la dinámica del "globalismo"*, Miguelángel Verde toma a Japón como ejemplo para discutir el tema por demás controversial de las relaciones entre globalización y nacionalismo.

Juan Antonio Rodríguez Barroso discute sobre los conceptos de moral y derecho para mostrar que, sin el equilibrado concurso de ambos, no puede haber un mínimo de convivencia social; razonamiento que es elevado desde las líneas de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Concluye este número de la revista con el escrito del estudiante Ramón Lara, quien nos ofrece un acercamiento al pensamiento latinoamericano, y en especial, al de Andrés Bello, a través de su reseña del libro *Andrés Bello. La pasión por el orden*, recientemente publicado por el filósofo chileno Iván Jaksic.

En otro orden de ideas, nos complace informarles a nuestros lectores que con este número arribamos a los 10 años de existencia, y esperamos seguir cumpliendo más años para satisfacerlos, al tiempo que ofrecerles un espacio para la reflexión filosófica.

Para finalizar, les notificamos que a partir de este número todos sus autores han tenido a bien firmar dos cartas; una, para dar fe de la originalidad de su escrito, y la otra, para autorizar su aparición en la página web de la revista: [www.ucab.edu.ve/inicio.1786.html](http://www.ucab.edu.ve/inicio.1786.html)

José Luis Da Silva  
Director

## **Acerca de las teorías del siglo XVII sobre la génesis del mundo y las críticas del newtoniano John Keill a la filosofía natural cartesiana y al materialismo mecanicista\***

Gustavo Sarmiento  
Departamento de Filosofía  
Universidad Simón Bolívar  
[gsarmv@usb.ve](mailto:gsarmv@usb.ve)

### **RESUMEN**

Bajo la influencia de Descartes, varios filósofos naturales británicos, entre ellos Thomas Burnet, intentaron explicar la génesis del mundo de manera mecánica, entrando en conflicto con las escrituras y las causas finales. Estos filósofos fueron enfrentados por los seguidores de Newton, entre ellos Richard Bentley, Samuel Clarke y John Keill. En *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, Keill combatió las ideas de Thomas Burnet, criticando su fundamentación cartesiana, con base en la física newtoniana y desarrollando una defensa de las causas finales y de la intervención constante de la Providencia en el mundo.

**Palabras claves:** filosofía mecánica, “construcción de mundos”, causas finales, Dios.

## **On XVII century's theories concerning the genesis of the World and the criticisms of Descartes' natural philosophy and materialism by Newtonian author John Keill**

### **ABSTRACT**

Under Descartes' influence, several British natural philosophers, among them Thomas Burnet, offered purely mechanical explanations of the genesis of the world. However, these explanations conflicted with the scriptures. Newton's followers —for instance: Richard Bentley, Samuel Clarke and John Keill— confronted these authors. In *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, Keill criticized Burnet's ideas, together with their Cartesian foundation,

---

\* Este artículo es una versión modificada y substancialmente ampliada de un trabajo que apareció en la revista *Filosofía*, de la Universidad de Los Andes (Gustavo Sarmiento: “Cartesianismo y newtonianismo en las teorías sobre la formación del mundo del siglo XVII: Las críticas de John Keill a los ‘constructores de mundos’ ingleses”, pp. 215-25, *Filosofía. Revista del postgrado de Filosofía de la Escuela de Educación de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes*, No. 15-16, Mérida, Universidad de Los Andes, enero 2004-diciembre 2005).

on the basis of Newtonian physics. In this way, Keill put forward a firm defense of final causes and constant intervention of Divine providence in the world.

**Key words:** mechanical philosophy, “world-making”, final causes, God.

Es bien sabido que el triunfo de la filosofía mecánica en el siglo XVII debe mucho al mecanicismo radical respecto de la substancia extensa propuesto por Descartes. En tanto este pensador fue el primero que fundamentó filosóficamente la física mecanicista de la extensión y el movimiento, su influencia prevaleció hasta el advenimiento de los *Principia mathematica* de Newton, e incluso después. Gracias a la distinción fundamental del alma y el cuerpo, Descartes pudo determinar a la esencia del cuerpo como extensión, de lo cual se sigue la negación de las formas substanciales y las cualidades ocultas y su substitución por una explicación mecánica de la naturaleza y el mundo.

De acuerdo con Descartes, es posible dar cuenta del origen del mundo a partir de la concepción de los cuerpos como extensión y las leyes mecánicas de la naturaleza. El mecanicismo absoluto respecto de la *res extensa* rige el relato de la génesis del mundo expuesto en *Le Monde*. En esta obra, que Descartes prefirió no publicar cuando supo, en 1633, de la condenación de Galileo por la Iglesia Católica, se presenta, al modo de una alegoría, una explicación completamente mecánica de la formación del mundo<sup>1</sup>, que vuelve a aparecer en el *Discurso del Método* de 1637<sup>2</sup>. Aunque propuesta como mera fábula, tal manera de explicar la génesis del mundo por medio de exclusivos principios mecánicos, hacía posible cuestionar la concepción tradicional del papel de Dios como causa y conservador del mundo y podía conducir, más allá del mecanicismo, al materialismo y al ateísmo.

Y efectivamente, en Inglaterra comenzaron a aparecer tratados cosmogónicos que intentaron dar cuenta del mundo únicamente a partir de principios mecánicos y sin pretextar ser fábulas —uno de esos trabajos fue la *Teoría Sagrada de la Tierra* de Thomas Bur-

---

1 René Descartes: *Le Monde*, en René Descartes: *Œuvres de Descartes*, eds. Charles Adam y Paul Tannery, 11 Vols., Vol. XI, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964-1974 (1667), pp. 31-ss., pp. 36-ss.

2 René Descartes: *Discours de la Méthode*, ed. Étienne Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 4ª edición, 1967 (1637), pp. 43, 44.

net<sup>3</sup>, otro: la *Nueva Teoría de la Tierra* de William Whiston—<sup>4</sup>, lo cual hizo necesario, en el medio inglés de la época, que se les diera respuesta, y la física de Newton fue empleada para este propósito. Entre quienes confrontaron a estos “constructores de mundos”, el escocés John Keill desempeñó un papel destacado.

Keill fue un importante divulgador de la filosofía natural de Newton y uno de sus primeros seguidores. Hay que contarle entre quienes más ayudaron a instituir el estudio de la filosofía experimental y de la física newtoniana, sobre todo en Gran Bretaña, pero también en el continente, donde influyó, por ejemplo, sobre Voltaire y Kant<sup>5</sup>. Keill formó parte de un círculo de seguidores que

- 3 Thomas Burnet (1635-1715), *Master of the Charterhouse* (1685-1715); estudió en *Northallerton School* y en *Clare Hall, Cambridge*; *fellow* del *Christ's College* desde 1657. En Cambridge, fue influido por Ralph Cudworth, a quien siguió a *Christ's College*, donde llegó a ser *Fellow* en 1657. Allí trabajó con los Platonistas de Cambridge, especialmente Cudworth y Henry More. Ver: *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, Vol. 2, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp. 612-13; *The Dictionary of National Biography*, eds. Sir Leslie Stephen and Sir Sidney Lee, XXII Vols., London, Oxford University Press, 1917; e Isaac Newton: *The Correspondence of Isaac Newton*, ed. H. W. Turnbull, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p. 319, nota.
- 4 William Whiston (1667-1752), matemático y pastor anglicano; asistente de Newton en Cambridge desde 1701, lo sucedió como profesor en 1703. Al igual que Burnet, Whiston trató de armonizar la religión con la ciencia. El contacto con la obra de los primeros cristianos lo condujo al Arrianismo, por lo cual fue privado de su cátedra en 1710. Whiston es recordado hoy en día por haber revivido el Arrianismo en Inglaterra.
- 5 “*Ceux qui voudront s'instruire davantage, liront les excellentes Physiques des Gravesandes, des Keils, des Muschenbroeks, des Pembertons, et s'approcheront de Neuton par degrez*”. Voltaire, François Marie Arouet de: *Elémens de la philosophie de Neuton*, Londres, 1738, p. 12. (Primera edición: *Elements de la Philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde*, Ámsterdam, chez Ledet, 1738). La *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (nos referiremos a esta obra como *Monadología física*) de Kant revela la influencia de Keill sobre el filósofo de Königsberg. Kant leyó la *Introductio Ad Veram Physicam: seu lectiones physicae habitae in schola naturalis philosophiae Academiae Oxoniensis. Quibus accedunt Christiani Hugenii...*, 2ª edición, Oxoniae, 1705 (1701), junto con otros trabajos de Keill (entre ellos un importante artículo sobre las fuerzas atractivas de la materia: John Keill: “*Epistola ad Cl. virum Gulielmum Cockburn, Medicinæ Doctorem. In qua Leges Attractionis aliaque Physices Principia traduntur*”, pp. 97–110, *Philosophical Transactions*, 1708–9, Vol. 26) en una edición posterior de varios de sus escritos: John Keill: *Introductiones ad Veram Physicam et Veram Astronomiam. Quibus accedunt Trigonometria. De viribus centralibus. De legibus attractionis*, Lugduni Batavorum, 1725, y tomó varias tesis de él. Entre ellas, que el espacio es infinitamente divisible, que el espacio vacío es necesario para el movimiento y que la materia está dotada de fuerzas atractivas inherentes que actúan inmediatamente a distancia. Otras doctrinas de la *Monadología física* también pueden retrotraerse hasta su origen, o inspiración, en Keill. Así ocurre con la importancia de la geometría como requisito de entrada a la filosofía natural, con pruebas —filosóficas y geométricas— de la existencia del espacio vacío y de la divisibilidad infinita de toda extensión y la demostración de un teorema según el cual las fuerzas centrales varían con el inverso del cuadrado de la distancia respecto del centro desde el cual se ejercen. Ver: John Keill: “*Epistola ... In qua Leges Attractionis aliaque Physices Principia traduntur*”, p. 97. John Keill: *An introduction to natural philosophy: or, philosophical lectures read in the University of Oxford, Anno Dom 1700. To which are added, the demonstrations of Monsieur Huygens's theorems, concerning the centrifugal force and circular motion, translated from the last edition in Latin*, London, Woodfall, 3ª edición, 1733 (1701), prefacio, pp. viii-ss.; 2, pp.17-ss; 1: pp. 4–7; 3, pp. 20–1, 26-ss. (He usado la traducción al inglés del texto en latín). Immanuel Kant: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia*

se formó alrededor de Newton, el cual incluyó también a David Gregory, Samuel Clarke, John Wallis, Fatio de Duillier, John Arbuthnot, Roger Cotes y George Cheyne, entre otras figuras, todos en mayor o menor grado cercanos a Newton. Hoy es recordado sobre todo debido al papel que desempeñó como campeón de Newton en la disputa con Leibniz acerca de la prioridad en la invención del cálculo infinitesimal —él fue quien llevó a cabo los ataques más frontales y duros contra Leibniz y virtualmente lo acusó de plagiarismo<sup>6</sup>—. En cambio, ha sido olvidado, injustificadamente, el rol muy importante que jugó en la divulgación de las ideas de Newton, polemizando con los cartesianos y, posteriormente, en las confrontaciones de los newtonianos con los leibnizianos acerca de los fundamentos de la filosofía de la naturaleza<sup>7</sup>.

El primer libro de Keill, *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth Together With Some Remarks on Mr. Whiston's New Theory of the Earth* es un ataque al tratado cosmogónico de Burnet, que probablemente fue escrito antes de que conociera en persona a Newton. Esta obra contiene también una crítica al libro de Whiston.

Burnet publicó varios trabajos de teología y cosmología, entre los cuales se encuentra la *Telluris Theoria Sacra*, impresa en 1681 en latín<sup>8</sup>, y traducida al inglés en 1684 —a petición del Rey de Inglaterra— con el título *The Sacred Theory of the Earth, containing an account of the original of the Earth, and of all the general changes which it had undergone or is to undergo, till the consummation of all*

---

*naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, en Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Vol. 1, Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1926 (1756), praenotanda, p. 475-6; prop. 12, p. 486; prop. 10, p. 484; prop. 3, p. 478.

6 John Keill: "Jo. Keill ex Aede Christi Oxoniensis, A. M. Epistola ad Clarissimum Virum Edmundum Halleium Geometriae Professorum Savilianum, de Legibus Virium Centripetarum", pp. 174-188, *Philosophical Transactions* (1683-1775), 1708-1709, Vol. 26, p. 185.

7 Es principalmente en virtud de este rol que influyó sobre el pensamiento precritico de Kant. Acerca de este tema, pueden verse nuestros trabajos: Gustavo Sarmiento: *Sobre los Fundamentos Filosóficos de la Ciencia de la Naturaleza en la modernidad: John Keill en torno a la filosofía mecánica y la divisibilidad infinita de la magnitud*, Trabajo de Ascenso (no publicado) presentado ante la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2003, para ascender a la categoría de Profesor Asociado, § 3, pp. 46-ss., § 6, pp. 97-ss., § 12, pp. 150-ss.; y Gustavo Sarmiento: *Sobre los Fundamentos Filosóficos de la Ciencia de la Naturaleza en la modernidad: Los Problemas Filosóficos planteados por las Fuerzas Atractivas de la Materia. La Controversia entre Leibnizianos y Newtonianos en torno a su Fundamentación y La Intervención de Dios en el Mundo*, Trabajo de Ascenso (no publicado) presentado ante la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2005, para ascender a la categoría de Profesor Titular, § 19, pp. 183-ss.

8 London, 1681, 1689, 1702; Amsterdam, 1694, 1699. Ver *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 2, p. 613.

things<sup>9</sup>. En este escrito, Burnet intentó combinar el idealismo de los Platonistas de Cambridge, las escrituras y una explicación de las características de la superficie terrestre, con el objeto de dar cuenta de los estados pasado y presente de la tierra, y ofrecer una profecía acerca de su futuro. Él creía que había cuatro grandes eventos en la historia de la tierra, dos ya acontecidos, dos por venir: su origen a partir de un caos, el diluvio universal, la conflagración universal y la consumación de todas las cosas. Así pues, Burnet intenta dar cuenta por medio de las leyes de la naturaleza de cómo la tierra actual, con su forma y características, surgió a partir de un caos original y cómo su evolución llevará a la consumación final de las cosas. Para ello se apoya en la física cartesiana<sup>10</sup>. Su explicación de la evolución de la superficie terrestre, por ejemplo, se basa en la teoría de los torbellinos: por la presión del vórtice lunar habrían surgido irregularidades y montañas sobre dicha superficie. Al parecer, la reacción inmediata a la publicación del libro fue favorable, pero con el tiempo se suscitó una controversia y vinieron las críticas: de Christianus Wagner, Herbert Crofts, Obispo de Hereford, y Erasmus Warren. Burnet ignoró estos reproches y como respuesta expandió su teoría, pero la controversia creció, obligándolo a pasar sus últimos años de vida en defensa de esta teoría. La mayor parte de los ataques se basaban en la religión. Lo acusaron de interpretar las escrituras de manera excesivamente liberal o alegórica, y de eliminar la necesidad de la intervención de Dios en el universo<sup>11</sup>. En cambio, Keill atacó la fundamentación cartesiana de la teoría de Burnet, sobre la base de la mecánica newtoniana.

Newton simpatizó desde un comienzo con los intentos de elaborar argumentos cosmológicos que incorporaban la nueva física, inicialmente la cartesiana. Después de la publicación de los *Principia mathematica*, en 1687, siguió mostrando interés en los tratados cosmológicos que ahora se fundaban en su propia teoría, como el de Richard Bentley, el primero basado en el sistema newtoniano<sup>12</sup>.

9 London, 1684, 1690-1691, 1697. *Ibid.* La primera reseña de esta obra apareció en *Philosophical Transactions* (1683-1775), 1693, Vol. 17, pp. 888-92.

10 Efectivamente, Descartes había ofrecido una explicación de la génesis del mundo actual a partir de un caos originario y de las leyes de la naturaleza. René Descartes: *Le Monde*, pp. 31, 36; René Descartes: *Discours de la Méthode*, pp. 43, 44.

11 *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 2, pp. 612-13.

12 Richard Bentley: *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture, in the First Year MDCXCII, The Sixth Edition, To which are added, Three Sermons: One at the Public Commencement, July 5, 1696, when he proceeded Doctor in Divinity; another before the University, Nov. 5, 1715, and one before his late Majesty King George I, Feb. 3, 1711*, Cambridge, 1735. Reimpresos en Richard Bentley: *Sermons Preached at Boyle's Lecture; Remarks upon a Discourse of Free-Thinking; Proposals for an Edition of the Greek*

En 1680, antes de publicar la primera edición latina de su libro, Burnet consultó epistolarmente con él, y Newton le respondió haciendo observaciones en dos cartas<sup>13</sup>. Se puede afirmar que de manera general congenió con el intento de Burnet, e incluso estuvo de acuerdo con él en ciertos puntos; o en todo caso no hizo la crítica destructiva de Keill<sup>14</sup>. No obstante, algunos desacuerdos son más interesantes, veamos uno: Burnet piensa que la descripción de la creación proveniente de Moisés es, o bien filosófica, o bien fingida, mientras que Newton la considera verdadera, sólo que “*he [Moisés] described realities in a language artificially adapted to ye sense of ye vulgar.*” Esto revela que Newton no está dispuesto a negar validez a las escrituras. Su punto de vista acerca del papel de las causas naturales está relacionado con ello. Estas son instrumentos de Dios, pero no todo en la naturaleza puede ser explicado por causas naturales —por ejemplo: no hay suficiente causa natural de la rotación terrestre— y las mismas no bastan para la creación, por lo cual hay que admitir la intervención de Dios en el mundo (como se dice en las escrituras) por medio de causas no naturales, es decir: no-eficientes<sup>15</sup>.

Como ya ha sido indicado, los siglos XVII y XVIII fueron testigos del surgimiento en Inglaterra de una pluralidad de tratados cosmológicos, de los cuales se cuentan entre los más conspicuos aquellos escritos por Burnet, Richard Bentley, William Whiston y —algo más tarde— Samuel Clarke. En *A New Theory of the Earth* (1696), Whiston sostuvo, de manera parecida a Burnet, que las historias bíblicas de la creación, el diluvio y la conflagración final podían ser explicadas científicamente como recuentos de eventos cuyas bases son históricas. El libro de Keill es muy crítico, no sólo de las teorías de Burnet y Whiston, sino de las ilusiones del *world-*

---

*Testament; etc. etc.*, ed. Alexander Dyce, London, Francis Macpherson, 1838. Por cierto, Newton también intercambió correspondencia con Bentley.

13 Ver Isaac Newton: *The Correspondence of Isaac Newton*, Vol. 2: Carta de Newton a Burnet, 24 de diciembre de 1680, p. 319; carta de Burnet a Newton, 13 de enero 1680/1, pp. 321; y carta de Newton a Burnett, enero de 1680/1, pp. 329-ss.

14 Por ejemplo: Burnet hipotetiza que un caos uniforme coaguló irregularmente y formó las montañas y cordilleras, y se pregunta cómo esto pudo ocurrir. Carta de Burnet a Newton, 13 de enero 1680/1, en: Isaac Newton: *Op. cit.*, Vol. 2, p. 321. Aunque Newton le hace varias observaciones, añade: “*All this I write not to oppose you, for I think the main part of your Hypothesis as probable as what I have here written, if not in some respects more probable.*” Carta de Newton a Burnet, enero de 1680/1, *Ibid.*, p. 331.

15 “*But yet I must profess I know no sufficient naturall cause of the earth diurnal motion. Where natural causes are at hand God uses them as instruments in his works, but I do not think them alone sufficient for ye creation & therefore may be allowed to suppose that amongst other things God gave the earth it’s motion by such degrees & at such times as was most suitable to ye creatures.*” Carta de Newton a Burnet, enero de 1680/1, en Isaac Newton: *Op. cit.*, Vol. 2, p. 334.

*making*, que causadas —según él— por la filosofía natural cartesiana, aparecen en el tratado de Burnet y en otras obras. Frente al cartesianismo, Keill favorece a la filosofía newtoniana, más modesta —dice— pero también más exacta. Al igual que Bentley<sup>16</sup>, Keill piensa que el cartesianismo, con su pensamiento mecanicista, conduce al ateísmo, y por eso critica el intento de explicar el origen y cambios en el mundo a partir de principios mecánicos que se encuentra en el libro de Burnet. Su tesis sostiene que la filosofía natural newtoniana y la doctrina de la atracción universal proporcionan un argumento contra el cartesianismo, el mecanicismo y el ateísmo, y, además, prueban la verdadera religión y la existencia de Dios, en lo cual también coincide con Bentley<sup>17</sup>.

La introducción de *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth* denuncia y enfrenta los absurdos de los filósofos, antiguos y modernos, que pretenden explicar las obras de la naturaleza ignorando la geometría y sin tomar en cuenta a la experiencia<sup>18</sup>. Siempre a favor de la ciencia, para él la física newtoniana, Keill expresamente rechaza las especulaciones filosóficas, tendencia que

16 Richard Bentley: *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*. Para combatir el ateísmo, Bentley critica las doctrinas que han servido de sustento a las posiciones ateístas, entre ellas doctrinas mecanicistas provenientes de Descartes. Por ejemplo, Bentley objeta a los que piensan que la materia y base común de todos los mundos (este y otros mundos en sucesión) es auto-existente y eterna, y que, dividida naturalmente en innumerables partículas, o en átomos, eternamente dotados de un poder de movimiento ingénito e inseparable, por sus múltiples combinaciones y coaliciones produce sucesivamente un número infinito de mundos. *Ibid.*, Sermón VI, p. 131. Lo anterior se opone al atomismo, pero no sólo a este, pues aquí también hay una crítica implícita a algunas doctrinas cartesianas adoptadas por quienes piensan así. Aunque Descartes no es atomista, ni cree que el mundo ha existido desde la eternidad, si piensa que la materia está dividida en partes indefinidas e innumerables, dotadas de un poder de movimiento, René Descartes: *Principes de la Philosophie* (1644), en René Descartes: *Œuvres de Descartes*, Vol. IX-2, II, 20, p. 74; 34, p. 82, y —como hemos visto en la introducción— en *Le Monde* y el *Discours de la Méthode* trata de mostrar como de un caos de partículas pudo surgir un mundo como el nuestro, únicamente sobre la base de las leyes de la naturaleza y la cantidad de movimiento original impuesta por Dios. Más adelante Bentley critica la ecuación cartesiana del cuerpo con la extensión, y sostiene la existencia del vacío entre las partículas de materia, y en magnitud mucho mayor —en el universo— que la cantidad de materia. Richard Bentley: *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, VI, pp. 142-3. También critica la doctrina de la conservación de la cantidad de movimiento en el mundo, que parece favorecer la opinión de su duración infinita, junto con la doctrina del *plenum* cartesiana, relacionada con ella. *Ibid.*, p. 144. Cfr. René Descartes: *Principes de la Philosophie*, II, pp. 16-ss., pp. 71-ss., 36, p. 83.

17 Cfr. Richard Bentley: *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, Sermón VII, pp. 149-ss. Este pensamiento era común en la época. Varios de los tratados cosmológicos contenían pruebas de la existencia de Dios a partir de la física de Newton y defendían la religión, intentando mostrar que la ciencia newtoniana concordaba con ella. Además de los libros de Bentley y Keill, vale destacar *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, 1705; y *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, London, 1706, del reverendo Samuel Clarke, que contienen argumentos cosmológicos a partir de la física de los *Principia Mathematica*.

18 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth. Together With Some Remarks on Mr. Whiston's New Theory of the Earth*, Oxford, Printed at the Theather, 1698, pp. a 3, 11-ss, 15-ss.

se mantiene en su obra posterior<sup>19</sup>. El principal ataque va dirigido contra Descartes, “*the great Master and deliverer of the Philosophers from the tyranny of Aristotle,*” pero también el primero al que hay que culpar por las opiniones absurdas de la mayor parte de ellos<sup>20</sup>. A decir de Keill, Descartes estimuló un orgullo presuntuoso en los filósofos, a tal punto que creen entender completamente la naturaleza y haber dado cuenta de ella, cuando ni él ni sus seguidores han presentado la explicación correcta de una sola cosa<sup>21</sup>. Sin duda, este es un punto de vista extremo, que solo ve los errores y no considera los aportes de Descartes a la constitución de una explicación mecánica de la naturaleza y por lo tanto de la física clásica<sup>22</sup>. En todo caso, el hecho es que Keill insiste en la necesidad de refutar las pretensiones de los cartesianos<sup>23</sup>, y aunque reconoce a la física cartesiana haber substituido las explicaciones aristotélicas y escolásticas en términos de entelequias y formas substanciales por principios como la materia y el movimiento, sin apoyarse en la atracción y cualidades ocultas, la descalifica bajo

19 Así, por ejemplo, compara a los filósofos con los poetas y escritores románticos, y su actitud hacia todos ellos es burlescamente hostil, en tanto los considera divorciados de la razón y el sentido común: “*What Plutarch particularly proves of the Stoicks, that they spoke more improbabilities than the Poets, may be extended to a great part of Philosophers, who have maintained opinions more absurd than can be found in any of the most Fabulous Poets, or Romantick Writers*”. Esto ha ocurrido desde la antigüedad hasta la modernidad (aquí entran tanto Spinoza, como More, Hobbes, Malebranche y otros autores menores). “*The one as well as the other fancied that their character did oblige them to say things, which were not common or obvious to vulgar capacities, and therefore scorning the Instructions of sense and reason, they only cultivated their own wild imaginations, which seldom produce any thing but what is extravagant and unaccountable*”. John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s Theory of the Earth*, pp. 1-2. Keill es uno más de los precursores modernos de la actitud hostil de muchos científicos hacia la filosofía (que se ha acentuado en la cultura contemporánea), si bien algo más refinado, pues al menos conocía a los clásicos.

20 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s Theory of the Earth*, pp. 11-12.

21 *Ibid.*, pp. 11-12, 13-14. Keill critica los principios del movimiento de Descartes: el de la conservación de la cantidad de movimiento y sus reglas de la colisión (*Ibid.*, pp. 12-13, 14. Cfr. René Descartes: *Principes de la Philosophie*, II, 36, p. 83; 45-53, pp. 89-94). “*So ridiculous are the things he has delivered in his principles of Philosophy, that it is a wonder how they should be believed by any, but it is still a great wonder how the came to be so much applauded and received among the Learned, as they were*”. John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s Theory of the Earth*, p. 12.

22 En la introducción nos referimos a la importancia del cartesianismo en la historia de la física. Aquí bastará mencionar que Descartes fue el primero en formular la ley de inercia de manera exacta (René Descartes: *Principes de la Philosophie*, II, 37, 39, pp. 84, 85). En cambio, Galileo concibió el movimiento uniforme, es decir inercial, como circular. Esta concepción le permitió unificar la explicación de los movimientos terrestres y celestiales (ya que, en relación con los movimientos sobre la superficie de la tierra, el círculo terrestre se asemeja a un plano interminable con muy buena aproximación en los experimentos) a pesar de ser falsa. Sobre esto se puede consultar A. Rupert Hall: *From Galileo to Newton*, New York, Dover Publications, Inc., 1981, pp. 50-ss. Keill también desconoce los trabajos de Descartes en óptica, que culminaron con el descubrimiento de la ley fundamental de la reflexión: el ángulo de incidencia es igual al ángulo de reflexión. Además, su tratamiento de la luz preparó el camino hacia la teoría ondulatoria de la misma.

23 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s theory of Earth*, p. 19.

el cargo de que sus explicaciones tienen menos sentido que las de Aristóteles o los escolásticos<sup>24</sup>. Otra crítica importante señala que el cartesianismo no emplea a la geometría en la filosofía de la naturaleza. Más aun: la gran falta de Descartes es que está lejos de juntar a la física con la geometría, y como consecuencia de esta negligencia, su sistema falla continuamente<sup>25</sup>.

Descartes es acusado por Keill de ser el primer “hacedor de mundos” producido por el siglo XVII, ya que supone que Dios creó sólo cierta cantidad de materia y movimiento, y a partir de esto intenta explicar como el mundo y todo allí puede haber sido producido, de acuerdo con necesarias leyes del mecanismo, sin ninguna concurrencia extraordinaria de Dios<sup>26</sup>, pero —añade— el mundo cartesiano no es sino “*a wild chimera of his own imagination*”<sup>27</sup>. Y aquí llegamos a otra razón importante para rechazar el cartesianismo. La acusación es que Descartes y sus seguidores han dado justificación a la incredulidad de los ateístas<sup>28</sup>, pues como propone una explicación completamente mecánica de la naturaleza, el cartesianismo puede conducir al ateísmo. No le falta razón en cuanto a la inspiración cartesiana de los constructores de mundos. En efecto, en su autobiográfico *Discurso del Método* de 1637, Descartes refiere como en sus investigaciones decidió ocuparse de lo que ocurriría en un nuevo mundo, suponiendo que Dios creara suficiente materia para componerlo y la agitara —confiriéndole movimiento— de manera tal que dicha materia constituyera un confuso caos; y que después no hiciera sino prestar su concurso ordinario, dejando a la naturaleza actuar según las mismas leyes que Él ha establecido en este mundo. Al explicar así las cosas, Descartes intencionalmente dejaba las disputas sobre la formación de este mundo a las discusiones de la escolástica<sup>29</sup>, para po-

24 Aunque Descartes tiene mérito por liberar a los filósofos de la “tiranía” de Aristóteles, “*what they said [los cartesianos] was much more absurd than Aristotle’s ἐπιτελ χεια, or the Schoolmens substantial formes, which must give way to Mons. Des Cartes’s ingenious hypothesis, who, as his followers pretended, could solve all the phaenomena in nature, by his principles of matter, and motion, without the help of attraction and occult qualities*”. *Ibid.*, pp. 13-14.

25 *Ibid.*, pp. 15, 16. El mérito de haber incorporado la geometría a la filosofía natural corresponde a Galileo y Kepler, quienes —según el decir de Keill— de esa manera descubrieron verdades físicas más valiosas que todos los volúmenes de la filosofía cartesiana.

26 René Descartes: *Le Monde*, pp. 31-ss., 36-ss. René Descartes: *Discours de la Méthode*, V, pp. 43, 44.

27 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s theory of Earth*, pp. 14, 17.

28 “*Which notion [deducir el mundo de principios puramente mecánicos] has been so stily maintained by his admirers, that by it they have given the ignorant Atheists ... some plausible pretences for their incredulity without any real ground*”. *Ibid.*, p. 19.

29 Donde para él no hay sino error. René Descartes: *Règles pour la direction de l’esprit*, trad. J. Sirven, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996 (1628-29), regla II, pp. 5-ss.

der exponer libremente una explicación mecánica de la génesis del mundo actual, sin pretender que ese fuera el verdadero origen del mundo existente<sup>30</sup>. Siguiendo las consecuencias de la actuación de las leyes naturales sobre la materia de tal mundo hipotético, Descartes quería mostrar que la materia del caos originario debía terminar por quedar dispuesta de manera semejante a la que vemos en los cielos de este mundo. Una parte debía componer la tierra y otras, respectivamente, los demás cuerpos celestes: el sol, los planetas, los cometas y las estrellas<sup>31</sup>. También se ocupaba de la formación de la tierra misma<sup>32</sup>. Sin embargo, más adelante aclara que no quería inferir que el mundo realmente haya sido creado de esa manera, pues es más verosímil que Dios lo haya dispuesto desde un comienzo como es ahora<sup>33</sup>.

No es este el lugar para especular largamente sobre las razones de estas ambigüedades. Más interesante es poner de relieve que Descartes suscribe el principio según el cual la acción divina por la cual el mundo es conservado es la misma por la cual ha sido creado. De la identidad entre la acción creadora y la conservadora resulta que si, tras establecer las leyes de la naturaleza, Dios prestara su colaboración para que la misma actúe de acuerdo con dichas leyes, aun cuando al comienzo no hubiera dado al mundo otra forma que la de un caos, ello habría sido suficiente para que todas las cosas materiales (obviamente con exclusión de las almas) adquirieran con el tiempo la forma que les vemos actualmente; y

---

30 *“Même, pour ... pouvoir dire plus librement ce que j’en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu’il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu’il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, para après, il ne fit autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu’il a établies”*. René Descartes: *Discours de la Méthode*, p. 42.

31 *“Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s’arranger d’une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieus; comment, cependant, quelques-unes de ses parties devaient composer une terre, et quelques-unes des planètes et des comètes, et quelques autres un soleil et des étoiles fixes”*. *Ibid.*, p. 43.

32 *“De là je vins à parler particulièrement de la terre: comment, encore que j’eusse expressément supposé que Dieu n’avait mis aucune pesanteur en la matière dont elle était composée, toutes ses parties ne laissaient pas de tendre exactement vers son centre ... comment les montagnes, les mers, les fontaines et les rivières pouvaient naturellement s’y former, et les métaux y venir dans les mines, et les plantes y croître dans les campagnes, et généralement tous les corps qu’on nomme mêlés ou composés s’y engendrer”*. *Ibid.*, p. 44.

33 *“Toutefois, je ne voulais pas inférer de toutes ces choses, que ce monde ait été créé en la façon que je proposais; car il est bien plus vraisemblable que, dès le commencement, Dieu l’a rendu tel qu’il devait être”*. *Ibid.*, p. 45.

todo esto sin tergiversar el milagro de la creación<sup>34</sup>. Es fácil darse cuenta de que este ejercicio tiene como objetivo confirmar a la filosofía mecánica como la explicación correcta del mundo material. Afirmar que ella puede dar cuenta de la génesis y evolución del mundo hasta su estado actual, sirve a ese propósito. Pero al decir esto, Descartes se pone en una posición difícil, pues su explicación de la evolución del mundo puede entrar en conflicto con las escrituras, y para evitarlo la presenta por medio de un artificio que sustituye la explicación del mundo real por la de un mundo imaginario<sup>35</sup>. La exposición del *Discurso* es un resumen de la que aparece en *Le Monde* publicado póstumamente en 1664, pero que había sido comenzado por Descartes hacia octubre de 1629<sup>36</sup>. En esta obra Descartes exponía la formación del mundo por medio de una alegoría, o fábula, que, sin pretender ser históricamente cierta, volvía comprensible la naturaleza del mundo real, sin tener que pronunciarse sobre su origen<sup>37</sup>. En los *Principios de Filosofía* de 1644, Descartes, hombre de fe, deja en claro que no duda que el mundo haya sido creado desde un comienzo tal cual es ahora, y como la religión cristiana quiere que se crea, de modo que el relato genético de *Le Monde* y el *Discurso* es falso<sup>38</sup>. Sin embargo,

34 “Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre chose que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites”. *Ibid.*, p. 45.

35 Sobre esto, ver el comentario de Étienne Gilson en René Descartes: *Discours de la Méthode*, pp. 379-ss: En relación con el orden de sucesión en la creación de los entes, de acuerdo con el análisis histórico de Gilson, Descartes trata desde un comienzo de aproximar su exposición al relato del *Génesis*. Él siempre creyó que dicha exposición de la creación era la única conforme a la razón y la verdad. Al comienzo (1619-1637), pensó que era imposible hacerla concordar con el detalle del *Génesis* sin interpretar el texto bíblico alegóricamente. Después, hacia 1641, tuvo esperanzas de acordar con el texto sagrado, y a partir de 1644, renunció a ello definitivamente. *Ibid.*, p. 383.

36 René Descartes: *Le Monde*, en René Descartes: *Œuvres de Descartes*, eds. Charles Adam y Paul Tannery, 11 Vols., Vol. XI, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964-1974 (1667). Ver también la carta de Descartes a Mersenne del 13 de noviembre de 1629, en René Descartes: *Œuvres de Descartes*, Vol. I, p. 70.

37 René Descartes: *Le Monde*, pp. 31-ss., 36-ss.

38 Ver el principio no. 45 de la tercera parte, titulado “Que mesme j'en supposeray icy quelque vnes que je croy fausses”: “Et tant s'en faut que je veuille qu'on croye toutes les choses que j'écriray, que même je prétends en proposer ici quelques-unes que je crois absolument estre fausses. A sçavoir, je ne doute point que le monde n'ait esté créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a, en sorte que le Soleil, la Terre, la Lune, les Estoiles ont esté dès lors, & que la terre n'a pas eu seulement en soy les semences des plantes, mais que les plantes mêmes en ont couuert vne partie, & qu'Adam et Eue n'ont pas esté créés enfans, mais en age d'hommes parfaits. La Religion Chrestienne veut que nous le croyons ainsi, & la raison naturelle nous persuade absolument cette verité, pource que, considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait, a eü dès le

esa explicación era lógicamente posible, y desde el punto de vista real, más aclaradora de los fenómenos que la bíblica, por lo cual sólo era cuestión de tiempo para que surgieran intentos de explicar realmente —ya no “ficticiamente” — el origen e historia del mundo a partir de las solas leyes naturales del mecanismo.

Siguiendo a Descartes, filósofos como Burnet intentaron dar cuenta del mundo teniendo en cuenta principios mecánicos. Keill llama a esto: “construir —o hacer— un mundo”. Para enfrentar el peligro de ateísmo implícito en esos intentos, él quiere mostrar que, a diferencia del cartesianismo y las filosofías por este inspiradas, la verdadera filosofía natural, que para él no es otra que la filosofía newtoniana, no contradice a las escrituras<sup>39</sup>. Su tesis es que los filósofos que afirman que el mundo fue hecho por las leyes del mecanismo, sin la concurrencia extraordinaria del poder Divino, hacen un flaco favor a la religión, y aún más daño producen aquellos —como Burnet— que además sostienen que los grandes cambios de la historia del mundo, verbigracia: el diluvio universal, no son el efecto de milagros, según enseñan las escrituras, sino las consecuencias necesarias de causas naturales<sup>40</sup>. Tales filósofos (“*contrivers of Deluges*” los llama) han proporcionado al ateaista un argumento difícil de rechazar si se aceptan sus supuestos<sup>41</sup>. Ese argumento es el siguiente: si los hechos narrados por las escrituras como milagros pueden explicarse a partir de las leyes de la naturaleza, sin la intervención divina, es posible —más aun: es probable— que sólo haya mecanismo en el mundo, únicamente causas eficientes y no causas finales. Por este sendero se llega al punto de vista del materialismo mecanicista, que fue rechazado por los autores newtonianos. El mismo ya había sido criticado por Newton (p. ej.: en la correspondencia con Burnet), por éste y Bentley en su intercambio epistolar; e incluso antes que ellos Bo-

---

commencement toute la perfection qu'il devait auoir ...”. Los *Principia philosophiae* fueron publicados en Ámsterdam en 1644; la traducción francesa de esta obra apareció en París en 1647 con el título *Les Principes de la Philosophie*. Nosotros hemos citado de la cuarta edición (1681) de la traducción francesa: René Descartes: *Principes de la Philosophie*, en René Descartes: *Œuvres de Descartes*, Vol. IX-2, III, 45, pp. 123-124. No necesariamente hay que concluir que Descartes evita escribir lo que cree por temor. También es posible, como lo piensa Gilson (*Discours de la Méthode*, texto y comentario de Étienne Gilson, pp. 391-2), que él haya logrado conciliar sus convicciones racionales con la certitud de su fe. Un Dios infinito puede crear el mundo como quisiera, sea como lo finge Descartes, o según el relato bíblico; pero la razón no puede decidir a priori sobre esta cuestión que concierne a la decisión divina, por lo que solamente las escrituras —contentivas de la palabra divina— pueden revelar lo que Él ha hecho.

39 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, Dedicatoria, p. a 2.

40 *Ibid.*, p. 19.

41 *Ibid.*, pp. 19-20.

yle se había pronunciado en contra de una explicación solamente mecánica de la naturaleza<sup>42</sup>. Newton y sus seguidores se inclinan a pensar que se requiere de un agente inteligente, Dios, para imprimir los movimientos y producir los fenómenos, por lo cual en la naturaleza no sólo operan causas eficientes, sino también causas finales.

La respuesta de Keill a los argumentos de los teóricos de la formación de la tierra a partir de meras causas naturales consiste en tratar de probar que tanto el diluvio universal como otros cambios terrestres no se pueden explicar únicamente a partir de causas mecánicas; finalidad e inteligencia son necesarias, pues por sí sola, la materia no podría haber constituido un mundo que ha sido construido con sabiduría, de acuerdo a un plan, y para variados usos<sup>43</sup>:

*It may be clearly demonstrated that the Fabrik of the earth can never be deduc'd from Chaos, by the sole help of Mechanical principles and Natural causes. [Mas bien,] the frame of the World was the result of wisdom and counsel, and not of the necessary and essential Laws of motion and gravitation, which could never have either made or supported the world. I have always wonder'd at the wild an(d) extravagant fancy of the Philosophers, who thought that brute and stupid matter would by it self, without some supreme and intelligent director, fall into a regular and beautiful structure, whose parts should be extremely well adapted to various uses, as if they had been the result of wisdom and contrivance<sup>44</sup>.*

Esta clase de argumentación fue aceptada por Newton, e incorporada en 1706 en la *quæstio* 23 de la edición latina de la *Óptica* (que a partir de la segunda edición inglesa de 1717 aparece

42 Ver: Robert Boyle: *A Disquisition About Final Causes of Natural Things: Wherein it is inquir'd, Whether, And (if at all) with what Cautions, a Naturalist should admit of Them*, London, 1688; Isaac Newton: *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley: Containing some Arguments in Proof of a Deity*, en Richard Bentley: *Sermons Preached at Boyle's Lecture; Remarks upon a Discourse of Free-Thinking; Proposals for an Edition of the Greek Testament; etc. etc.*, ed. Alexander Dyce, London, Francis Macpherson, 1838, primera carta, p. 204: "the motions which the planets now have could not spring from the natural causes alone, but were impressed by an Intelligent Agent". Ver también la introducción de Roger Cotes a la segunda edición (1713) de los *Principia Mathematica*: Isaac Newton: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, trad. Andrew Motte (1729, revisada por Florian Cajori), Berkeley, California, University of California Press, 1934 (1687), p. xxxii: "Without all doubt this world, so diversified with that variety of forms and motion we find in it, could arise from nothing but the perfectly free will of God directing and presiding over all".

43 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, p. 21.

44 *Ibid.*, pp. 36-37. Los corchetes son nuestros.

—con alguna modificación— como *query* no. 31)<sup>45</sup>. Para establecerla, Keill se propone probar que las teorías de Burnet no son consonas ni con las leyes newtonianas del movimiento, ni con los principios reconocidos de la filosofía natural, fundada en observaciones, cálculos y el empleo de las matemáticas<sup>46</sup>. De esta manera se demostraría: (1º) que la física newtoniana no contradice a la religión, pues a partir de ella no se siguen consecuencias contrarias a la *Historia Sagrada*, y (2º) que la Providencia y los milagros han sido necesarios para la formación del mundo actual. Para lograr estos objetivos, *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth* arguye que ninguno de los efectos que Burnet trata de explicar proviene de las causas por él asignadas a los mismos,<sup>47</sup> que los principios sobre los cuales está construida su teoría de la tierra repugnan directamente a las matemáticas y que su método para derivar la formación del mundo está en desacuerdo con las leyes de la naturaleza y la gravitación, las cuales jamás podrían haber producido un mundo habitable de acuerdo con ese método<sup>48</sup>.

Tanto Burnet y Whiston por una parte, como por la otra Keill, exponen ideas rudimentarias acerca de la geología terrestre. Pero lo que aquí importa destacar y reiterar es que, a fin de preservar la religión y no ceder terreno al ateísmo (además de atacar al cartesianismo), Keill trata de mostrar que la física newtoniana no contradice las escrituras (no así la de Descartes), con lo cual, por un lado quiere evitar una posible acusación de ateísmo, y por el

45 "...it's unphilosophical to seek for any other Origin of the World, or to pretend that it might arise out of a Chaos by the mere Laws of Nature...". Isaac Newton: *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, New York, Dover Publications, Inc., 1952 (1704), p. 402; reimpresión de la edición de G. Bell and Sons, Ltd., 1931, a su vez basada en la 4ª edición, London, 1730.

46 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, p. 21.

47 *Ibid.*, p. 26.

48 *Ibid.*, pp. 171-2. Entre las diversas tesis que Keill critica están la forma del mundo antediluviano propuesta por Burnet (*Ibid.*, p. 172), su punto de vista sobre la posición del eje terrestre o las ventajas que derivan de su posición actual (*Ibid.*, pp. 172-3), y su método para explicar los ríos antediluvianos (*Ibid.*, pp. 173-4). En cuanto a la figura de la tierra: Burnet afirma que la figura terrestre no ha sido exactamente esférica, sino más bien la de un esferoide oblongo, es decir una figura ovalada en el eje. En cambio, Keill sostiene que la figura adoptada por la tierra es la contraria, pues su eje es más corto que el diámetro del ecuador. (*Ibid.*, p. 174). Es interesante observar que en 1680/1, Newton pensaba —a partir de las observaciones de los planetas— que la tierra era esférica o no muy oval (Ver su carta a Burnet de enero de 1680/1, Isaac Newton: *The Correspondence of Isaac Newton*, Vol. 2, p. 329.). En relación con el diluvio universal, Burnet atribuye al gran calor del sol las causas del rompimiento de la corteza exterior de la tierra, que habría permitido que las aguas en el gran abismo, que él piensa que existía debajo de la corteza terrestre, pudieran evaporarse y eventualmente precipitarse. Muy al contrario, Keill sostiene que a partir de sus principios no pudo seguirse ningún diluvio universal, porque no había suficiente agua en el abismo para cubrir la superficie de toda la tierra. John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, pp. 174-5.

otro mantener la concordia entre el avance de la ciencia y la seguridad de la religión<sup>49</sup>. El newtoniano Keill se opone a los intentos de explicar el mundo actual solamente a partir de las leyes de la naturaleza. Mas, ya se ha sugerido, era normal que estos ensayos surgieran con el advenimiento del mecanicismo. No obstante, Keill los enfrenta negando la posibilidad de dicha explicación. De esto se sigue que según él es necesario ir más allá del mecanicismo, para admitir causas finales, y junto con ellas un uso, unido a un sentido, del mundo, y, por ende, un Dios creador, sin el cual el mundo no puede haber sido constituido. Hemos dicho antes que en el pensamiento de los primeros newtonianos están presentes motivos teológicos, que los llevan a poner las leyes descubiertas por Newton al servicio de una teología natural, probatoria de la existencia de Dios, a la vez que un freno para el ateísmo. Tal es el caso de Bentley. Keill sigue parcialmente este parecer, pero va más lejos, en tanto piensa que en la explicación de la naturaleza hay un límite a lo que puede ser comprendido por medio de la filosofía natural. Para él, la filosofía natural exclusivamente mecánica no puede dar cuenta de la formación del mundo actual, como tampoco puede una teología natural fundada en ella, por lo que hay que reconocer el papel desempeñado en dicha formación por la Providencia y los milagros, tal como enseñan las escrituras. Esto significa la admisión de causas finales en la formación (y como consecuencia: en la explicación) de la naturaleza. A este respecto, al igual que el del cartesianismo, en el cual se basa, el espíritu del argumento de Burnet, que trata de explicar el mundo a partir de causas naturales<sup>50</sup>, es mucho más moderno, coherente y convincente que el del razonamiento de Keill.

Ya habíamos mencionado que, según Keill, la abolición de las causas finales conduce al ateísmo. Por ello critica a los filósofos que dirigen sus investigaciones sólo hacia las causas formales y eficientes de las cosas, sin considerar el designio de la naturaleza o el gran fin para el cual Dios ha hecho todas las cosas. Semejante enfoque le parece erróneo porque no es eficaz. Keill sostiene que, a pesar de sus pretensiones, estos filósofos no han descubierto ninguna causa eficiente de los fenómenos que no fuera ya conocida, como tampoco han hallado las esencias y causas formales de todas las cosas, ni han mostrado la manera como el universo fue

49 *Ibid.*, Dedicatoria, p. a 2.

50 Esto no necesariamente excluye a Dios del mundo, como después argüirá Leibniz en su discusión con los newtonianos.

formado a partir de los principios de la materia y el movimiento<sup>51</sup>. Por ello, a ese punto de vista opone otro, según el cual las causas finales merecen ser tomadas en cuenta por todos, y más aún por los filósofos. La razón de ello es que las causas finales nos permiten admirar la sabiduría de Dios, su cuidado y su providencia sobre el mundo. Sólo estas causas permiten demostrar que el mundo nunca pudo haber sido hecho por azar (*“by chance”*), sino que tiene que haber sido creado por un ser de infinita sabiduría, y para tan variados usos como se ve en él. Así pues, las causas finales deben ser valoradas mucho más que las causas eficientes, las cuales nos dicen sólo como fue hecha la cosa, y no el uso para el cual fue hecha<sup>52</sup>. Keill reproduce razonamientos tradicionales a favor de las causas finales: no es fácil descubrir el uso de cada cosa en el universo, pero del admirable ingenio de aquellas cosas de las cuales conocemos su uso, y de la infinita sabiduría de Dios, podemos concluir fácilmente que toda cosa en la naturaleza tiene su uso y de alguna manera sirve al bien del todo<sup>53</sup>. En resumen, las causas finales tienen un lugar en la filosofía natural, que por lo tanto *no es solamente mecánica*: *“This shews us also how much we ought to regard final causes in Natural Philosophy, which in things of this*

---

51 *“I know there is a sort of men in this age who have excluded all final causes from the consideration of a Philosopher, as being unworthy of his enquiry, supposing his business is only to find out the true formal and efficient causes of all things, and not to concern himself with the design of nature, or the great end for which the God of Nature made any thing. But indeed these men have been so unhappy in their searches that I dare boldly say they have not so much as discovered the true real and efficient cause of any one of the Phaenomena which was not known and better explain'd before; tho they have pretended to lay open the essences and formal causes of all things, and to shew the manner, how the Universe was formed from the principles of Matter and Motion”.* John Keill: *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth*, pp. 52-3.

52 *“But ... certain it is, that final causes are worthy of the consideration of all men, and much more of a Philosopher. By them we are led into the admiration of the wisdom of God, and discover his care and providence over the world; By them we demonstrate that the World could never be made by chance; but it must be a being of Infinite wisdom that form'd it for such various uses as are to be seen in it. And therefore by all wise and considering men they are much more to be valued than efficient causes, if they could be discovered; which only tell us how the thing was perform'd, and not the use for which it was design'd. This true indeed, it is not easy to discover the use of every thing in the Universe; but from the admirable contrivance of those things, the uses of which we do know, and from the infinite wisdom of God, it may be concluded, that every thing in nature has its use, and is in some manner serviceable to the good of the whole”.* *Ibid.*, pp. 53-4.

53 *Ibid.* A continuación viene un extraño argumento teleológico. Burnet piensa que, en relación con el uso o la belleza, las montañas no están puestas en ningún orden unas con respecto a las otras, y que a menos que se consideren cada una por separado, no consisten de ninguna proporción de partes que pueda referirse a ningún designio. Keill encuentra esto extraño, y además un atrevimiento presumido por parte de Burnet. Keill está seguro, por razones teleológicas, de que si no tuviéramos estas *“shapeless and ill figured old Rocks and Mountains,”* como las llama Burnet, pronto sentiríamos su ausencia. *Ibid.*, p. 54. Hoy en día se sabe que las formaciones geológicas no están al servicio de fines de ninguna clase, menos aún prácticos o estéticos, y en esto, a pesar de los errores de su geología, Burnet estaba más cerca de la verdad que Keill.

nature<sup>[54]</sup> are by far more certain and convincing than any of the Physical and Mechanical ones which the Theorist brings to prove the truth of his assertion which have brought him into many strange and dangerous errors, it being just that God Almighty should deliver these men up to follow strange delusions, who neglecting to proceed upon final causes the true principles of Natural Philosophy, and to square their notions according to the Divine Revelations contained in Holy Scripture have followed the wild and extravagant fancies of their own imaginations”<sup>55</sup>. Para Keill, la filosofía natural no es sólo filosofía mecánica, sino que además tiene que admitir a la Providencia y a los milagros en la naturaleza. Hay una intervención constante de Dios en el mundo. Este pensamiento teológico, peculiar y a decir verdad: un tanto crudo, ejercería, junto con la otra teología de base newtoniana desarrollada por Bentley, una gran influencia en los primeros newtonianos y después sería objeto de la crítica de Leibniz y sus seguidores.

La concepción de la ciencia y de la explicación que está contenida en *An Examination of Dr. Burnet’s Theory of the Earth*, deliberadamente —y para hacer frente a los peligros que pueden ser incitados por el mecanicismo cartesiano— conserva elementos de la filosofía escolástica, que habían sido dejados a un lado por la filosofía mecánica y por la física cartesiana. La consideración de la finalidad como la forma más importante y cierta de la causalidad es el más conspicuo de ellos. Pero a pesar de los intentos realizados por los primeros newtonianos para mostrar que sus leyes no encierran un peligro para la religión, el camino hacia la explicación meramente mecánica y la negación de toda forma de causalidad, exceptuando la eficiente y la material, sin duda abierto por Descartes y los físicos mecanicistas anteriores, *y continuado*, a pesar de la intención de Newton y sus seguidores, *por los principios matemáticos de la ciencia de la naturaleza*, es el que con el tiempo habría de tomar la investigación científica.

54 Descubrir el uso de las cosas de la naturaleza, encontrar sus causas, admirar la sabiduría Divina.

55 John Keill: *An Examination of Dr. Burnet’s Theory of Earth*, p. 76. Los corchetes han sido añadidos por nosotros.



# La noción de “felicidad” de Freud: una crítica desde el análisis del lenguaje ordinario

---

Lizette Nava de Müller

Escuela de Filosofía

Universidad Católica Andrés Bello

[lizettenava@cantv.net](mailto:lizettenava@cantv.net)

## RESUMEN

Este artículo explora la noción teórica de “felicidad” de Sigmund Freud en su obra *El malestar en la cultura*. Desde el recurso filosófico del análisis del lenguaje ordinario, este trabajo cuestiona tanto la noción freudiana de “felicidad” como sensación extática pasajera, como la contraposición que Freud establece entre instinto y cultura, en donde la cultura es la fuente primordial de la infelicidad humana. Adicionalmente, se propone una vía para la construcción de una concepción de la felicidad en la que tenga cabida tanto la noción que maneja el hombre común como la que podría desprenderse de lo que elabora el paciente en la terapia psicoanalítica.

**Palabras claves:** felicidad, instinto, cultura, análisis de lenguaje ordinario.

## Freud's notion of 'happiness': a critique from the ordinary language analysis

### ABSTRACT

This article explores Freud's theoretical notion of 'happiness' in his work *Civilization and its Discontents*. Making use of the philosophical resource of ordinary language analysis, this paper challenges Freud's theoretical notion of 'happiness' as an ecstatic passing sensation as well as the contraposition he establishes between instinct and culture —culture being the source of human unhappiness. Additionally, a way to construct a conception of happiness is proposed so that it includes common man's notion and the notion that may be inferred from what patients elaborate in psychoanalytic therapy.

**Key words:** happiness, instinct, culture, ordinary language analysis.

Si se piensa en el sufrimiento humano, no cabe duda de que el mayor legado de Sigmund Freud fue su tratamiento para las dolencias mentales: la terapia psicoanalítica. Él encontró que el padecimiento psíquico de las personas guardaba relación con ciertos mecanismos mentales a los que calificó de inconscientes. La tarea del psicoanalista era promover la comprensión de dichos mecanismos para buscar una verdad perdida en el fondo del inconsciente. En la terapia, el paciente podía adquirir un conocimiento profundo de sí mismo que le permitiese elucidar aquellas motivaciones inconscientes que lo llevaban a actuar en contra de sus propios intereses. La idea era que, al hacerlas conscientes, el paciente podía hacerse cargo de ellas. Ahora bien, más allá de la obtención de estos beneficios prácticos, Freud advirtió una expectativa adicional en las personas que acudían al consultorio: los pacientes no sólo demandaban el alivio de sus síntomas y sufrimientos, ellos esperaban encontrar en la terapia la clave para ser felices.

Pensando en esta demanda del paciente, quise investigar el modo en que el psicoanálisis concebía la felicidad. Consulto el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis<sup>1</sup>. Busco por la letra F de "Felicidad". Encuentro: "Falo"; "Fantasía"; "Fase anal"; "Fase fálica"; "Fase libidinosa"; "Fase oral"; "Fase genital"... "Fenómeno funcional". Ya me pasé, no aparece la palabra "Felicidad". Busco por la B de "Bienestar". Encuentro: "Beneficio primario"; "Beneficio secundario"... "Bisexualidad". Me volví a pasar. ¡Tampoco aparece la palabra "Bienestar"! ¿Cómo debo interpretar la ausencia de estos dos términos en un diccionario básico de psicoanálisis? ¿Quiere decir que ni la felicidad ni el bienestar son incumbencias del psicoanálisis? De ser así, habría que informar a los pacientes: "Señores, aquí no se da lo que ustedes buscan. Vengan a conocerse a sí mismos, cómo no; pero no pretendan con ello ser más felices".

Fue esta expectativa contrariada la que me condujo directamente a la obra de Freud para investigar su noción de "felicidad", no sin sospechar que la ausencia del término en el diccionario respondía a una concepción particular del padre del psicoanálisis.

El presente artículo recoge mis reflexiones en torno a esta indagación. Desde el recurso filosófico del análisis del lenguaje ordinario, en lo que sigue estaré abordando la noción de "felicidad"

<sup>1</sup> Jean Laplanche & Jean-Bertrand Pontalis: *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996.

que Freud desarrolla específicamente en *El malestar en la cultura*, aunque también haré mención de algunas otras obras. Adicionalmente, propondré una vía para la construcción de una noción de felicidad que tome en cuenta tanto la que maneja el hombre común como la que podría desprenderse de lo que elabora el paciente en la clínica psicoanalítica.

### ***De la miseria histórica al infortunio ordinario***

En *El malestar en la cultura*<sup>2</sup> Freud aborda el tema de la felicidad preguntándose por aquello que el hombre común aspira alcanzar como meta en su vida.

[...] ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla<sup>3</sup>.

Así pues, los que buscan la felicidad quieren no sólo encontrarla sino permanecer en ella. Para Freud, la felicidad como objetivo está determinada por el Principio del Placer, el cual rige la satisfacción de nuestras necesidades acumuladas.

[...] Lo que en sentido estricto se llama “felicidad” corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis [*sic.*], y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado<sup>4</sup>.

De acuerdo con esto, la verdadera satisfacción no se da constantemente, sino sólo en las ocasiones de contraste con lo cotidiano, cuando se vive una experiencia con gran intensidad. Ante esta situación, las personas bajan sus expectativas de alcanzar la felicidad y, de este modo, el principio del placer comienza a obrar de otra manera: más que alcanzar la felicidad, la meta más asequible es evitar en lo posible el sufrimiento.

---

2 Sigmund Freud: “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras Completas*, tr. José Luis Etcheverry, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2<sup>da</sup> edic., 1986, pp. 65–140.

3 *Ibid.*, Sec. II, p. 76.

4 *Ibid.*, p. 76.

No es asombroso, entonces, que bajo la presión de estas posibilidades de sufrimiento los seres humanos suelen atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio de placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco que dondequiera, universalmente, la tarea de evitar éste relegue a un segundo plano la de la ganancia de placer.<sup>5</sup>

Freud concibe el sufrimiento como una sensación que existe en función de nuestro organismo. La satisfacción de nuestras necesidades instintivas —a las que denomina “pulsiones” (*Triebe*)— produce felicidad, y su insatisfacción produce sufrimiento: “Así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades”<sup>6</sup>.

¿Qué hacemos, entonces, los seres humanos para evitar o amornar este sufrimiento? Freud menciona, en primer lugar, la intoxicación como el medio más efectivo para hacernos inmunes temporalmente a ciertos estímulos desagradables, siendo que a la vez nos proporciona sensaciones placenteras<sup>7</sup>. Desde luego, este método es no sólo de muy corto alcance, sino peligroso, en la medida en que expone a los sujetos a la adicción y al deterioro físico y mental.

En segundo lugar, Freud habla del dominio de las pulsiones; esto es, de la acción psíquica que busca restringirlas.

(...) interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. Este modo de defensa sobre el padecer (...) busca enseñorearse de las fuentes internas de las necesidades. De manera extrema, es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría oriental y lo practica el yoga. (...) Con metas más moderadas, es la misma vía que se sigue cuando uno se limita a proponerse el gobierno sobre la propia vida pulsional. Las que entonces gobiernan son las instancias psíquicas más elevadas, que se han sometido al principio de realidad. Así (...) se alcanza cierta protección del sufrimiento por el hecho de que la insatisfacción de las pulsiones sometidas no se sentirá tan dolorosa como la de las no inhibidas. Pero a cambio de ello, es innegable que sobreviene una reducción de las posibilidades de goce. El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domeñada por el yo, es incomparablemente

5 *Ibid.*, pp. 76-7.

6 *Ibid.*, p. 78.

7 *Ibid.*, p. 77.

más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada.<sup>8</sup>

Otra forma de evitar el sufrimiento consiste en la sublimación de las metas de nuestras apetencias más básicas, con lo que se consigue esquivar la frustración de no verlas cumplidas. Freud la concibe como la función del aparato anímico que consiste en desplazar la libido de sus objetos originales a otros menos básicos.

He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico intelectual (...) pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias; no conmueven nuestra corporeidad<sup>9</sup>.

Vemos que para Freud, la sublimación es un mecanismo “fino y superior” para independizarse en cierta medida del mundo exterior. Y es que en la búsqueda de la creación estética o del descubrimiento científico, no sólo los artistas o investigadores obtienen satisfacciones en sus procesos internos, también las obtienen aquellos que, sin ser creadores, han cultivado el gusto por el arte o el conocimiento<sup>10</sup>. Sin embargo, Freud considera que la sublimación es, en último término, una “(...) breve narcosis (...) que no puede producir más que una sustracción pasajera de los apremios de la vida; no es lo bastante intensa para hacer olvidar una miseria objetiva [real]”<sup>11</sup>.

Nos quedan otros dos mecanismos psíquicos. Uno de ellos es el de romper drásticamente con la realidad —pues ésta es la mayor fuente de sufrimiento— mediante su sustitución por otro mundo (ilusorio) más benigno. Aquí surgen varias alternativas, entre las cuales están las individuales, como el aislamiento, o las colectivas, como las religiones o las incursiones en grupos rebeldes. Freud se refiere especialmente a estas últimas:

Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden [sic.] en común el intento de

---

8 *Ibid.*, p. 78.

9 *Ibid.*, p. 79.

10 *Ibid.*, p. 80.

11 *Ibid.*, p. 80.

crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.<sup>12</sup>

Pero Freud les augura el fracaso: “Por regla general, no conseguirá nada quien emprenda este camino hacia la dicha en sublevarción desesperada; la realidad efectiva es demasiado fuerte para él”<sup>13</sup>.

Finalmente, Freud se refiere a otro mecanismo que también se vale de la desplazabilidad de la libido, aunque actúa en dirección opuesta al extrañamiento del mundo exterior. Consiste en un aferramiento a los objetos del mundo a partir del desarrollo de un fuerte vínculo sentimental con ellos. Este mecanismo también se distingue de los anteriores en cuanto a que no evita el displacer, sino que se aferra a la meta originaria de cumplimiento positivo de la felicidad. Se trata de la búsqueda del amor, proceso mediante el cual el individuo se refugia en las vinculaciones afectivas. En las relaciones amorosas reside el placer más intenso, pero también en ellas encuentra el individuo su mayor vulnerabilidad, puesto que el eventual rechazo del ser amado se convierte, entonces, en la mayor fuente de sufrimiento. “Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor”<sup>14</sup>.

Como hemos visto, la fuente primordial de nuestro sufrimiento —según Freud— proviene de la realidad circundante, de modo que cada organismo humano ha de recurrir a mecanismos que le permitan lidiar con ella al menor costo de sufrimiento posible.

En resumen, las alternativas son: la actuación sobre las propias demandas pulsionales, en un caso, mediante la intoxicación, y en el otro, mediante su domesticación. Otra alternativa es el desplazamiento de los objetos originales de las pulsiones a otros menos básicos mediante la sublimación. Una tercera opción es la ruptura parcial o completa con la realidad mediante la creación delirante de un mundo ideal. Por último, está la magnificación de los vínculos con ciertos objetos del mundo externo mediante la creación

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 82.

de un sentimiento de amor hacia ellos. Por otra parte, Freud nos ha señalado las limitaciones de cada uno de estos mecanismos y el carácter efímero, pasajero, de esa felicidad que tanto buscamos. Es así como llega a una conclusión desalentadora: “El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable...”<sup>15</sup>.

No debe sorprendernos, entonces, la ausencia del término “felicidad” en el diccionario de psicoanálisis. Es un error —una expectativa “naive”— pensar que el psicoanálisis pueda ayudarnos a alcanzar la felicidad y permanecer en ella. Freud estaba convencido de esto ya desde 1893, cuando junto a Josef Breuer escribió *Estudios sobre histeria*. En las últimas líneas de este trabajo así lo registra:

Repetidas veces he tenido que escuchar a mis enfermos, tras prometerles yo curación o alivio mediante una cura catártica, esta objeción: “Usted mismo lo dice; es probable que mi sufrimiento se entreme con las condiciones y peripecias de mi vida; usted nada puede cambiar en ellas, y entonces, ¿de qué modo pretende socorrerme?”. A ello he podido responder: “No dudo que al destino le resultaría por fuerza más fácil que a mi librarlo de su padecer. Pero usted se convencerá de que es grande la ganancia si conseguimos mudar su miseria histérica en un infortunio ordinario. Con una vida anímica restablecida usted podrá defenderse mejor de este último”<sup>16</sup>.

Entiendo, entonces, que el psicoanálisis sólo ofrece una suerte de restauración del balance psíquico, lo cual le permitiría al individuo evaluar tanto su interés como su habilidad para lidiar con las frustraciones que el mundo inevitablemente ocasiona. De ser así, el psicoanálisis podría propiciar el auto-conocimiento del individuo para que éste logre aceptar su realidad. Al respecto comenta el psicoanalista Rómulo Lander:

Esta aceptación aparece como consecuencia de la sabiduría de saber diferenciar lo que se puede cambiar de lo que no se puede cambiar en uno mismo, y así realmente aceptar lo que somos, con nuestras cosas buenas y malas. Esta capacidad de discriminación abre el espacio a los posibles momentos de felicidad.<sup>17</sup>

15 *Ibid.*, p. 83.

16 Joseph Breuer & Sigmund Freud: “Estudios sobre la Histeria” (1893), en *Obras Completas*, Trad. de José Luis Etcheverry, Vol. II, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2da edic., 1986, p. 309.

17 Lander, Rómulo: “Sobre la felicidad que no es felicidad – 19 observaciones posibles”, Caracas, 2005, p. 1. (No publicado).

Puede pensarse, entonces, que el balance psíquico restituido en la terapia nos permite despejar la vida cotidiana de inconvenientes histéricos, y con ello quizá podamos ganar cierta eficacia para fomentar los episodios de felicidad. Pero si esto no llegase a funcionar, el psicoanálisis al menos nos estaría capacitando para aceptar nuestra infelicidad, y seguir adelante. Únicamente de este modo podría concebirse, en la teoría de Freud, un cierto nexo entre la terapia psicoanalítica y la búsqueda de la felicidad.

### ***La cultura: un medio de supervivencia incómodo***

Freud registra como un hecho universal la hostilidad que todos los hombres sienten hacia la cultura, al punto de considerarla como la fuente principal del sufrimiento humano<sup>18</sup>.

Entre los rasgos de lo que Freud entiende por cultura están, en primer lugar, “todas aquellas actividades y valores que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. Sobre este aspecto de lo cultural hay poquísimas dudas”<sup>19</sup>. Aquí la cultura responde a la búsqueda de lo útil.

Sin embargo, la utilidad no es lo único que la caracteriza; la cultura también se manifiesta en las actividades psíquicas superiores: las artes, la ciencia y los sistemas de ideas abstractos en general, entre los que se encuentran los sistemas religiosos<sup>20</sup>. Nótese que, hasta aquí, las actividades culturales se vinculan con algunos de los mecanismos psíquicos antes descritos para la búsqueda de bienestar y la evitación del sufrimiento; pero no son estos aspectos de la cultura los que más le interesa destacar a Freud. Él se interesa por los reguladores de los vínculos sociales, en los cuales ve la función represiva de la cultura. A esos reguladores les atribuye la mayor fuente de infelicidad.

[La] sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que

18 Freud ya le había dedicado gran parte de los primeros capítulos de *El porvenir de una ilusión* (1927) al tema de la hostilidad de los seres humanos hacia la cultura.

19 S. Freud: *El malestar en la cultura*, Sec. III, p. 89.

20 *Ibid.*, p. 93.

el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. (...) El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones (...) <sup>21</sup>.

Dada esta contraposición entre los deseos de los individuos y los intereses de la comunidad, Freud piensa que lo más que la humanidad puede hacer es buscar la forma de cultura idónea, que logre mantener en equilibrio las demandas individuales (pulsionales) y las exigencias culturales de la masa. Pero, sea que podamos encontrar ese equilibrio o no, el hecho es que Freud parece ubicar a la evolución cultural como la que nos obliga a desarrollar los mecanismos psíquicos para reprimir, modificar, desviar o anular las metas originales del Principio de Placer, dejándonos a los individuos con una capacidad mermada de disfrute en aras de la supervivencia de la mayoría dentro de una comunidad organizada.

Entre las limitaciones que nos impone la cultura es importante destacar la encargada de restringir nuestras mociones pulsionales agresivas dirigidas hacia otros seres humanos.

(...) el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo <sup>22</sup>.

La existencia de esta agresividad humana hace que la cultura invierta enormemente en la prevención de estos actos, pero esto no puede llevarse a cabo únicamente mediante la imposición de las normas que administran los sistemas penales. Para Freud, la cultura ejerce su mayor influjo directamente en nuestro aparato psíquico mediante la instauración del superyó y su mecanismo más represivo: el sentimiento de culpa.

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo

21 *Ibid.*, pp. 93-4.

22 *Ibid.*, p. 108.

del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada<sup>23</sup>.

Bástenos estas últimas notas referidas al influjo que ejerce la cultura sobre el individuo para completar el panorama de la concepción que tiene Freud de la felicidad y de las causas del sufrimiento humano. Paso ahora a exponer mis reflexiones.

### ***Hacia una noción deseable de felicidad***

Lo primero que advierto en esta concepción es una separación extrema entre nuestra condición de organismos vivos y nuestra condición de seres sociales. Por un lado, Freud nos concibe como organismos regidos por el Principio de Placer. Nuestro comportamiento persigue básicamente la satisfacción de nuestras pulsiones; esto es, nuestras necesidades instintivas primarias, y todo lo que se opone a éstas es fuente de displacer, de infelicidad. Por otra parte, Freud habla de la cultura: ese producto de la interacción con nuestros semejantes que exige la represión de los instintos del individuo en aras de la convivencia organizada. Es así como entre lo instintivo y lo social se abre una brecha insalvable. Lo que nos produce placer termina aislándonos de los demás, y con ello ponemos en riesgo nuestra supervivencia; mientras que lo que nos organiza como comunidad y nos protege como especie, se convierte en la fuente primordial de nuestra insatisfacción.

Lo segundo que advierto es el reducido papel que Freud le asigna al psicoanálisis para ayudarnos a lidiar con esa tensión entre el mundo y nuestros instintos. El psicoanálisis sólo puede ofrecerle al neurótico un “infortunio ordinario” que, en el mejor de los casos, abre un espacio para los muy ocasionales momentos de éxtasis: esas experiencias básicas, pasajeras y narcisistas. Esta noción de felicidad como experiencia puntual, casi enfermiza, claramente se contrapone a esa otra que la concibe como un estado permanente. A esta última Freud la califica de “aspiración ilusoria”, de “anhelo irrealizable”. Para él, este tipo de felicidad no existe.

El problema es que los hombres comunes sí parecen buscar una felicidad como estado permanente. Si ella no es real, su búsqueda sí lo es, y en esa medida, cabe al menos preguntarnos por aquello

---

23 *Ibid.*, pp. 119-20.

que, en principio, la satisfaría. La indagación que aquí propongo es la búsqueda de una red conceptual que le dé sentido a una noción de la felicidad como algo distinto del mero placer episódico. Quizás esta indagación nos permita percibir lo que Wittgenstein concebía como el “embrujo del lenguaje”: esa potencia que tienen las palabras para revelarnos algo mientras nos oculta otra cosa. Propongo, entonces, comenzar por el examen del posible *embrujo* latente en ambas nociones de felicidad: la freudiana y la del hombre común.

Es en el lenguaje cotidiano (y no fuera de él) donde surge el concepto de “felicidad”. Su investigación es mucho más fructífera, entonces, si lejos de emprenderla desde una noción pretendidamente universal —que la identifica únicamente con la satisfacción instintiva—, nos concentramos en los usos lingüísticos del término en sus contextos más comunes. Éste es el abordaje que propongo: un análisis del lenguaje ordinario.

Identificamos a la felicidad con el alivio de una dolencia física, o con la satisfacción de una necesidad corporal inminente. Aquí el deseo se vincula con lo orgánico, lo instintivo. La noción freudiana cubre estos casos. También identificamos a la felicidad con la realización de un anhelo sostenido, con el logro final de un proyecto. La satisfacción que se persigue en estos casos es más compleja; ella exige del individuo la capacidad de planificación, la paciencia, la espera. Ahora bien, aquí parecen tener lugar los mecanismos psíquicos freudianos de la represión, modificación, desviación o anulación de las metas pulsiones, de modo que esta noción de felicidad, aun estando más alejada de lo instintivo, puede estar incluida en la noción freudiana, pero sólo si se la concibe como la sensación puntual de un regocijo final, y no como lo que experimenta el individuo en el proceso, pues éste bien puede ser largo y doloroso.

Hay, finalmente, otra noción. La felicidad puede ser vista como un estado reflexivo que involucra una evaluación positiva de nuestra vida. Se trata del estado de contemplación que quizás sólo le es dado experimentar a las personas maduras, o incluso viejas, cuando rememoran los hechos significativos de su vida pasada: los logros alcanzados tras largos sacrificios, los pequeños o grandes momentos de placer, los golpes de buena suerte, las alegrías compartidas con los seres queridos. En su conjunto, estos momentos constituyen una “buena vida”, una “vida feliz”, pues uno ha alcanzado el *estado anímico* que permite evaluarlos de ese modo. Esta noción de felicidad se vincula con la de *eudemonía*, que para Aris-

tóteles implicaba el desarrollo del carácter en el hombre virtuoso: ese individuo que, en su actuar cotidiano, sabe encontrar el justo medio entre las pasiones y las razones, y dentro de éstas, entre el exceso y la falta.

Esta noción de felicidad se distingue de las anteriores porque aquí la *satisfacción* es un estado anímico sujeto a la *construcción progresiva*, cuyo sostenimiento se nutre de la esperanza y la voluntad. Definitivamente, esta noción no es la que Freud elabora expresamente en su teoría. Esta noción tampoco coincide con la noción de felicidad como algo que se experimenta permanentemente; pero, notablemente, luce muy afín a lo que los pacientes no muy perturbados parecen alcanzar tras un largo proceso de autoconocimiento en la terapia psicoanalítica. Repito, aquí la voluntad ha de venir acompañada de la esperanza, de modo que podemos pensar en un estado anímico básico que se nutre de ambas, y que a la vez subyace a los altibajos emocionales cotidianos. Quizás sea esta noción, o una similar, la que se evidencia en el sabio lema popular “No hay mal que por bien no venga”, junto a ese otro, “Ya vendrán tiempos mejores”.

Al considerar las tres nociones de felicidad antes mencionadas, encuentro en ellas un aire de familia: todas se articulan en nuestras prácticas, en nuestras formas de vida compartidas. En este sentido, el lenguaje juega un papel fundamental. Tomemos por caso la felicidad momentánea que se obtiene en el alivio de una dolencia corporal. Aquí estamos tentados a considerar que tanto el dolor como el alivio son nociones que toman su significado por su referencia a unas sensaciones muy definidas que el sujeto experimenta en su cuerpo. Sin embargo, esta manera de concebirlas es problemática, pues no toma en cuenta que las sensaciones mismas se *constituyen parcialmente en el lenguaje*. Las sensaciones, por íntimas e individuales que las concibamos, no obstante vienen vinculadas a sus respectivos conceptos —públicos, compartidos—, pues es en éstos donde se articulan nuestras experiencias. No es verdad, entonces, que la distinción entre algo doloroso y algo placentero se determine con tan sólo tomar en cuenta lo que “sentimos” puntualmente en una parte de nuestro cuerpo; pues un dolor intenso puede ser percibido como placentero si se lo conceptualiza dentro de una actividad beneficiosa (como el dolor muscular tras un ejercicio vigoroso, por ejemplo), mientras que un dolor similar, o incluso menos intenso, puede ser vivido como insoportable si se lo interpreta como el síntoma de una enfermedad incurable. En

este sentido, una sensación particular *nunca* es mera afección fisiológica, pues su evaluación como placentera o dolorosa también dependerá de la información que dispongamos acerca de lo que la causa. Lo orgánico y lo social vienen juntos en el lenguaje.

La contraposición freudiana entre lo pulsional y lo cultural es útil si con ella se desea distinguir, por ejemplo, el comportamiento básico que se observa en los bebés recién nacidos (digamos, el reflejo de succionar cualquier objeto que se les acerque a la boca), de esos otros comportamientos que sólo se desarrollan dentro de una comunidad. Pero la separación entre lo pulsional y lo cultural resulta problemática —yo diría que perniciosa— si con ella se pretende explicar el origen del malestar humano como lo que resulta de vivir dentro de una cultura. Cuando Freud concibe al deseo como lo que obedece al Principio de Placer, y al placer, como la satisfacción de nuestras pulsiones, él está desconociendo el hecho de que nuestros deseos —lo que *llamamos* “deseos”— se constituyen parcialmente en nuestras interacciones con los otros. Más aun, nuestros deseos cambian y se refinan. Es precisamente en el lenguaje donde se manifiesta el ejercicio de ese conjunto de capacidades humanas que bien podemos llamar con Stanley Cavell “la exploración, educación, disfrute o reprobación del gusto, de la decisión [e incluso de] la intuición”<sup>24</sup>.

Freud está en lo cierto cuando, al destacar nuestros sentimientos agresivos hacia nuestros semejantes, señala que la cultura es la que le pone límites al ejercicio efectivo de esos sentimientos. Pero él yerra al no destacar el hecho de que también hay múltiples fuentes de satisfacción que se generan en nuestro contacto con los otros. Ellas también provienen de la cultura. El asunto es que este tipo de satisfacción depende de nuestra disposición para confrontar y modificar nuestras demandas originales. Así podemos entender cómo las interacciones tempranas determinan el desarrollo de esa disposición para el cambio, única vía que tiene el sujeto para darle sentido al comportamiento de los otros y al propio. Dicha disposición para el cambio forma parte del proyecto vital que emprendemos desde que nacemos.

En el curso de nuestra vida lidiamos con los conflictos que se generan entre nuestros deseos y los deseos de los demás; pero si esos conflictos nos separan como individuos, es nuestra capacidad

24 Stanley Cavell: “Normal and Natural”, *The Claim of Reason. Wittgenstein Skepticism, Morality and Tragedy*. New York, Oxford University Press, 1979, p. 123.

para transformarlos (y así superarlos) lo que nos une como *especie parlante*.

Vivir en comunidad exige la búsqueda de afinidades con los otros. En palabras de Víctor Krebs:

(...) el desarrollo de esta capacidad implica el cultivo de una fe en la direccionalidad natural que rige nuestras interacciones con los demás. (...) Un elemento éste, el de la fe, (...) que se basa en el hecho mismo de nuestra fragilidad —y de nuestra gracia dentro de esa fragilidad— en la que logramos las más de las veces hacernos entender y entender a los demás<sup>25</sup>.

Nada garantiza a priori la coincidencia entre nuestros posibles modos de reaccionar ante los sucesos del mundo; pero si esos modos coinciden en alguna medida, entonces podemos hablar de una sensibilidad compartida. De ella dependerá nuestra articulación de nuevos deseos, y con nuestro esfuerzo, también se abrirá la posibilidad de satisfacerlos. El concepto de felicidad es “elástico”, quizás el más elástico de todos. Pero hay al menos una actividad que sus diversas acepciones presuponen: el cultivo de la fe en la posibilidad de encontrar una afinidad con el otro. Elasticidad y fragilidad van de la mano; no hay garantías, mucho menos metas ideales en abstracto. Hay que conseguir esas metas, o más bien, hay que *construirlas*.

Para culminar, digamos algo sobre la posible vinculación entre la felicidad y la terapia psicoanalítica. Muchos autores hablan de una función particular del psicoanalista en la terapia a la cual denominan “función reverié”<sup>26</sup>. Se dice que esta función del analista es similar a la que desempeña la madre en su capacidad para contener y metabolizar las angustias y demandas del bebé. En opinión de la psicoanalista Lucía Morabito, esta función reverié tiene un efecto particular en el paciente:

Más que la introyección de la función reverié del analista, como muchas veces se dice, yo la veo como la construcción de una capacidad de reverié propia, que termina por convertirse en una cualidad del pensamiento, una actitud, una característica del funcionamiento mental, un espacio psíquico.

25 Víctor Krebs: *Comunicación personal*, Lima, 2002

26 Este concepto tiene sus bases en la teoría sobre la identificación proyectiva de Melanie Klein, y es utilizado por Wilfred Bion en su *Teoría sobre el Pensar*.

(...) más que cambiar de estructura de personalidad, como muchas veces se dice que se logra con el análisis, se va adquiriendo flexibilidad, se va adquiriendo la capacidad para ver y sentir las cosas desde una nueva perspectiva.<sup>27</sup>

Aquí quiero destacar la idea de Morabito de que nuestras capacidades para percibir las cosas de un modo diferente están sujetas a la *construcción intersubjetiva*. Siguiendo esta idea, pienso, entonces, que entre la noción de felicidad como sensación extática y pasajera, y la noción quizá ilusoria como estado permanente, se cue-la esta tercera noción, a la que podemos llamar “la felicidad como actitud en construcción progresiva”. Ella involucra el desarrollo de esa flexibilidad que a muchos nos proporciona la terapia.

En una ocasión, una paciente le dijo a su psicoanalista que quería dejar la terapia; a lo que éste le respondió: “¿Pero vas a dejar el psicoanálisis ahora que estás empezando a ser feliz?”. Para este analista, dejar la terapia implicaba dejar de ejercitar ese músculo de la comprensión de uno mismo: esa fuerza vital para lidiar con las adversidades, aprovechar las oportunidades, y encontrar qué lo hace feliz a uno.

Acudimos al psicoanálisis porque padecemos de una miseria histérica, pero lo que nos sostiene en la terapia no es la esperanza de transformarla en mero infortunio ordinario. Nos quedamos en la terapia porque queremos ser felices.

---

27 Lucía Morabito: “Elaboración: más allá del reverié”. Trabajo presentado en las Jornadas Sigmund Freud “Recordar Repetir y Elaborar, 150 años después” realizadas por la Asociación Venezolana de Psicoanálisis (ASOVEP), Caracas, 2006, pp. 3-4.



# **La antigüedad clásica: los primeros pasos en el proceso de construcción de la noción de anorexia**

---

*Goiz-Eder Calvo Albizu*

*Facultad de Medicina*

*Universidad Central de Venezuela*

*[goiz\\_eder@hotmail.com](mailto:goiz_eder@hotmail.com)*

## **RESUMEN**

La anorexia nerviosa es una dolencia que puede ilustrarnos, a través de su reconstrucción histórica, cómo ha sido concebido el cuerpo femenino a lo largo de la historia de la medicina. En este texto nos concentraremos en la primera fase de ese proceso, la Antigüedad Clásica, que configura la primera construcción occidental de una patología asociada a la mujer. La noción de histeria cumple un papel protagónico en este proceso, pues es a partir de ella cuando el cuerpo femenino es reconocido y definido. Nuestra perspectiva es la de entender la pareja enfermedad-salud como una construcción social en la cual la mirada médica se cruza con la situación social.

**Palabras clave:** Historia de la Medicina, enfermedad, cuerpo femenino, histeria, anorexia.

## **Classic Antiquity: first steps in the construction process of the notion of anorexia**

### **ABSTRACT**

Anorexia nervosa is an ailment whose history can be reconstructed in order to get a picture of how female body has been conceived along the history of medicine. In this article we concentrate on the first period of this process, the Classic Antiquity, during which the first occidental construction of pathology associated with women, was developed. The notion of hysteria plays a leading role in this process, as it marked the beginning of recognition and definition of female body. Our perspective is to try to understand the pair illness-health as a social construction in which medical perspective meets social situation.

**Key words:** History of medicine, female body, hysteria, illness, anorexia.

Un análisis de las condiciones sociales e históricas en las que vivimos los seres humanos, muestra la variabilidad de las manifestaciones psíquicas cuando varían aquéllas. Se puede concebir una historia de la enfermedad en el seno de la evolución y de la historia social. Esto muestra cómo cambia el cuadro de la enfermedad científicamente idéntico, sobre todo cómo las neurosis poseen su propio *Zeitstil* (estilo concreto según la época) que surge en determinadas condiciones, mientras que en otras desaparece.

*Karl Jaspers (1976)*

El foco central de este artículo es la reconstrucción histórica, social y cultural de una enfermedad: la anorexia nerviosa. Se trata de una patología definida como un trastorno grave del comportamiento alimentario, caracterizado por una pérdida significativa del peso corporal (superior al 15%) fruto, habitualmente, de la decisión voluntaria de adelgazar. El adelgazamiento se consigue suprimiendo o reduciendo el consumo de alimentos, a lo que se suma con frecuencia la utilización de vómitos autoinducidos, laxantes, diuréticos, así como la práctica de ejercicios físicos desmesurados. Las personas con anorexia experimentan un inmenso miedo al aumento de peso, sufren distorsión de la imagen corporal, acostumbran negar la importancia del bajo peso y suelen carecer de la conciencia de estar enfermos. Es una patología que afecta fundamentalmente a las mujeres, aunque recientemente se han registrado casos de anorexia masculina.

La elección del tema de este trabajo y su acotación conceptual ha estado orientada, por una parte, por mi trayectoria docente y de investigación en el campo de la Historia de la medicina, así como por el conjunto de disciplinas que integran el campo CTS (ciencia, tecnología y sociedad), el cual también ha jugado un papel fundamental en el proceso de investigación<sup>1</sup>. De este modo, el primer punto de apoyo conceptual provino de una confluencia transdisciplinaria, a saber, la formada por la Filosofía y los estudios de CTS, que permitieron la comprensión de las indudables implicaciones epistemológicas que están detrás del intento de “reconstruir socialmente una enfermedad”.

---

1 El campo CTS es un novedoso espacio de conocimiento, de investigación y de políticas que trasciende las fronteras disciplinarias y que incluye desde la más abstracta reflexión filosófica hasta descripciones empíricas de carácter social y cultural; todo ello está vinculado, naturalmente, a las interrelaciones entre ciencia, tecnología y sociedad (cfr. Entre otros Echeverría, 1999; García Palacios et. al., 2001).

Cuando digo que mi investigación es una *reconstrucción* socio-cultural asumo que el cuerpo femenino, como cualquier representación o proceso social, es una construcción social y en ella el discurso clínico y la mirada médica, constituyen una fuente de autoridad y de legitimación dentro de la multiplicidad de discursos que sustentan el rol de la mujer en nuestras sociedades. Se trata pues de asumir, desde una perspectiva sistémica, un *enfoque constructivista y de género* en el marco transdisciplinario de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, específicamente en el campo de la historia de la medicina.

Al referirme al hecho de “reconstruir socialmente”, intento dejar claro que desde esta perspectiva, la realidad es interpretada como un constructo social, es decir, que ésta no constituye un dato objetivo que está fuera e independiente de la mirada del observador sino que surge de la interacción, siempre heterogénea, de las relaciones, las prácticas y los discursos sociales. Así, la anorexia deja de ser exclusivamente un objeto definido médicamente y pasa a convertirse en una entidad compleja en cuya definición confluyen otras visiones y discursos.

Finalmente, antes de entrar de lleno en el artículo quisiera ubicar al lector en el contexto de la enfermedad que he tomado como referencia para mi investigación. El proceso por medio del cual la anorexia nerviosa es definida como una entidad nosológica comprende un largo recorrido que va desde los albores de la ciencia y de la medicina en la Antigüedad clásica y greco romana hasta el umbral del nacimiento de la medicina moderna, en el siglo XVIII.

En el análisis que sigue a continuación se incluyen aquellas interpretaciones que desde la mirada médica se elaboran del cuerpo femenino en la Antigüedad, dada la importancia que este aspecto reviste para la comprensión de la anorexia. En este sentido se va a establecer un paralelismo entre la histeria y la anorexia en tanto que, desde los inicios de la medicina occidental, la histeria es utilizada para interpretar un conjunto de manifestaciones en las que se condensa lo que es asumido como la natural debilidad de las mujeres, su inferioridad y su consustancial “irracionalidad”. De este modo la histeria, a la vez que sintetiza la condición femenina, constituye un elemento fundamental a través del cual se construye, desde la mirada médica, una interpretación del cuerpo de las mujeres, definido como inestable y peligroso. A partir de entonces y hasta el siglo XIX la histeria, vinculada a la inestabilidad del

útero que vaga errante en busca de aquello que le satisfaga, tendrá una connotación sexual, lo que la sitúa como una enfermedad femenina.

Históricamente, la construcción que se elabora desde la mirada médica de las afecciones tanto físicas como mentales que padecen las mujeres, representa un elemento fundamental para la comprensión de algunas de las interpretaciones vinculadas al cuerpo femenino, y en particular para la interpretación de la anorexia. Este proceso requirió de la conformación de un conjunto de disciplinas y de maneras de concebir el cuerpo y la mente que, tras superar el sistema hipocrático/galénico, abren paso a otras interpretaciones en donde los factores socioculturales cumplen un papel relevante. De este modo, a medida que se comienzan a dar los primeros pasos para la conformación de la psiquiatría como una disciplina con autonomía propia, se abre el camino para el estudio y la construcción de las enfermedades de origen psíquico que, originalmente vinculadas a la locura, en la Modernidad pasan a ser denominadas “nerviosas” hasta llegar finalmente a ser definidas como neurosis. Si bien para este período las neurosis continúan siendo interpretadas, en buena medida, como afecciones somáticas vinculadas a alteraciones del sistema nervioso, la importancia de este proceso radica justamente en que ello a su vez posibilita que, en el siglo XVIII, se lleve a cabo la clasificación de la anorexia, por vez primera, como una enfermedad perteneciente al grupo de las neurosis, concretamente a las *neurosis de la nutrición*.

### ***Antigüedad y autorrestricción alimentaria***

Una de las primeras referencias a la subordinación femenina y su posible asociación con la “autoinanición” puede encontrarse ya en los escritos de las culturas del mundo griego y grecorromano en los que, a partir de la definición que en éstos se establece de una naturaleza esencial femenina, queda sentada la clara limitación de sus funciones al uso correcto de sus cuerpos. Se trata, pues, de una construcción social en la que se condensa la situación de minusvalía y dominación que, con relación a las mujeres y otros grupos humanos considerados inferiores, prevalece en las sociedades griega y grecorromana, en las cuales el cuerpo, además, constituye un elemento poderoso de control social y de intercambio económico.

El caso de la histeria, “la enfermedad femenina” por excelencia, sintetiza con claridad la concepción que prevalece en estas culturas con relación a las mujeres. La interpretación de sus cuerpos como inestables y peligrosos, a la par que productivos y necesarios, constituye uno de los argumentos fundamentales para justificar el que éstas sean confinadas al ámbito doméstico, y a que la reproducción pase a constituir su función social primordial<sup>2</sup>. Ello marca el punto de partida de la construcción de una interpretación de las mujeres apoyada en una visión de género marcada por la desigualdad y la subordinación que, finalmente, conformará una matriz androcéntrica y patriarcal en la que se sientan las bases de una constante que se mantendrá a lo largo de la historia social y médica de la cultura occidental.

### ***La mirada médica en el mundo antiguo: una construcción naturalista de la enfermedad***

En tanto que el cruce entre la mirada médica y la condición femenina constituye, dentro de los objetivos de este trabajo, una encrucijada significativa y prometedora para una comprensión integral de la anorexia nerviosa, comprender los parámetros que guían las transformaciones de la medicina occidental en el largo periodo que va desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, pasa por el hecho de conocer los postulados básicos del sistema “hipocrático/galénico”<sup>3</sup>, el cual puede considerarse el primero y el de más larga vida de los paradigmas biomédicos occidentales, hecho que además obliga a comprender el tipo de sociedad y de cultura en la que éste se origina y desarrolla<sup>4</sup>.

2 F.Alexander y S. Selesnik: *Historia de la Psiquiatría*, Barcelona, Expaxs, 1979, p. 49.

3 Es importante señalar que cuando hacemos referencia a algún aspecto de la “medicina hipocrática”, nos estamos deslindando de la figura histórica de Hipócrates en el sentido de que los libros médicos que integran el *Corpus Hipocrático* son de diversa procedencia temporal (separados en ocasiones por casi dos siglos), y corresponden a concepciones y escuelas distintas y a veces enfrentadas. A esto habría que añadir que su contexto temático versa sobre cuestiones muy dispares.

4 En este sentido, y de acuerdo con una de las tipificaciones relativas a los sistemas médicos, se pueden distinguir dos grandes grupos de sistemas: los empírico-creenciales y los racionales o científicos (J. M. López Piñero, *La medicina en la historia*, Madrid, la Esfera de los Libros, 2002; p. 26). Sin embargo, resulta importante tomar en consideración que la presencia simultánea de ambos sistemas ha sido una constante a lo largo de la historia, hecho que pasa a constituir un elemento imprescindible a tomar en consideración en el análisis de los sistemas médicos que, aunque más segmentados y plurales en las sociedades contemporáneas, continúa siendo un elemento fundamental para la comprensión de los mismos. Por otra parte, no menos importante es acotar que lo “empírico-creencial” y lo “racional-científico” hacen referencia a dos tipos de discursos con lógicas y reglas diversas y que, a fin de cuentas, se trata de dos estilos o modos de construcción de las prácticas relativas al cuerpo y al eje salud-enfermedad.

En el caso del sistema hipocrático/galénico hay que considerar el importante influjo que ejercieron tanto la medicina egipcia (año 2600-400 a.C.) como la mesopotámica (siglo XVIII a.C.) en el posterior desarrollo de la medicina griega. Sin embargo entre ellas se interpuso un importante acontecimiento que marca la diferencia fundamental entre la concepción mágico-religiosa de la enfermedad que predominó en aquellos pueblos y la orientación naturalista que se inicia en el mundo griego, cuyo punto de partida se encuentra en los escritos homéricos.

En la interpretación tanto mesopotámica como egipcia de las enfermedades prevalece una etiología marcada por una concepción mágico-religiosa, en la que se atribuye la causalidad de las mismas a fenómenos vinculados con la desobediencia humana, el pecado o la trasgresión de la ley moral. Estas transgresiones acarrearían la ira de los dioses a causa de lo cual sobreviene la enfermedad, la que vendría a constituir una forma de castigo a la ruptura de normas y tabúes. Sin embargo, si bien la medicina griega del período arcaico, conocida como la Medicina Homérica (siglos IX al VIII a.C.) tiene sus orígenes en las formas empírico-mágico-religiosas donde, en principio, se mantienen elementos vinculados al pecado o la trasgresión moral, la diferencia radical que permite distinguir la etiología de las enfermedades del período homérico de las culturas que lo antecedieron, se basa justamente en el paso de una orientación exclusivamente sobrenatural del mundo, al creciente interés por los elementos naturalistas presentes en la Grecia arcaica<sup>5</sup>.

Aunque en la cultura sumerio-acadia la enfermedad es considerada una mancha moral, en la medicina homérica va a constituir una mancha física que sobre todo afecta al cuerpo, lo que posibilita que la construcción del eje salud-enfermedad se halle más cerca de lo humano y su experiencia. Si bien en este período la explicación acerca del origen de las enfermedades no se deslinda de las creencias religiosas<sup>6</sup>, lo significativo es que se comienzan a tomar en consideración las manifestaciones que se exteriorizan

---

5 J. Riera: *Historia, medicina y sociedad*, Madrid, Pirámide, 1985, p. 16.

6 En este sentido, el culto a Asclepio, considerado el dios de la medicina, influyó durante siglos en la medicina griega. La terapéutica utilizada por los sacerdotes asclepiades consistió en la interpretación de los sueños, además de prescribir dietas y ejercicios, lo que muestra que se trató de una práctica en la que se utilizaban tanto elementos mágicos como empíricos. Realmente no es hasta la época de esplendor heleno, en los siglos VII y VI a.C. que su importancia comienza a declinar. Pese a ello aún en los primeros siglos el período helenístico-romano se encuentran manifestaciones vinculadas a su culto.

a través de una alteración somática<sup>7</sup>. Esto permite comprender la razón por la cual es a partir del desarrollo del pensamiento griego que se inicia la construcción de una etiología de las enfermedades de carácter natural y racional, en contraposición a la forma teúrgica presente en las culturas que le antecedían o que comerciaban e intercambiaban conocimientos con Grecia, y que sea en ese ámbito geográfico y cultural donde se lleva a cabo la elaboración de la medicina como saber técnico. El punto de partida de la misma se encuentra en las concepciones naturalistas del mundo y del hombre, que elaboran los pensadores presocráticos desde los supuestos intelectuales de la Naturaleza o *Phisis*, los cuales pasan a constituir la base de la medicina racional griega de los siglos V y IV a. C.<sup>8</sup>.

Alcmeón de Crotona (siglo IV a.C.) constituye uno de los representantes más destacados del naturalismo que antecedió a la obra hipocrática<sup>9</sup>. La siguiente cita proporciona un excelente ejemplo de la agudeza que caracterizó a Alcmeón en su tarea de elaborar una interpretación racional y natural en torno a la salud y la enfermedad, cuya influencia se ve reflejada en el posterior desarrollo de la medicina hipocrático/galénica,

(...) la salud es el equilibrio (Isonomía) o armonía de las cualidades opuestas (lo húmedo, lo seco, lo frío y lo caliente; lo dulce y lo demás). La enfermedad sobreviene, por su causa, por exceso de calor o frío, y también por exceso o defecto de alimentación. En lo que atañe al asiento de la enfermedad, puede localizarse en la sangre, médula o cerebro. Las enfermedades pueden originarse por causas externas, debido a la naturaleza de las aguas, de la región, o debido a esfuerzos físicos (...). En cambio, la salud, consiste en la bien proporcionada mezcla de las cualidades. La esencia de la enfermedad consiste en el desequilibrio o en el predominio de una cualidad<sup>10</sup>.

En este sentido, comprender la importancia que se le otorga al “desequilibrio” o “predominio” de una “cualidad” como elemento fundamental de la esencia de la enfermedad, para responder a la

7 Hay que recordar que las ciudades-estado griegas concentraban personas, comercio y nacientes instituciones políticas, simbolizadas por lo que sería la *polis*, que permitieron el desarrollo de prácticas asociadas a las mediciones, a la observación y al establecimiento de modelos y cosmovisiones fuertemente naturalistas, experimentales o abstracto deductivas.

8 J. Riera: *Op. Cit.*, p. 20.

9 Alcmeón es el autor del primer libro médico del que se tiene noticia en el mundo occidental. En los fragmentos conservados se reflejan, entre otros aspectos, sus estudios anatómicos en torno a los nervios y los vasos sanguíneos y la importancia que le concedió al cerebro como centro vital (López Piñero: *Op.Cit.*, p. 68).

10 J. Riera: *Ibid.*, p. 32.

incógnita acerca de los últimos elementos que integran la materia viva, pasa por el hecho de comprender el peso que el sistema hipocrático/galénico le concedió a los humores, en contraposición a la teoría “solidista”, que paulatinamente fue perdiendo vigencia<sup>11</sup>. La importancia que reviste la noción de humor se refleja en el hecho de que ésta pasa a constituir el fundamento doctrinal de la morfología, la fisiología, la patología y la terapéutica tanto de la medicina antigua como de la medieval, que se mantiene hasta bien entrada la modernidad<sup>12</sup>.

¿Qué se entendía por humor en la medicina hipocrático/galénica? Según la antigua tradición médica griega,

(...) los humores —bilis negra, bilis amarilla, sangre y flema— son elementos secundarios, que intervienen en la composición del cuerpo animal. Son de carácter fluido, no descomponibles en sustancias más sencillas, y resultan de la combinación de los elementos primarios (aire, agua, tierra y fuego). Su fluidez les permite el movimiento por el organismo y su capacidad de miscibilidad.<sup>13</sup>

La doctrina humoral asocia la enfermedad sobre todo al medio, aunque también emplea los conceptos de contaminación e impureza para explicar sus causas<sup>14</sup>. En palabras de Mary Lindemann, “la doctrina médica que dominó las interpretaciones de la enfermedad durante tantas centurias, constituyó una combinación de *ecologismo y humoralismo*”<sup>15</sup>. La salud radicaba en el correcto equilibrio de los cuatro humores cuya alteración causaba la enfermedad, la cual era interpretada como un estado de desequilibrio que el medio ambiente podía afectar o influir. Así, en la medicina hipocrática y galénica, las enfermedades eran exclusivas de los individuos de modo que,

(...) no existían *enfermedades específicas o entidades patológicas* tal como las concebimos normalmente nosotros (...) Alcanzar o con-

---

11 Se le ha llamado “solidismo” a la postura médica que localizaba en los órganos la causa de las enfermedades, por contraste, como se verá, con las teorías hipocrático-galénicas, más apoyadas en los “humores” y “fluidos”, aunque igualmente organicista.

12 M. Lindemann: *Medicina y Sociedad en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2001, p. 4.

13 J. Riera: *Op. Cit.*, p. 56.

14 Consideramos conveniente señalar que la ordenación de los humores aquí señalada, si bien corresponde a su versión definitiva y fue la que se mantuvo hasta el Renacimiento, pasó por una serie de transformaciones. En este sentido es importante tomar en cuenta que los escritos de los diferentes textos hipocráticos son muy disímiles entre sí. En los libros más antiguos (siglo V a.C.) solo se reconocen dos humores, en otros textos tres, mientras que en otros escritos el número posible de humores es cuantioso. Fue a partir de la obra de Polibio de Cos (siglo IV a.C.) que se llega a esta sistematización que ha sido expuesta anteriormente y que corresponde a la asumida por Galeno y el galenismo medieval.

15 M. Lindemann, *Op. Cit.*, p. 3.

servar un estado de salud, por lo tanto, requería equilibrio, y ese equilibrio era intrínsecamente elusivo y se perdía con facilidad. Los cambios medioambientales (un estado especial del aire o el agua, y sobre todo el verano caluroso o lluvioso, o una conjunción poco propicia de los planetas, por ejemplo) podían alterar la hidráulica interna del organismo, con resultados perniciosos predecibles.<sup>16</sup>

En opinión de P. Dieppen<sup>17</sup>, también, en el desencadenamiento de las enfermedades, se le concede atención al entorno social, así como al modo de vida y a las enfermedades más frecuentes de un determinado lugar. El exceso de un humor o la escasez de otro, así como la putrefacción o corrupción de alguno de ellos también podía causar enfermedad. Los humores a su vez tenían cualidades: la flema era fría y húmeda; la bilis negra era fría y seca; la sangre era caliente y húmeda y la bilis amarilla era caliente y seca. De acuerdo con esto, cada individuo poseía un temperamento que reflejaba una combinación de cualidades única y que variaba de acuerdo a la edad y el sexo. Así se consideraba que los jóvenes podían ser más cálidos y húmedos que los ancianos, que eran más secos y fríos. Los hombres en general eran calientes y secos, mientras que las mujeres eran consideradas más frías y húmedas. También cada órgano poseía características propias: el corazón era caliente y el cerebro era frío. De este modo, “los humores manifestaban características distintivas propias y la preponderancia de uno u otro permitía determinar el carácter mental o físico de una persona”<sup>18</sup>.

Si bien la variabilidad de los humores podía incidir en el carácter “mental” de las personas, cuando se fija la atención en la etiología de las enfermedades presente en la medicina hipocrático/galénica, nos topamos con el hecho de que la terapéutica estuvo exclusivamente centrada en una concepción somática del enfermar. De hecho, “el método de indagación diagnóstica se basa en la observación y experiencia clínica o, como dice la medicina hipocrática, en la sensación del cuerpo”<sup>19</sup>. No se encuentra, en este sentido, ninguna mención a problemas vinculados con la “psique”, ya

16 *Ibid.*, p. 4.

17 P. Dieppen: *Historia de la Medicina*, Barcelona, Labor, 1932, p. 62.

18 La flema era un humor claro y blanco y los individuos que padecían desequilibrio de la misma solían tener un temperamento tranquilo, flemático. El hígado producía bilis amarilla; el exceso de ese humor daba como resultado una personalidad colérica y conflictiva. La bilis negra se asociaba al bazo y determinaba un carácter melancólico. La sangre se consideraba el humor más importante. Era la esencia de la vida y desempeñaba funciones fundamentales en el proceso de nutrición y en la reproducción (M. Lindemann: *Op. Cit.*, p. 7).

19 J. Riera: *Op. Cit.*, p. 143.

que las afecciones son tratadas desde una perspectiva fundamentalmente anatómo-fisiológica, como producto de la necesidad de racionalizar los fenómenos morbosos, lo que los lleva a deslindarse de las especulaciones vinculadas a interpretaciones mágico-religiosas. Aunque entre las causas del desequilibrio humoral se hace mención a los “trastornos del ánimo”, la medicina hipocrático/galénica continúa apegada a su concepción organicista, traducida en el desequilibrio del normal funcionamiento de la propia naturaleza del enfermo; naturaleza entendida en este sentido desde el punto de vista somático. De este modo,

(...) en el sistema hipocrático/galénico, fuera del cuerpo, no puede existir enfermedad propiamente dicha. Toda enfermedad presupone por tanto, siempre y en todo momento, una alteración orgánica entendida, a veces, como desequilibrio, como lesión o como desorden orgánico. La patología hipocrático/galénica olvidó la posibilidad de enfermedades más allá de la pura dimensión orgánica. De acuerdo con esta concepción, como para el pensamiento griego, el hombre es su naturaleza o su dimensión somática<sup>20</sup>.

A lo largo de los siglos nos toparemos una y otra vez con esta misma interpretación acerca del origen de las enfermedades, en algunas oportunidades, casi intacta, y en otras, con algunos añadidos propios de cada período histórico y sus particulares características socioculturales; sin embargo en lo sustancial, se conservó una concepción similar acerca del origen de las mismas. A esto se suma que, en tanto que los avances en el campo de la anatomía y la fisiología (las dos disciplinas del saber médico que más tempranamente comienzan a tomar distancia con relación a la rigidez del paradigma) no ocurren hasta los siglos XVI y XVII respectivamente, también, en lo que respecta a la concepción del cuerpo y su funcionamiento, continúa prevaleciendo la visión heredada de este sistema. Todo ello es suficiente para justificar la importancia que reviste la consideración del mismo en un trabajo que pretende reconstruir el origen y desarrollo de una enfermedad; en nuestro caso concreto, la anorexia nerviosa.

Además esto permite comprender que en caso de que la anorexia, entendida como una manifestación particular de autoinanición, se halle presente en la antigüedad, su interpretación necesariamente tiene que responder a los condicionantes tanto médicos como sociales y culturales propios de la época. Es decir, de acuerdo con la concepción de enfermedad propia del sistema hipocrático/galénico,

---

20 P. Diepgen, *Op. Cit.*, p. 55.

la autorrestricción alimentaria será interpretada como una enfermedad cuyo origen habrá que buscarlo en el desequilibrio humoral o como producto de alguna lesión orgánica, esto es, como una enfermedad somática, a diferencia de la consideración que sobre la misma prevalece en nuestros días en la que, fundamentalmente, se le asigna un origen “psíquico”. En este sentido, hemos considerado necesario llevar a cabo un análisis que permita aproximarnos al modo en que fueron descritas las enfermedades mentales en la antigüedad. Para ello se tomará como punto de partida el ineludible hecho de que, probablemente, la interpretación de las mismas haya seguido una perspectiva somática acorde con la concepción del origen de las enfermedades más difundidas de la época.

### ***Estatus de las enfermedades mentales***

En tanto que el interés fundamental de este trabajo por analizar los orígenes de la medicina occidental está centrado en la búsqueda de pistas que conduzcan a la posibilidad de ubicar alguna mención a la anorexia, no se puede dejar de lado la pregunta sobre si en los “trastornos de ánimo” o “la doctrina de los temperamentos” o quizás en aquel humor, la bilis negra, asociado con “melancolía”, se planteó la cuestión acerca de aquellas enfermedades propias de las mujeres dada su “particular constitución”. Para ello, los aportes provenientes de la historia de la Psiquiatría pueden resultar esclarecedores.

Sin embargo, antes de iniciar este análisis resulta importante tomar en consideración que,

(...) llevar a cabo un trabajo de *retrodiagnos*is está lleno de peligros y suele inducir a errores de interpretación graves (y a veces absurdos). El problema histórico estriba en buena medida en la forma de interpretar los términos contemporáneos de enfermedad. Los nombres que daba a las enfermedades la población en los primeros siglos, nos resultan incomprensibles a veces. Incluso los que creemos reconocer hoy, no siempre corresponde a las entidades modernas de enfermedad<sup>21</sup>.

En este sentido, si bien resulta casi imposible determinar con precisión a qué se referían los médicos y la gente de esta época cuando hablaban de locura, melancolía, histeria, manía o delirio febril, lo que en principio parece claro es que hacían alusión a tras-

21 M. Lindemann: *Op. Cit.*, p. 17.

tornos que, aunque explicados a través de una lesión corporal o algún desequilibrio de los humores, eran asociados a alteraciones de la conducta. Salvando todas las diferencias del caso, esto abre un espacio para interpretar ciertos trastornos mentales presentes en la antigüedad a la luz de lo que hoy se denominan “enfermedades mentales”, más allá de que la procedencia de las mismas haya sido considerada de naturaleza somática. En efecto,

(...) la gente identificaba la locura por el comportamiento de los dementes. La locura podía leerse en la cara, en los ojos en blanco o de mirada perdida, en las muecas, pero también en todo el cuerpo. Las sacudidas y giros, los andares afectados o insólitos, los movimientos extraños u obsesivos del cuerpo, como, por ejemplo, retorcerse o lavarse las manos de forma frenética o incesante podían indicar trastorno mental. Causarse daño físico o agredir a otros, amenazar a los familiares (y sobre todo a los hijos), desacatar la autoridad, andar desnudo o desgarrarse la ropa y cosas parecidas eran signos evidentes de que algo iba mal. Pasarse el rato sentado sin hacer nada, suspirando, no manifestar el menor interés por el entorno también eran indicios de trastorno mental<sup>22</sup>.

Tomando esta interpretación como punto de partida del análisis referido a la etiología y descripción de las enfermedades mentales en la antigüedad, se puede decir que desde el punto de vista de la historia de la medicina se considera que el origen de lo que algunos autores denominan la “psiquiatría occidental”, se encuentra en los griegos<sup>23</sup>. Los médicos griegos, siguiendo con la tradición hipocrática, optaron por la vía natural y racional para llevar a cabo la interpretación sobre el origen de las enfermedades mentales, ello pese a que otras corrientes del pensamiento helénico continuaron recurriendo al uso de interpretaciones y métodos religiosos, al margen de la “medicina oficial”<sup>24</sup>.

Como ejemplo de la actitud racional y natural ante las enfermedades mentales, resulta esclarecedora la siguiente referencia tomada del texto hipocrático sobre la epilepsia, también denominada “la enfermedad sagrada”,

La llamada “enfermedad sagrada” no me parece que sea en nada más divina que las demás enfermedades, ni más sagrada, sino que tiene también una causa natural (...) A mi parecer, aquellos que por primera vez hicieron sagrada esta afección eran igual que los

---

22 *Ibid.*, p. 28.

23 E. Ackernecht: *Medicina y antropología social*, Madrid, Expaxs, 1985, p. 23.

24 Tal es el caso del culto a Asclepio (rebautizado en Roma con el nombre de Esculapio) que continuó vigente a lo largo de todo el período grecorromano y se mantuvo como una práctica paralela a la medicina naturalista/racional.

actuales magos y purificadores, vagabundos, impostores y charlatanes. Éstos pretenden ser de vehemente piedad y saber más, pero utilizan lo divino para ocultar su impotencia y desconcierto al no contar con ninguna ayuda que ofrecer<sup>25</sup>.

Este comentario muestra que tanto las enfermedades somáticas como las mentales fueron interpretadas por el saber hipocrático, como “enfermedades del cuerpo”. En este sentido,

(...) la medicina hipocrática anticipa que la epilepsia se debía a una alteración del cerebro, al que convierte desde ese momento en el órgano esencial de la fisiología humana. Es a partir de la observación de la epilepsia como la medicina hipocrática llega a una concepción del cerebro humano que no ha pasado de moda. Creían que el cerebro era la sede de todas las percepciones, de todos los pensamientos, de los sueños, de los temores y de la ignorancia. Es el órgano más importante del cuerpo humano, a cuyo servicio funciona<sup>26</sup>.

Los médicos hipocráticos creían que si el cerebro era afectado por un exceso de humedad, de calor o de frío podía producirse locura y que si los humores se equilibraban correctamente volverían los pensamientos sanos. Bajo esta concepción,

(...) los médicos adscritos al pensamiento hipocrático describieron por primera vez, de forma muy racional, la manía (excitación), la paranoia (deterioro mental) así como el síndrome de depresión que ahora denominamos melancolía (...). También apreciaron las características de la locura puerperal —en términos modernos “psicosis postpartum”—, describieron fobias y acuñaron la palabra “histeria” para designar el trastorno que ellos consideraron exclusivo de las mujeres. Creían que la histeria se debía a una emigración del útero que había abandonado la cavidad pelviana. Quizás sospechaban un origen sexual en los síntomas histéricos puesto que recomendaban el matrimonio y los contactos sexuales como terapéutica para el trastorno<sup>27</sup>.

Lo expuesto con antelación afianza la conjetura de que la noción de “psique”, como diferenciada de la de “soma”, no parece haber sido contemplada en el sistema hipocrático/galénico, al menos en el sentido en la que se entendió en siglos posteriores. Pero así mismo resulta evidente la clara distinción que logró establecer la medicina griega con relación a este tipo de enfermedades que, utilizando la metáfora hipocrática, eran propias de “pensamientos insanos” o, en todo caso, desviados. Probablemente la necesidad

25 Recogido en E. Ackerknecht: *Op. Cit.*, p. 25.

26 D. Chauvelot: *Historia de la histeria*, Madrid, Alianza, 2001, p. 14.

27 F. Alexander y S. Selesnick: *Op. Cit.*, p. 54.

de desterrar del ámbito de la “medicina oficial” cualquier vestigio relacionado con los practicantes de la medicina religiosa, calificados por la medicina hipocrática, como se ha señalado, de vagabundos y charlatanes, contribuyó a alimentar la negativa a utilizar cualquier otro método que no fuese el naturalista, sin que en ello mediara especulación alguna. Quizás sea esta una de las razones que explique las escasas fuentes de documentación referidas a las enfermedades mentales<sup>28</sup>. También esto podría atribuirse a la pérdida de manuscritos o al escaso interés por este tipo de afecciones, o a un presunto incremento de las enfermedades mentales desde poco antes de ese período, dado que todo el material del que se dispone en la actualidad sobre este tema procede de la antigüedad tardía. En todo caso, lo que resulta cierto, según los estudiosos del tema, es que tanto en el caso de los textos hipocráticos como de los galénicos, son pocas las referencias que se encuentran al respecto, y las que hay, continúan conservando el signo organicista característico de ese sistema médico<sup>29</sup>. Pese a esto sería pecar de omisión el no reconocer que más allá del carácter etiológico organicista, los médicos de la época sin duda vislumbraron que estas alteraciones correspondían a otro orden diferente al de las inflamaciones, deformaciones o cualquier otro tipo de alteración perceptible, y que probablemente por carecer de elementos explicativos adecuados, terminaron por asimilarlos al ámbito de lo exclusivamente somático. No en vano términos como locura puerperal, manía o paranoia, corresponden a un orden diferente del utilizado para designar otro tipo de afecciones vinculadas al ámbito de lo orgánico.

Como corroboración de lo dicho con antelación, José María López Piñero señala que Galeno considera los “movimientos del ánimo” como algo exterior a la naturaleza enfermable, y continúa diciendo que,

(...) el somaticismo de Galeno alcanza su máxima expresión en el Tratado *Las facultades del ánimo derivan de la complejión humoral del cuerpo*, paradigma de interpretación determinista y naturalista de todas las manifestaciones psíquicas y morales<sup>30</sup>.

En este sentido conviene destacar el extremado racionalismo de la ética estoica, dada la influencia que ésta ejerció en las conside-

---

28 E. Ackerknecht, *Op. Cit.*, p. 27.

29 F. Alexander y S. Selesnick, *Ob.Cit.*; p. 56. Véase también P. Lain Entralgo: *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 76.

30 J. M. López Piñero: *Orígenes históricos del concepto de neurosis*, Madrid, Alianza, 1985, p. 103.

raciones de Galeno sobre las facultades del ánimo. Para los estoicos la “virtud” es el único bien verdadero y para conseguirla habrá que acomodarse al orden perfecto de la naturaleza cuyo origen se encuentra en la “razón universal”.

Esta norma coincide con la de “vivir conforme a la razón”, ya que el “alma racional” es el principio rector que debe regular toda conducta, estableciendo en cada persona un orden riguroso que la ajuste al orden del mundo determinado por la razón universal<sup>31</sup>.

Desde esta óptica, cualquier tipo de pasión es considerada como un movimiento de la parte irracional del ser humano contrario a la naturaleza; en consecuencia, para alcanzar la felicidad de acuerdo a la condición racional y libre habrá que dominar las pasiones. “El tratamiento psíquico” consistió en borrar las “representaciones engañosas” producidas por las pasiones hasta alcanzar la “apatía” o “imposibilidad”. Las pasiones fueron denominadas por los estoicos “enfermedades del alma” por su carácter negativo, “cuya curación había que conseguir mediante la filosofía, auténtica “medicina del alma”<sup>32</sup>. De este modo distinguieron dos grupos de conductas cuyo origen se hallaba en la ausencia de “sabiduría práctica”: las “enfermedades mentales” causadas por alteraciones somáticas, y las “enfermedades del alma” originadas por las representaciones engañosas producidas por las pasiones<sup>33</sup>.

Además de Galeno, otros médicos del período helenístico romano que le antecedieron, entre los que destacaron Sorano de Éfeso, Aulo Cornelio Celso y Areteo de Capadocia (siglos I y II d.C.) también se refirieron a afecciones como la melancolía, la frenitis (delirio febril) o la manía, entre otras, y sus correspondientes tratamientos, pero al igual que sus antecesores en definitiva no lograron salir del ámbito del somaticismo. Para los médicos de este período la frenitis estaba asociada al decaimiento del espíritu, pero pese a ello la definieron como “enfermedad aguda de la cabeza, acompañada por fiebre alta, movimientos sin sentido de las manos y pulso pequeño y pleno”<sup>34</sup>. Si bien no la consideraban una enfermedad localizable, dado que la parte más afectada parecía ser la cabeza, es a ésta a la que especialmente había que tratar.

31 *Ibid.*, p. 106.

32 *Ibid.*, p. 108.

33 J. López Piñero: *La medicina en la historia*, Madrid, La esfera de los libros, 2002, p. 60.

34 E. Ackernecht: *Breve historia de la psiquiatría*, Buenos Aires, Eudeba, 1993, p. 27.

A su vez, si bien la manía es considerada como “locura” o “furor”, su origen se atribuye a fatigas corporales. Se trata de un trastorno de la cabeza, sin fiebre, más frecuente en hombres jóvenes que en niños y mujeres.

El origen y los síntomas de la manía quedan resumidos del siguiente modo:

Tiene causas ocultas pero las observables son la extenuación, los excesos sexuales, el alcoholismo, y *la retención del aliviador flujo sanguíneo*. Puede aparecer de modo continuo o intermitente. Se manifiesta por cólera, alborozo, tristeza, desatino o estados de angustia (...). En sus ideas delirantes los pacientes se creen gorriones, gallinas, dioses, el centro del universo o niños de pecho. Los ojos aparecen inyectados en sangre; el cuerpo duro y dotado de una fuerza anormal<sup>35</sup>.

Como se puede notar en esta cita, si bien estos médicos intuyen la presencia de “causas ocultas”, probablemente el apego a las concepciones del sistema hipocrático al cual se adhieren, los conduce a dar preeminencia a causas somáticas, y preferiblemente “observables”. Ello permite suponer que para éstos la manía se trata de una enfermedad vinculada al cuerpo, concretamente a la cabeza. Con ello Sorano (siglo I d. C.), desmiente a Platón quien había atribuido a la manía un origen divino, añadiendo que por esta razón los filósofos son incapaces de curar a un maniaco<sup>36</sup>.

De los pensadores pertenecientes al período helenístico romano destaca Cicerón (106-43 a.C.). Aunque no fue médico se dio cuenta del profundo significado de la enfermedad mental, tal como se evidencia en el pasaje que citamos a continuación,

(...) si bien para el cuidado y el mantenimiento del cuerpo ha sido ideado un arte (...) por otra parte, la necesidad de un arte para cuidar el alma no ha sido sentida tan profundamente, ni se ha estudiado ello tan a fondo (...) Lo que nosotros llamamos furor [los hipocráticos] lo llaman melancolía como si la razón estuviese afectada sólo por la bilis negra y no trastornada, como ocurre con frecuencia, por una cólera violenta, un temor o un dolor<sup>37</sup>.

Estas consideraciones de Cicerón denotan claramente que las dolencias corporales podían ser una consecuencia de factores

---

35 J. López Piñero, *Op. Cit.*, p. 95.

36 *Ibid.*

37 F. Alexander y S. Selesnick, *Op. Cit.*, p. 71.

emocionales. Su oposición al concepto hipocrático de bilis negra como causante de la melancolía muestra su creencia en una causa psicológica de la misma; sin embargo, esta orientación se halla asociada fundamentalmente al pensamiento filosófico del cual los médicos de este período se deslindaron por considerarlo especulativo<sup>38</sup>.

En síntesis, se puede concluir que si bien en la Grecia clásica y el período helenístico-romano las enfermedades mentales son claramente intuitas, y en ocasiones descritas con un nivel de detalle significativo, en términos generales éstas se hallan atadas a la concepción natural-organicista propia del saber hipocrático/galénico. Además resulta importante señalar que afecciones como la manía, la melancolía, la paranoia, la locura puerperal o la histeria, tal como son concebidas en este contexto, distan mucho de parecerse al modo en que estas enfermedades son interpretadas en la actualidad. Por otra parte si bien resulta claro que en general supieron diferenciar estas enfermedades de otras cuyas manifestaciones orgánicas eran más evidentes, en el momento de describirlas, las referencias a lo psíquico quedan subsumidas bajo el manto de lo somático. Así resulta significativo el que Areteo señale que la frecuencia de las recidivas, hace que a menudo las enfermedades mentales sean incurables y en consecuencia, “el médico tiene derecho moral de negarse a tratarlas”<sup>39</sup>. Es importante tener presente esta consideración ya que su vigencia se mantiene hasta finales del siglo XVIII, con las consabidas consecuencias que ello acarrea en el tratamiento de los enfermos mentales, caracterizado por el encierro y el abandono.

Por otra parte no se puede perder de vista que, como bien señalan Franz Alexander y Sheldon Selesnick<sup>40</sup>, junto al “racionalismo-naturalista” que caracteriza al saber hipocrático/galénico,

38 En este sentido Laín Entralgo (1985) en su obra *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* realiza un interesante estudio acerca de los tratamientos psíquicos presentes en la tradición filosófica griega. Tal es el caso de Platón quien pensaba que la *palabra sugestiva* podía producir una “armoniosa y justa ordenación” de todos los elementos de la vida psíquica (creencias, sentimientos, impulsos, etc.), y que esta armonía era condición previa para que los fármacos tuvieran mayor eficacia. También Aristóteles en la *Poética* señala que junto a la palabra convincente y a la retórica puede producirse una *catarsis*, término que utilizó con el significado de “liberación de las pasiones”, seguida del correspondiente alivio. Relacionó la *catarsis* de modo explícito con la terapéutica, afirmando que un médico que supiera producir en la *psykhé* de ciertos enfermos efectos “catárticos”, vería completada radicalmente la eficacia de sus tratamientos. Sin embargo estas consideraciones tanto de Platón como de Aristóteles no fueron recogidas por el pensamiento médico posterior.

39 Ackerknecht, *Op. Cit.*, p. 32.

40 *Op. Cit.*, p. 60.

en otros campos del pensamiento griego y helénico-romano continúan recurriendo al uso de interpretaciones y métodos religiosos, al margen de la “medicina oficial”. Y, precisamente, este conjunto de interpretaciones las encontraremos estrechamente unidas a las enfermedades mentales de todas las épocas de la historia de la medicina, incluyendo aquellas en donde gracias a las incipientes transformaciones en el campo de la psiquiatría, se lograron describir una serie de dolencias de manera diferente de acuerdo con las herramientas epistemológicas de las que se disponía para el momento. Por esta razón, los aportes provenientes de las medicinas de corte “empírico-creencial” o “mágico-religioso” constituyen, en el caso de las enfermedades mentales, un dato fundamental ya que fueron las únicas que intentaron poner en práctica una terapéutica afin a sus manifestaciones, diferente a las utilizadas para los casos específicos de enfermedades pertenecientes al orden de lo que ellos interpretaron como afecciones de naturaleza somática. Como se ha señalado, la “medicina oficial-occidental” no contó, hasta bien entrado el siglo XIX, con las herramientas adecuadas para enfrentar estas enfermedades, razón que permite explicar el que los dementes fueran abandonados. Para ello se crearon diversos recursos que fueron variando a través del tiempo, pero en general conservaron algo en común: la execración social. Así, cuando nos enfrentamos el estudio del origen de las enfermedades que se manifiestan en entornos sociales donde conviven o han convivido sistemas médicos heterogéneos, la más de las veces caracterizados unos por ser empírico-creenciales y otros racionales o científicos,

(...) conviene partir de una perspectiva amplia que tenga en cuenta las distintas formas que ha adoptado esta lucha, para no caer en el riesgo de concebir la medicina de modo estrecho y separado de la realidad. Hay que evitar especialmente reducirla a la medicina científica moderna, que en las sociedades desarrolladas actuales es la hegemónica pero no la única<sup>41</sup>.

En lo que a este estudio se refiere, lo que se afirma en líneas anteriores con relación a la “medicina científica moderna”, resulta perfectamente aplicable al caso de la medicina occidental a partir del mundo antiguo. Es decir, el pluralismo médico o la coexistencia de varios sistemas médicos es un fenómeno que se encuentra presente, al menos, desde la antigüedad clásica. En lo que sigue a continuación, el análisis se detendrá en una enfermedad que, aunque siglos más tarde se la asimiló al ámbito de la “psique”

---

41 J. López Piñero, *Op. Cit.*, p. 26.

(pese a que su relación con lo somático se mantuvo, por su constante vinculación con la sexualidad femenina), también pasó por el filtro de la interpretación del “naturalismo racional” propio del saber hipocrático/galénico, lo que trajo como consecuencia el que fuera descrita como una enfermedad exclusivamente del cuerpo. Nos estamos refiriendo a la histeria, *la grand névrose*, como siglos después la definió Jean Martín Charcot<sup>42</sup>.

### ***La anatomía como destino: la histeria o la invalidación del cuerpo femenino***

La importancia que reviste la histeria a lo largo del pensamiento médico de la cultura occidental, sus implicaciones socioculturales y el hecho de que haya sido considerada un afección fundamentalmente femenina, merece un análisis detenido, entre otras razones porque ha sido utilizada como comodín para justificar la “natural” condición de minusvalía tanto anatómica como psíquica de las mujeres a lo largo de más de veinte centurias. En este sentido, una de las primeras y más importantes formas de subordinación de las mujeres, estuvo basada en la manera en que se interpretó el cuerpo femenino, en tanto que ello permitió sentar las premisas básicas que definieron a las mujeres como seres dependientes por naturaleza, e inferiores a los hombres.

En el caso concreto de este trabajo, la importancia de la histeria cobra valor dada la vinculación que se establece entre ésta, el sexo femenino y una de las posibles causas de la *autoinanición*, desde los inicios de su interpretación en el mundo antiguo. A esto se suma el hecho de que una de las primeras denominaciones que se le da a la anorexia, una vez que ésta es reconocida como entidad nosológica en 1870, es la de *anorexia histérica*; denominación que corresponde al psiquiatra y neurólogo francés, Charles Lasègue<sup>43</sup>. Sin embargo su data es mucho más lejana. Los primeros escritos de que se dispone relativos a la histeria se remontan a Egipto, y se hallan, concretamente, en el papiro de Kahoun (1900 a.C.), considerado el primer manual de medicina del que se tiene noticia. En este documento la histeria aparece bajo el nombre de “perturbaciones del útero”, y tanto los síntomas como el diagnóstico y la

42 F. Lisarrague: “Una mirada ateniense”. En: G. Duby y M. Perrot (eds.). *Historia de las mujeres*, vol. 1, Madrid, Taurus, 2000, pp. 221-265.

43 C. Raimbault y M. Eliacheff: *Las indomables figures de la anorexia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 70.

terapéutica de la enfermedad se detallan con precisión. Resulta interesante tomar en cuenta que la sintomatología de la histeria aquí descrita se halla relacionada únicamente con el útero, lo que muestra que ya desde entonces ésta es considerada una enfermedad de origen sexual, y vinculada a un órgano específicamente femenino<sup>44</sup>. Las razones por las que el útero genera la enfermedad son achacadas a su estado de “inanición”, es decir, porque desea algo que no tiene. En consecuencia, manifiesta su malestar desplazándose por el cuerpo de forma intempestiva, buscando aquello que anhela, hecho que permite comprender la razón por la cual la descripción de la histeria en este período se asocie a la de “órgano itinerante”. Así, el útero es considerado,

(...) como un animal que vive en el cuerpo de la mujer, reivindicador, hambriento, deficitario, que se desplaza con una especie de ansiedad motriz, empujando a los demás órganos a su paso: aplasta los pulmones y ello produce ahogos, sudores; golpea al corazón y desencadena palpitaciones.<sup>45</sup>

Esta descripción del útero como “órgano itinerante” constituye una muestra del misterio que representa el cuerpo femenino, y da pie para conjeturar que, probablemente, tal interpretación también se halle relacionada con la observación de prolapsos y que, por desconocimiento de la anatomía femenina, se asocie al desplazamiento del útero y su necesidad de mitigar sus carencias<sup>46</sup>. En consecuencia, la terapéutica debe alcanzar dos objetivos concretos: uno, alimentar el órgano hambriento y, otro, lograr que vuelva a su lugar. “La ‘alimentación’ más adecuada consistió en casar a las vírgenes y en volver a casar a la viudas”<sup>47</sup>, hecho que denota, una vez más, que desde los orígenes de la descripción de la histeria, el problema queda planteado en el orden del comportamiento sexual. La terapéutica puesta en práctica para lograr que el útero vuelva a su sitio está vinculada con toda la concepción empírico-creencial o mágico religiosa característica de la medicina de este período. Para ello, entre otros métodos, la enferma debe ingerir sustancias nauseabundas y respirar olores pútridos, aunque también los balsámicos con olores fuertes son considerados como antihistéricos de gran efectividad.

---

44 D. Chauvelot: *Historia de la histeria*, Madrid, Alianza, 2001, p. 9.

45 *Ibid.*, p. 9.

46 *Ibid.*, p.10.

47 D. Jacquart y C. Thomasset: *Sexualidad y saber médico en la Antigüedad*, Barcelona, Labor, 1989, p. 182.

En el papiro de Ebers (siglo XVI a.C.) de fecha más reciente que el de Kahoun, también se hallan referencias a esta “afección femenina”, aunque se añaden con mayor precisión ciertos elementos terapéuticos sexuales, reales o simbólicos, como los que se señalan a continuación.

Si el órgano itinerante no se atemperaba con la aplicación en la zona genital femenina de paños húmedos perfumados e impregnados de mirra líquida, había que realizar fumigaciones de excremento de hombres, secos, mezclados con incienso, que debían despedir humo y penetrar. También se describe un refinamiento simbólico: en el carbón de madera perfumada, cuyos humos debían penetrar por la vulva de la enferma, estaba situada una figurita fálica (...). Era la representación del dios Thôt, divinidad masculina, dios del saber y de la prudencia. Este tratamiento era completamente racional con respecto a lo que era para los egipcios la patogenia de las enfermedades histéricas<sup>48</sup>.

La descripción de esta terapéutica muestra una mezcla de medicina racional y mágico-religiosa que denota la convivencia de ambos sistemas, hecho que se repite para el caso concreto de la histeria durante siglos, independientemente de los avances del saber médico y de los diferentes cambios socioculturales que acaecen a lo largo de la historia. Resulta sin embargo significativo que, pese al eclecticismo reinante en esta terapéutica, la etiología de la enfermedad continúe teniendo una fuerte tendencia organicista. Sin duda, es el ‘órgano’ causante de la afección, el que vaga por el cuerpo en busca de sosiego y por tanto el que necesita ser apaciguado o alimentado. No hemos encontrado, al menos en las descripciones de las que disponemos, que en la etiología de la histeria se hayan incluido elementos de naturaleza psíquica o espiritual, que permitan al menos intuir una aproximación psicologista para la comprensión de la misma, lo cual es comprensible si se toma en consideración que tanto el mapa del “cuerpo” como del “espíritu” no eran contemplados como estructuras diferenciadas. Quizás esto explique además, el que tanto la posterior medicina griega como la greco-romana siguieran los pasos de los egipcios en lo que a la concepción de la histeria se refiere.

En efecto, es Hipócrates (siglo VI a.C.) quien en su tratado *Sobre enfermedades de la mujer*, da el nombre de “*hystera*” (útero en griego), a esta dolencia (a la que los egipcios habían denominado “perturbación del útero”), y a la que describe como “el desplazamiento

<sup>48</sup> C. Thomasset: “La naturaleza de la mujer”, en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres*, vol. 2. Madrid, Taurus, 2000, p. 79.

del útero en estado de inanición”. Tanto la descripción de los síntomas de la histeria como la terapéutica contenidas en el *Corpus Hipocrático* siguen los mismos pasos que la de los egipcios: se hace mención al órgano itinerante que produce temblores, ceguera y se recurre a la utilización de inhalaciones pestilentes e ingerencia de bebidas repugnantes. Con las jóvenes, el médico hipocrático será más cauteloso, “solamente les estaba recomendado abstenerse de utilizar perfume en los cabellos y de respirarlo, y en cambio tomar esposo lo más rápido posible”<sup>49</sup>.

No obstante, el saber hipocrático da un paso importante en cuanto a la descripción de la histeria, debido a que introduce una noción completamente novedosa, la neuropatía histérica, a partir de la cual describe con exactitud el mutismo y la “paraplejía histérica”, sin por ello renunciar al útero como responsable de los síntomas histéricos. También la continencia sexual es considerada en los *Tratados Hipocráticos* como la causa de las alteraciones del útero “que huye de su lugar en busca de humedad, y por otra comporta una *amenorrea* con una retención tóxica”<sup>50</sup>. De nuevo, al igual que en los egipcios, en los médicos hipocráticos se evidencia la importancia de la sexualidad pese a que no se explicita. Del mismo modo que rebaten la sacralidad atribuida a la epilepsia y dejan sentado el origen de la misma en el cerebro, la histeria no puede ser explicada en el sistema hipocrático más que a partir de la alteración del útero. Así, la adhesión al organicismo se mantiene como una forma de interpretar tanto el cuerpo como la psique femenina.

Por otra parte Platón (siglo V a.C.) describe los síntomas de la histeria de la siguiente manera,

En las mujeres (...) lo que se llama matriz o útero es un animal que vive en ella con el deseo de hacer niños. Cuando permanece mucho tiempo estéril, después del periodo de la pubertad, apenas se le puede soportar: se indigna, va errante por todo el cuerpo, bloquea los conductos del aliento, impide la respiración, causa una molestia extraordinaria y ocasiona enfermedades de todo tipo.<sup>51</sup>

Resulta importante señalar, por su connotación misógina, que Platón atribuyó el origen del útero errante al hecho de que el hom-

49 Enfermedades de las Mujeres I. En: *Tratados Hipocráticos*. Madrid, Gredos, 1988, p.51. Ver también D. Chauvelot, *Op. Cit.*, p. 13.

50 G. Sissa, *Filosofías de género: “Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”*, en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las Mujeres*, vol 1 Madrid, Taurus, p. 91.

51 Del Timeo, 92, d, c. Recogido en Lindemann; *Op. Cit.*, p. 20.

bre fue creado primero, mientras que la mujer fue descendiente “de aquellos hombres que fueron cobardes o llevaron mala vida y, por tanto, eran un símbolo de la degeneración de la raza humana”<sup>52</sup>.

El interés por el estudio de la histeria se mantiene en la medicina greco-romana, donde se hallan algunos representantes que se dedican al estudio de esta afección, aunque, en la mayoría de los casos, permanecen adheridos a los principios básicos de la concepción platónica e hipocrática de la misma. Aulio Cornelio Celso (siglo I d. C.) en su estudio sobre la histeria se mantiene dentro del pensamiento hipocrático, y conserva la concepción de órgano itinerante; sin embargo sustituye el término histeria por el de “enfermedad de la matriz”<sup>53</sup>. Areteo de Capadocia (siglo II d. C.) define la histeria como “sofocación de la matriz” y, siguiendo a Platón, describe al útero de la siguiente manera:

En medio del vientre de la mujer, se encuentra la matriz, órgano sexual, que casi está dotado de vida propia (...) En una palabra: nada más móvil y más vagabundo que la matriz (...) Ésta se muestra como un animal extremadamente sensible a los olores; sus alas o membranas, como las velas de un navío, se prestan a todos estos movimientos, de tal manera que la matriz está por entero en la mujer como un animal en el animal<sup>54</sup>.

Por su parte, Sorano de Éfeso rechaza la concepción del útero como animal errante, pero conserva la idea del mismo como órgano causal de la histeria. Ello se atribuye a sus excelentes dotes como anatomista y fisiólogo, particularmente en el terreno de los órganos y las funciones sexuales de la mujer. En lo que a la terapéutica se refiere, Sorano critica todos los tratamientos prácticos de su época, incluyendo los que señalan los médicos hipocráticos. En tanto que considera que el útero no se mueve de su sitio, se opone a que se ejerza presión sobre éste a fin de hacerlo descender a su lugar<sup>55</sup>.

En consecuencia,

(...) rechazó el estruendo provocado dando golpes a jarras de bronce, los gritos al oído acompañados de insuflado de vinagre en la nariz, y se oponía a Hipócrates, quien, con ayuda de una cánula, soplabá virutas de hierro en el intestino para provocar una infla-

52 *Ibid.*, p. 26.

53 D. Chauvelot, *Op. Cit.*, p. 17.

54 D. Jacquart y C. Thomasset, *Op. Cit.*, p. 180.

55 E. Ackerknecht, *Op. Cit.*, p. 30.

mación de éste. Todas estas maniobras era inútiles puesto que el útero no abandona el flanco, engatusado como un animal, huyendo de los malos olores.<sup>56</sup>

En el caso de Galeno (siglo II d. C.), pese a la importancia que le prestó a las “pasiones” en su intento por tratar de explicar el origen de ciertas afecciones que intuía correspondían al “alma”, en su tratado *Sobre la localización de la enfermedades*, opta por mantener, al igual que con el resto de las enfermedades, una postura somaticista con relación al origen de la histeria. Desechó la concepción del útero como órgano itinerante, pero mantuvo el origen de la histeria, cuya causa atribuyó a la continencia sexual<sup>57</sup>. En este sentido,

(...) en las mujeres el útero no solo era el responsable del flujo menstrual sino además de la producción de un licor seminal homólogo del esperma, que se emitía con ocasión del coito. En caso de abstinencia, en las jóvenes o viudas, la retención de este líquido —asociado muy a menudo a la amenorrea— comportaba una especie de envenenamiento (enfriamiento del cuerpo, corrupción de la sangre, irritación de los nervios), que provocaba la crisis histérica<sup>58</sup>.

La persistencia de estas creencias contribuyeron a denigrar no solo los órganos de las mujeres sino todos aquellos procesos vinculados con la feminidad. Como ejemplo de ello, en los textos científicos y médicos, griegos y romanos, la menstruación fue descrita como un acontecimiento misterioso, peligroso y contaminante,

(...) los médicos hipocráticos describen el mensturo como sangre que podía vagar a través del cuerpo y causar la tuberculosis si entraba en los pulmones. Además a la sangre menstrual se le atribuía todo tipo de poderes sobrenaturales. La creencia en que las mujeres sanas se vuelven contaminantes una vez al mes, debido a un proceso natural que no puede ser controlado, contribuye de modo inevitable a la idea de que las mujeres son inferiores por naturaleza a los hombres<sup>59</sup>.

En este sentido, resulta fundamental comprender la construcción del cuerpo femenino que desde el punto de vista anatómico y fisiológico, se elaboró en el mundo antiguo. Tanto los griegos como los romanos que escribieron sobre ciencia y medicina tomaron el

---

56 Soranus: *Traité des maladies des femmes*, en D. Chauvelot, *Op. Cit.*, p. 21.

57 D. Jacquard y C. Thomasset, *Op. Cit.*, p. 183.

58 *Ibid.*, p. 185.

59 B. Anderson y J. Zinsser: *Historia de las Mujeres: una historia propia*, Vol. I, Barcelona, Crítica, 1991, p. 50.

varón como modelo y consideraron la mujer como una variante inferior. Dos fueron las teorías que constituyeron la base sobre la cual se interpretó la sexualidad y la reproducción en el mundo antiguo: la aristotélica y la hipocrático/galénica. Aristóteles, en su *Tratado sobre la Generación de los Animales* consideró a la mujer “como un varón deforme” y a la “descarga menstrual” como semen pero en estado impuro, “por carecer de un constituyente y solo uno, el principio del alma”. Por su parte la teoría hipocrático/galénica sostuvo que la mujer era un hombre vuelto al revés. Los ovarios eran testículos más pequeños, menos perfectos y “la carencia de perfección de la mujer, comparada con el hombre, se explica por la necesidad de reproducirse de las especies”<sup>60</sup>. Si bien tanto en la teoría aristotélica como en la hipocrático/galénica se contempla a la mujer casi exclusivamente en su función reproductora, “su contribución a la reproducción se suele considerar mucho menos importante que la del hombre, cuyo ‘esperma fuerte’ producirá un niño y ‘esperma débil’ una niña. No obstante, la esterilidad era culpa de la mujer”<sup>61</sup>.

El hecho de que sea en los hombres en los que fundamentalmente recaiga la responsabilidad de la concepción, constituye un elemento adicional para afianzar la inferioridad innata de las mujeres. Esto se vincula con la concepción aristotélica según la cual “el varón es por naturaleza superior y la mujer inferior, y uno domina y el otro es dominado (...) Este tipo de necesidad se extiende a todo el género humano”<sup>62</sup>. A ello se suma la creencia en la frialdad y humedad femenina, a diferencia de los hombres que eran calientes y secos. Para Aristóteles (384-322 a.C.), en las mujeres, la incapacidad de producir semen era debida a su frialdad, además de que consideró al fluido menstrual como un semen deficiente. Así las mujeres también fueron definidas como “hombres deficientes” y, en consecuencia, en el proceso de la fecundación éstas solo eran capaces de proporcionar la “materia” de un feto, mientras que el varón aportaba la “forma” y el “alma”<sup>63</sup>. De acuerdo con esta interpretación, la frialdad consustancial de las mujeres coloca a los hombres en situación de superioridad en tanto que son los únicos capaces de transmitir, a través de su semen, el calor requerido para que pueda producirse la fecundación. La mujer queda así

60 T. Laqueur: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 46.

61 *Ibid.*, p. 49.

62 M. Lindemann, *Op. Cit.*, p. 36.

63 T. Laqueur, *Op. Cit.*, p. 50.

reducida a un mero receptáculo que posibilita la maduración del embrión.

Sin embargo, en opinión de M. Lindemann más influyente que la aristotélica fue la teoría hipocrático/galénica según la cual, “hombre y mujer contribuían por igual en la concepción. Los dos sexos se complementaban produciendo ambos semen”<sup>64</sup>. Ello dio lugar a la teoría de la doble semilla o semen, aunque el semen masculino mantuvo su carácter activo dada su calidez, y el femenino continuó siendo pasivo en vista de su frialdad. En efecto, los órganos masculinos adoptaron la forma exterior en tanto que el “calor propio de su cuerpo” los había hecho salir, mientras que la “consustancial frialdad” femenina, que sin duda representaba un estigma, impedía la exteriorización de sus órganos, lo que una vez más colocaba a las mujeres en situación de inferioridad en el proceso de gestación

De este modo, en el mundo antiguo se lleva a cabo una construcción del cuerpo femenino cuya continuidad se mantiene durante varias centurias. De hecho, la concepción de la histeria como una enfermedad de naturaleza sexual, continúa vigente hasta el siglo XIX con una similitud asombrosa. Ello da pie a un sinfín de interpretaciones que hacen de esta enfermedad el comodín perfecto para una explicación que, basada en la construcción del cuerpo femenino como defectuoso, contaminante y débil, coloca a las mujeres en situación de seres peligrosos, inestables e impredecibles. La persecución de las brujas, fenómeno cuyo origen se ubica en los últimos siglos de período medieval y se extiende hasta el siglo XVII, puede ser interpretado como uno de esos casos extremos en los que las mujeres fueron asociadas, las más de las veces, con ese halo de perversión e impureza; ello dio paso a que éstas fueran vinculadas a las bajas pasiones, que se suponía eran inherentes a su naturaleza. No en vano el número de mujeres condenadas en nombre de la histeria superó con creces a los hombres que murieron acusados de herejía. Quedó así abierto el camino para el inicio de la gran persecución.

De este modo, la histeria constituye la enfermedad que condensa la concepción que, desde el punto de vista médico, se tuvo de las mujeres. Desde esta perspectiva éstas fueron interpretadas a través de su cuerpo indescifrable e impuro, lo que condujo a calificarlo como incompleto y peligroso. A esto habría que agregar

---

<sup>64</sup> *Op. Cit.*, p. 7.

que tal interpretación del cuerpo femenino habla por sí misma, a través de la histeria, de la condición social de las mujeres. Sin embargo, si bien la mirada médica constituye un elemento fundamental en la construcción social de la mujer de este período, hecho que también se mantiene a lo largo de la historia de la cultura occidental, existen otros condicionantes socioculturales que son destacables, fundamentalmente para completar este análisis que pretende ahondar en las razones que explican la “natural” condición de minusvalía femenina en el mundo antiguo. Ello además abre la posibilidad de aproximarse a la práctica de la autorrestricción alimentaria llevada a cabo por las mujeres, hecho que podría interpretarse como una respuesta ante una sociedad donde éstas fueron consideradas ciudadanas de segunda categoría.

### ***Mujer, autoinanición y control corporal***

Ya en el Antiguo Testamento, en el libro del Génesis (1:27), aparece la primera muestra de subordinación femenina otorgada por Dios a las mujeres,

“Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará”

También en el Génesis, en una de las versiones de la creación de la especie humana, Eva es creada a partir de una costilla de Adán y significativamente es ella la “engañada” por la serpiente para desobedecer a Dios. Tanto en el Antiguo Testamento y en los escritos pertenecientes a las culturas más antiguas anteriores al cristianismo (la griega, romana, germánica y celta) se encuentra presente la creencia en la inferioridad de la mujer,

(...) en especial para los hebreos la derrota militar por parte de Grecia y Roma originó una confianza creciente en ‘el libro’, que los diferenciaba como pueblo, de modo que tanto el Antiguo Testamento, como los comentarios que se desarrollaron sobre él, construyeron las ideas básicas de la subordinación de las mujeres, que eran por naturaleza dependientes e inferiores a los hombres<sup>65</sup>.

Estas ideas fueron repetidas de generación en generación hasta que adquirieron el carácter de axiomas; no solo fueron consideradas naturales sino que, de acuerdo con los escritos sagrados, se encontraban avaladas por la voluntad divina. En todas estas

<sup>65</sup> A. Aderson y J. Zinsser, *Op. Cit.*, p. 42.

culturas, las mujeres adultas fueron consideradas ritualmente impuras cuando menstruaban. Durante este período y por espacio de siete días todo aquello que tocaban corría el peligro de ser contaminado. Si una mujer daba a luz un hijo quedaba en estado de impureza durante siete días, pero en el caso de que naciera una hija tal estado de contaminación duraba catorce días, y se le prohibía ir al templo durante sesenta y siete días; por ello se consideró que el cuerpo de la mujer debía estar confinado al ámbito del hogar. Como se ha tenido oportunidad de ver en páginas precedentes, tales creencias fueron mantenidas en los textos científicos y médicos tanto griegos como romanos<sup>66</sup>.

En vista de su consustancial naturaleza débil e impura, las mujeres tanto griegas como romanas y judías fueron apartadas de cualquier actividad importante: el gobierno, la guerra, la filosofía o el estudio de los libros sagrados y, en consecuencia, se educaron más niños que niñas. Asimismo, según una ley atribuida a Rómulo, fundador mítico de Roma, y confirmada en el 450 a.C. por la ley de las Doce Tablas, un ciudadano romano tenía la obligación de reconocer y criar a todos sus hijos, y solo a una hija, la primogénita<sup>67</sup>. Esto se explica por el hecho de que tanto los griegos como los romanos pensaban que era necesario reservar una parte importante de su fortuna para poder realizar el matrimonio de la hija, a la que por lo general trataban de emparentar con algún hombre influyente a fin de establecer alianzas políticas o económicas entre las familias. En este sentido, si bien la costumbre de abandonar a los niños al nacer y no ser reconocidos por la familia era frecuente, ésta afectaba más a las niñas. Las niñas abandonadas, sea cual fuere su condición, pasaban a ser esclavas; también era frecuente que fueran recogidas por los propietarios de burdeles, quienes las educaban para ejercer el oficio de prostitutas o de criadas al alcanzar la edad adulta<sup>68</sup>. Además, tanto en Grecia como en Roma, se suponía que los niños y los hombres necesitaban ser mejor alimentados que las niñas y las mujeres. Solo a las jóvenes que estaban destinadas a ser madres se les permitía consumir la dieta básica, considerada la cantidad suficiente para mantenerlas bien alimentadas. La situación de restricción alimentaria impuesta a las mujeres se evidencia por el hecho de que pese a que si bien en

---

66 L. Deschner: *Enigmas del cristianismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1955, p.63. Ver también C. Thomasset, 2000, *Op. Cit.*, p. 72.

67 M. Fuente, *Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media*, Madrid, Anaya, 1995, p. 60.

68 L. Deschner, *Op. Cit.*, p. 74.

Roma existía una ley por medio de la cual se otorgaba una subvención alimentaria para aquellas clases más desposeídas,

ésta se concedía a niños y hombres mucho más a menudo y para periodos más largos que a niñas y mujeres (...) La limosna de pan romana era solo para varones, y existen datos que muestran que fueron ayudados doscientos cuarenta y seis niños, pero solo treinta y cinco niñas<sup>69</sup>.

La deficiente alimentación, unida a las defunciones por parto, se vio reflejada en el alto índice de mortalidad de las mujeres, cuya expectativa de vida era entre diez y quince años más corta que la de los hombres. Esto también explica que la población masculina fuese más numerosa que la femenina<sup>70</sup>.

Tanto en la cultura griega como en la romana y la judía las mujeres estaban destinadas al matrimonio y a la maternidad. Éstas no elegían con quién se casaban, y en los contratos realizados entre el padre de la novia y el marido no aparecía el consentimiento de ellas. En sociedades como la griega, la edad en la que las muchachas debían casarse se fijaba después de la pubertad, entre los catorce y los dieciocho años, mientras que los romanos y los judíos fijaron los doce años como la edad en la que su padre le asignaba un marido<sup>71</sup>. La mujer ideal debía ser sexualmente fiel a su esposo y satisfacer sus necesidades, ser fértil y dedicarse al cuidado de los hijos, preferiblemente a los varones. La virginidad y la castidad eran consideradas dos condiciones imprescindibles, y las mujeres fueron condenadas por acciones permitidas a los hombres; tal es el caso del adulterio<sup>72</sup>. Solo se consideraba que el hombre cometía adulterio si mantenía relaciones sexuales con la mujer de otro hombre, más no con otra mujer soltera, aunque él estuviera casado. Así, el adulterio fue siempre considerado un crimen de mujer, y la severidad de las leyes estaba exclusivamente orientada al castigo de ésta. Nada más elocuente al respecto que lo expresado por el orador Demóstenes en el siglo IV a.C.,

nosotros [ciudadanos varones de Atenas] tenemos cortesanas para el placer, concubinas para el cuidado diario del cuerpo y esposas

69 A. Rouselle: "La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma", en G. Duby y M. Perrot: *Historia de las mujeres*, vol. 5, Madrid, Taurus, 2000, p. 340.

70 *Ibid.*, p. 343.

71 *Ibid.*, p. 345.

72 B. Anderson y J. Zinsser, *Op. Cit.*, p. 46.

para criar hijos legítimos y ser guardianas fidedignas de confianza de las posesiones puerta adentro<sup>73</sup>.

Del mismo modo, los hombres podían obtener el divorcio con relativa facilidad, sobre todo en caso de adulterio, esterilidad de la esposa o por el uso de drogas o magia como métodos anticonceptivos, tradición que se mantuvo incluso después de que la iglesia cristiana decidiera acabar con el divorcio en Europa<sup>74</sup>. Sin duda, como se muestra a continuación, el divorcio fue desigual a lo largo de la historia romana:

Una ley del siglo IV, promulgada por el emperador Constantino, permitía a un hombre divorciarse de su mujer por adulterio, proxenetismo o envenenamiento; también podía divorciarse de ella por asuntos de poca importancia si consentía en devolverle la dote o en volver a casarse en un plazo de dos años (...) Sin embargo, la esposa solo podía divorciarse de su marido si éste era un asesino, un envenenador o un saqueador de tumbas, pero si lo hacía por otros motivos era deportada. Entre los hebreos, el divorcio era prerrogativa única del hombre<sup>75</sup>.

En la sociedad griega las mujeres de clase alta son confinadas al espacio doméstico o privado, el *oikos*. Éstas solo realizan trabajos relacionados con el mantenimiento del hogar, tales como hilar, tejer, confeccionar y lavar ropa. Aquellas tareas que ameritan salir del espacio doméstico, como acudir al mercado o transportar agua, son realizadas por las esclavas. En Roma, si bien las matronas solo se dedican al cuidado y administración de la casa, el resto de las mujeres, en general, realizan todo tipo de trabajos bien sea en el campo o como prestamistas, médicas y maestras. En este sentido las mujeres romanas, a diferencia de las griegas no permanecen recluidas en el gineceo<sup>76</sup>, en tanto que se les permite salir a la calle, participar en los banquetes junto a sus esposos, y asistir a fiestas, juegos y reuniones políticas. Tanto en Grecia como en Roma un número significativo de mujeres que no eran consideradas ciudadanas, se dedicaban a la prostitución<sup>77</sup>. Si bien las

---

73 *Ibid.*, p. 50.

74 P. L'Hermite-Leclercq: "Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)", en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las Mujeres*, vol.2, Madrid, Taurus, 2000, p. 207.

75 R. Pernoud: *La mujer en el tiempo de las catedrales*, Barcelona, Granica, 1982, p. 173.

76 El gineceo era un lugar de las casas griegas que estaba reservado exclusivamente para las mujeres. Éste se hallaba en la zona más apartada de la vivienda, lejos de la calle y de las zonas comunes, pues no debían ser vistas más que por sus familiares más directos; la entrada de un extraño en el gineceo equivalía a cometer un acto criminal.

77 Dado que las prostitutas no estaban sometidas a las mismas normas que las ciudadanas, disfrutaban de mayor independencia. En su mayoría éstas eran esclavas que mediante préstamos habían conseguido su libertad. Los burdeles también estaban regidos por es-

mujeres romanas disfrutaron de mayor libertad que las griegas en determinados aspectos, también su participación en la vida pública les estaba vedada. Sobre el valor que se le concede a las mujeres en la sociedad romana, habla por sí solo el impuesto de capitación de Diocleciano (285-305 d.C.), para quien dos mujeres equivalían a un hombre<sup>78</sup>.

Sin embargo es con relación a la procreación donde se condensa la mayor fuente de sufrimiento y sujeción de las mujeres de estos primeros siglos, dada su ineludible obligatoriedad, y pese al alto riesgo de mortalidad que supone el parto en todas las clases sociales. A ello habría que sumar el dolor que representaba ver morir, con absoluta frecuencia, a los hijos bien durante el embarazo, en el nacimiento o en los primeros años de vida. En principio hay que considerar que la edad en la que las mujeres tenían que contraer matrimonio está fijada a los doce años (a veces antes y generalmente antes de los dieciocho). De las que nacían, una quinta o cuarta parte moría entre el nacimiento y los cinco años. Las que sobrevivían tenían un límite de vida de aproximadamente cuarenta años, y las mujeres sabían perfectamente que su corta esperanza de vida se debía, en buena medida, a la maternidad. A ello se suma el hecho de que la maternidad estaba considerada como un deber hacia la comunidad<sup>79</sup>. De este modo,

(...) la familia, tanto la de ellas como la de sus maridos, esperaban, al igual que la sociedad, que las mujeres dieran los tres hijos que la ley exigía a fin de que su esposo pudiera recibir las herencias y los legados que le llegaban, legados que, a falta de hijos, iban a parar, en su mayor parte, a los parientes que fueran padres de familia o al Estado<sup>80</sup>.

Queda claro que hacer hijos constituía un deber ineludible para las mujeres. El miedo ante el riesgo de perder sus vidas constituía un problema de segundo orden para un Estado que anteponía la

---

clavas. Otro grupo especial de mujeres que disfrutaban de mayor libertad lo constituían las hetairas, quienes estaban especialmente preparadas para amenizar las reuniones de los hombres. Éstas recibían formación intelectual y artística, y aunque tenían prohibido beber, los atendían, tocaban el *aulós*, cantaban y participaban en las conversaciones. (J. Scheid.; "Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres de Roma" (2000), en Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres*, vol. 1. Madrid, Taurus, 2000, p. 447.)

78 M. Fuente, *Op. Cit.*; p. 30.

79 A. Rousselle, *Op. Cit.*, p. 350.

80 Y. Thomas: "La división de los sexos en el derecho romano", en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las Mujeres*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1993, p. 137.

necesidad de aumentar su número de ciudadanos y que se preocupaba si los hijos tardaban en llegar<sup>81</sup>.

En este sentido,

(...) la vida biológica de las mujeres estaba inextricablemente entrelazada con el modelo social de reproducción de la comunidad humana de estas sociedades (...) Las condiciones generales de la vida biológica de las mujeres, de su destino materno, eran tales que los riesgos mortales de los embarazos múltiples o de los abortos constituían el horizonte normal de la vida femenina. Lo que se pedía a las mujeres, tanto en las ciudades como en las etnias de tipo cívico, era, en efecto, que aseguraran algo más —distinto— que la reproducción global de la población: la transmisión de estatus privilegiados, y para las mujeres de condición inferior, la reproducción del material humano sobre el cual descansaba la civilización.<sup>82</sup>

El análisis de la mirada médica y la situación de minusvalía intrínseca a la naturaleza femenina propia de estas sociedades, abre la posibilidad de relacionar la autorrestricción alimentaria con las condiciones a las que las mujeres estuvieron sometidas. Sin embargo, esta posibilidad pasa necesariamente por la consideración de la dificultad que representa elaborar una interpretación de las enfermedades en esta época desde la mirada actual, sobre todo si tomamos en cuenta que lo que ocurre en el interior del organismo es interpretado en estas culturas de forma metafórica. Las personas pensaban sin duda en los órganos, sobre todo en el corazón, el hígado, el cerebro y el útero, pero hacían referencia a los equilibrios, sopesaban la relación de un humor con otro o de un órgano con otro y relacionaban todo el microcosmos humano con el macrocosmos del universo, hecho que constituye un obstáculo para comprender, desde la mirada contemporánea, lo que significó la mente y el cuerpo en las sociedades de esta época<sup>83</sup>. En efecto,

(...) las constituciones se designaban comúnmente como ‘fuerte’, ‘débil’, ‘robusta’ y ‘delicada’. Las frecuentes referencias registradas en los textos médicos sobre muertes de niños o mujeres ‘débiles de

---

81 La fórmula jurídica del matrimonio romano definía éste por su finalidad: la procreación. Las leyes de Augusto habían prohibido recibir legados a los hombres no casados que tuvieran entre veinte y sesenta años y a las mujeres célibes (aunque fueran viudas y divorciadas entre los dieciocho y los cincuenta años). Las mujeres, como los hombres, debían estar casadas y tener por lo menos un hijo a los veinte años, y los hombres antes de los veinticinco. Ellas debían estar casadas, e incluso casadas en segundas nupcias, al año de viudedad y a los seis meses de un divorcio (Lissarrague: “Una mirada ateniense”, en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las Mujeres*, vol. 1, Madrid, Taurus, 2001, p. 211).

82 A. Rousselle, *Op. Cit.*, p. 352.

83 G. Rosen: “*Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*”, Madrid, Alianza, 1974, p. 56.

nacimiento' (o cualquier otra frase parecida) demuestran lo generalizada que estaba la idea de constitución. Incluso las personas de constitución débil de nacimiento nunca llegaban a estar bien del todo y podía achacarse a ello la muerte (...) Todas las constituciones, pero especialmente las débiles, podían deteriorarse por malos hábitos o experiencias aterradoras que destrozaban la mente lo mismo que el cuerpo<sup>84</sup>.

Así, puesto que fundamentalmente las mujeres son consideradas sin excepción débiles de nacimiento, están destinadas por su constitución a padecer, de manera permanente, alguna enfermedad. Experiencias como el parto, inseparable de la obligatoriedad social de la maternidad, con seguridad podían ser interpretadas como causantes de enfermedades tanto físicas como mentales<sup>85</sup>. A esto se suma el hecho de que, como se ha tenido la oportunidad de ver, tanto los médicos como la gente en general concebían el cuerpo, y el de las mujeres en particular, a través del funcionamiento del mismo, fundamentalmente del útero, lo que llevó a definir lo femenino a través de los ritmos y la periodicidad, y a creer que lo mental y lo físico se interrelacionaban. Esto dio lugar a que se produjera una tendencia generalizada a vincular las enfermedades mentales con trastornos físicos como el desequilibrio humoral, es decir, el cuerpo afectaba a la mente con la misma facilidad que la mente al cuerpo<sup>86</sup>.

Todo esto permite comprender que las descripciones provenientes de la medicina "oficial" del mundo antiguo ofrezcan pistas, casi imperceptibles por cierto, para el seguimiento de alguna enfermedad asociada con la ausencia de apetito que haya sido denominada anorexia; ello inevitablemente conduce al ámbito de las conjeturas.

Aunque en los textos consultados no se encuentran referencias explícitas a dicha afección, que puedan asociarse a las manifestaciones de la misma en el mundo actual, lo que se quiere mostrar como punto de partida es la relación que se establece entre la mirada médica, la condición social de las mujeres y la autoinanición,

84 M. Lindemann, *Op. Cit.*, p. 10

85 Un medio de saber lo que ocurría en el interior del cuerpo era interpretar los signos grabados en su exterior: en la piel, en las extremidades y sobre todo en la cara: la complexión, por ejemplo, se veía en los rasgos: el color rojo o lívido del tipo sanguíneo, o el amarillo del colérico; e igualmente el aspecto oscuro del tipo melancólico o la mirada opaca del tipo flemático (*Ibid.*, p.12)

86 C. Optiz: "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500", en G. Duby y M. Perrot (eds.): *Historia de las mujeres*, vol.2, Madrid, Taurus, 2000, p. 354

como una constante que se mantiene a lo largo de la historia de las mismas. En este sentido,

(...) al igual que en la sociedad actual parece que las mujeres sufren de enfermedades mentales con más frecuencia que los hombres, esto parece coincidir también con el pasado. Los observadores lo han interpretado a veces como consecuencia de la posición inferior de las mujeres en casi todas las culturas, subordinación que sin duda se dio también en las sociedades antiguas<sup>87</sup>.

Sin embargo hay que tomar en consideración que, con relación a las sociedades de la Antigüedad, se sabe menos de la locura de las mujeres que de la de los hombres debido a que hay menos escritos (médicos, biográficos o autobiográficos) que traten de ella; hecho que demuestra un mayor grado de alfabetización por parte de los hombres, así como su mayor acceso al saber o a la edición. En este sentido, el lenguaje médico utilizado para la descripción de la locura no estaba muy diferenciado por géneros y, con excepción de la histeria, los médicos esperaban descubrir las mismas enfermedades en hombres y mujeres<sup>88</sup>.

De todos modos, la mayor incidencia de trastornos mentales, a pesar de la escasa evidencia de la que se dispone, parece mayor en las mujeres que entre los hombres. Ello se atribuye,

(...) a los estragos que podían ocasionar en la mente las dolencias físicas: problemas menstruales, trastornos ginecológicos, partos traumáticos y esterilidad, se unen los desastres de la vida normal: abortos, muerte de hijos, o de parientes próximos, presiones para que aceptaran pretendientes que no querían, (o impedirles casarse con quien querían), o las infidelidades conyugales (de la mujer o del marido)<sup>89</sup>.

Así, se podría conjeturar que en la Antigüedad clásica y greco-romana es posible que la autoinanición se encuentre vinculada a las condiciones sociales a las que las mujeres estaban sometidas, y que se halle subsumida bajo la concepción de la histeria, afección que con tal detalle fue descrita ya en este período, o cobijada bajo aquellas dolencias que, conservando su caracterización organicista, manifiestan ausencia de apetito, probablemente derivado de algún desequilibrio humoral. Según Galeno, la condición pasiva de las mujeres las predispone a más enfermedades, de otros tipos y

---

87 M. Lindemann, *Op. Cit.*, p.31.

88 G. Rosen, *Op. Cit.*, p. 60.

89 A. Rouselle, *Op. Cit.*, p.354.

caracteres que a los hombres, y señala como causa principal de las mismas específicamente al útero, y las enfermedades que de éste se derivan tales como el histerismo. El mismo Galeno se refiere a la ausencia de apetito de la siguiente manera:

Los que rehúsan el alimento o no lo absorben, manifestación que se presenta de manera especial en las mujeres, son llamados por los griegos *anorektous* o *asitous*, que significa los que carecen de apetito o evitan el alimento. Aquellos que después de haberlo ingerido muestran disgusto o aversión se denominan *apositous*<sup>90</sup>.

Tanto en los textos hipocráticos como galénicos se utilizan los términos “asitia” o “inedia” para describir una afección claramente vinculada a la falta de apetito continuada. También en los escritos de Galeno se encuentra la descripción de un cuadro de “emaciación” en el que se describe el caso de una joven que es incapaz de comer, y atribuye la “continencia sexual” que produciría la retención del flujo menstrual (amenorrea), como causa de esta conducta que califica de histérica<sup>91</sup>. Nótese que ya para aquella época se había observado que además de la autorrestricción alimentaria, también el exceso de ejercicio podía interrumpir la menstruación (y el crecimiento de los varones). De igual manera llamaba la atención que las niñas que no hacían ejercicio, y sobre todo las que no trabajaban, tenían una pubertad precoz. En este sentido, las mujeres pudieron comprobar que,

(...) el ejercicio del canto y de la danza retrasaba la pubertad y entorpecía el ciclo menstrual. Sus reglas desaparecían durante el período de esfuerzo de los concursos de canto y médicos como Rufo y Sorano prescribían el ejercicio físico a sabiendas de que la práctica regular del deporte, así como el dejar de comer, retrasaba en tres años la pubertad<sup>92</sup>.

Por su parte Sorano, quien en su descripción de la histeria, señala la presencia de “amenorrea” como unos de los síntomas de la melancolía, también estaba de acuerdo en administrar un régimen que consistía en dejarlas descansar y hacer ejercicios suaves y más pasivos, a fin de adelantar la menstruación y así poder casar a las muchachas a edad más temprana<sup>93</sup>. A su vez Aulio Cornelio Celso

90 N. Caparrós e I. Sanfeliú: *La anorexia: una locura del cuerpo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 21.

91 D. Barcia: “Alteración del gusto y de la corporalidad”, en *Boletín de Psicología*, #47, 1999, p. 49-65.

92 A. Rouselle, *Op. Cit.*, p. 338.

93 J. Mongil: “Revisión conceptual de la anorexia nerviosa”, en *Folia Neuropsiquiátrica*, Vol.3, pp. 349-381.

(30 a.C.- 40d.C.), utiliza el término “*phthisis*” cuyo significado es “consunción”, de la que señala tres tipos. Una de ellas, denominada “consunción atrófica”, es ocasionada por la hiponutrición producto del miedo a engordar. Celso aconsejaba en esos casos ingerir cantidades progresivas de alimentos, ya que una ingesta excesiva en los primeros momentos, dificultaba la digestión<sup>94</sup>.

En el siglo I d.C., una médica de origen griego, Metrodora<sup>95</sup>, quien al igual que Galeno ejerció en Roma, escribió un tratado en el que se ocupó de la descripción de aquellas enfermedades más frecuentes en las mujeres de la época; entre ellas destacó una afección vinculada con muchachas jóvenes a la que denominó “*sitergia*”, término que en griego significa “rechazo al alimento”. Tal enfermedad consiste en dejar de comer hasta morir de inanición y es descrita en los siguientes términos:

El síntoma principal que presentaban estas adolescentes romanas, era su obstinada negativa a ingerir alimentos para mantenerse en un estado de extrema delgadez, y lograr la desaparición de las menstruaciones y en consecuencia la infertilidad.<sup>96</sup>

Como ya se ha visto en páginas precedentes, una de las terapias recomendadas para la histeria por algunos de los médicos de la época, consistía en casar a las vírgenes y en volver a casar a las viudas, a fin de calmar un supuesto desasosiego del útero, al que se definía como “hambriento” a causa de la continencia sexual<sup>97</sup>. A ello se suma el hecho de que muchas jóvenes fueron casadas a los once años, o antes de la aparición del vello puberal, y aunque a veces el matrimonio se realizaba a condición de que no se consumara,

(...) existen documentos en los que se constata que la promesa no se cumplió y que las jóvenes fueron definitivamente mutiladas por relaciones demasiado precoces, lo que pone en evidencia que estas sociedades regularon las condiciones del destino biológico de las mujeres y, por tanto, de su mortalidad<sup>98</sup>.

---

94 N. Caparrós e I. Sanfeliú, *Op. Cit.*, p. 46.

95 En la mayoría de las ciudades griegas había médicas y cirujanas que aprovechaban los progresos teóricos de las escuelas de medicina del Egeo. Con el paso del tiempo se fueron restringiendo estas prácticas a las mujeres y finalmente solo pudieron ejercer de parteras (M. Alic: *El legado de Hipatia*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 38).

96 P. Gómez: *Anorexia nerviosa. La prevención en familia*, Madrid, Pirámide, 2001, p. 89.

97 D. Chauvelot, *Op. Cit.*, p. 18.

98 A. Rouselle, *Op. Cit.*, p. 346.

En este sentido cabría preguntar ¿cual podía ser la suerte normal de una muchacha casada a los doce años (o antes) a sabiendas de que podía morir precozmente? Como bien señala Aline Rousseille,

(...) si se tiene en cuenta que, tal como informan los documentos de la época, uno de cada cinco hijos mataba a la madre, los riesgos se multiplicaban considerablemente debido a la cantidad de embarazos posibles en un mundo que casaba demasiado jóvenes a las niñas, a menos que otros medios sociales permitieran a los hombres tener esposas muy jóvenes —lo que manifiestamente deseaban con fervor— y no matarlas.<sup>99</sup>

Sin embargo, dada la presión social que se ejercía con relación a la maternidad y a pesar de los peligros del parto, muchas mujeres estaban obsesionadas con la esterilidad, por lo que los médicos de la antigüedad consagraron estudios a la amenorrea ocasionada por la autorrestricción alimentaria a la que atribuyeron la causa de la infertilidad femenina. En muchos casos las sucesivas hambrunas padecidas en estas épocas fueron consideradas como causa de la esterilidad tanto masculina como femenina, sin embargo en el caso de las mujeres (muchas de ellas pertenecientes a las clases altas), la negativa a comer de manera voluntaria es un hecho que, como se ha tenido la oportunidad de ver, se registra en varios escritos de la época; ello pese a que las mujeres, por norma general, fueron peor alimentadas que los hombres.

Así, resulta comprensible que algunas de las interpretaciones actuales acerca de las prácticas de autorrestricción alimentaria en la antigüedad se atribuyan a una respuesta extrema de las mujeres en la búsqueda de ciertas cuotas de autonomía, vinculada con los intentos de ejercer un control propio de su sexualidad y su cuerpo. Si bien en estas sociedades el no comer se debe a motivos claramente diferentes a aquellos que mueven a las jóvenes y las mujeres de nuestros días, la asociación que pudo haberse establecido en la antigüedad entre auto-restricción alimentaria e infertilidad, es posible que haya sido concebida por las mujeres como una forma de librarse tanto de matrimonios impuestos como de embarazos indeseados, cuya relación con la certeza de una muerte, casi segura, era ineludible. Como señala Paloma Gómez (1996)<sup>100</sup>,

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>100</sup> *Op. Cit.*, p. 18.

una de las posibles causas de esta estrategia puede haber estado vinculada al rechazo de una serie de presiones sociales, que se asociaban a la falta total de derechos y libertades que impedían a las mujeres tomar las riendas de su propio cuerpo y de su vida; esta opción les permitió además transgredir una de las normativas hasta entonces intocables desde el punto de vista social y, de una u otra forma, asumir el derecho a controlar su propia sexualidad y con ello la decisión voluntaria de ser madres, despojando de este modo al marido de uno de sus derechos fundamentales como dueño absoluto legal del cuerpo de su mujer y de sus descendientes (p. 18)<sup>101</sup>.

Se podría decir que la posibilidad de alcanzar cierto grado de autonomía a través de la autoinanciación, se instala desde entonces como una constante en la problemática que gira en torno a la anorexia; ésta es quizás la primera y una de las pocas analogías que podríamos establecer con la contemporaneidad, pese a que los motivos para ello, entre uno y otro período se hallen vinculados a razones diferentes. En todo caso la trilogía “autorrestricción alimentaria-amenorrea-condición social femenina”, constituye un sustrato plausible para interpretar la presencia de la anorexia en cierto sector de las mujeres de la antigüedad. Pero, como bien señalan Caparrós y Sanfeliú,

(...) este trastorno vivió muchas vicisitudes hasta alcanzar la forma actual. La psiquiatría transcultural, la sociología, la medicina y hasta la historia del cristianismo, aportan otras tantas perspectivas que ensanchan y relativizan la visión que pudiéramos tener hoy. Hasta llegar el último cuarto del siglo XIX, donde la anorexia recibe una consideración parecida a la actual, han sucedido muchos acontecimientos<sup>102</sup>.

---

101 En Atenas (siglo IV a.C.) varias médicas fueron acusadas de practicar abortos, y se les impidió seguir ejerciendo (el aborto era común entre los antiguos, pero periódicamente lo declaraban ilegal). Cuando se les prohibió el ejercicio de la medicina o de las curaciones, bajo pena de muerte, muchas mujeres perecieron tanto en el parto como por enfermedades íntimas, puesto que su modestia no les permitía admitir que los hombres las asistieran en el parto o las curaran (Alic, 1991).

102 *Op. Cit.*, p. 2.

## La visión de la historia en la Escuela Austriaca

---

Daniel Lahoud

Escuela de Administración y Contaduría

Universidad Católica Andrés Bello

[dlahoud@gmail.com](mailto:dlahoud@gmail.com)

### RESUMEN

Este trabajo busca explicar la visión que tienen los pensadores de la Escuela Austriaca de la Historia. Para los miembros de esta escuela de pensamiento económico, la Historia y la Economía tienen en común que son ciencias de la Acción Humana. Sus metodologías no son similares, pero la mayor diferencia entre ellas está en el objeto, ya que la economía estudia los medios, mientras que la historia tiene como objeto los fines. Este trabajo presenta, además, una revisión del modo en que estos economistas identifican las otras formas de entender la Historia y las Ciencias no naturales.

**Palabras claves:** filosofía de la historia, Escuela Austriaca, metodología de la historia, historicismo, conductismo.

## The vision of History in the Austrian School

### ABSTRACT

This work intends to explain the vision of history of the Austrian School. Members of this school of economic thought think that history and economics have in common that they are both sciences of the human action. Their methodologies are not similar, but the essential difference among them is their objects. Whereas Economics studies the means, the object of History is the ends. This article serves also as a revision of the way these economists identify other forms of understanding History and non-natural sciences.

**Key words:** philosophy of history, Austrian School, methodology of history, historicism, behaviorism.

## ¿Qué es la Escuela austriaca?

La Escuela Austriaca de Economía es la propuesta que se inició con la publicación por parte de Carl Menger en 1871, de sus *Principios de Economía Política*<sup>1</sup> y sobre todo por la edición de su *Investigación sobre el método de las ciencias sociales*<sup>2</sup>, además, por la honda huella dejada en sus seguidores: Böhm Bawerk y Mises. La propuesta parte de una nueva visión epistemológica para el estudio de las Ciencias Sociales, con la revisión de la teoría del valor. Para los austriacos el valor es subjetivo y esto se contrapone a la propuesta que ha limitado el mundo económico al entendimiento de Smith, Ricardo, Marx y Mill. Con este solo añadido, toda comprensión de las Ciencias Sociales se enfrenta a una revisión profunda y un vuelco radical en sus concepciones y vincula el pensamiento de esta escuela a la Antigüedad con Aristóteles y con los escolásticos tardíos debido a que profundizan la teoría de los derechos naturales<sup>3</sup>.

Esta escuela se vio enfrentada en sus inicios a la crítica abierta contra el modelo liberal e individualista y, por supuesto, a todas las filosofías que proponían una visión distanciada del individualismo y del capitalismo. Sus representantes intentan, con bastante erudición, establecer hitos para la discusión y para asentar su propuesta académica.

## Praxeología: Economía e Historia

El término “Praxeología” aparece por vez primera en los escritos de Espinas<sup>4</sup>, pero uno de los miembros de la segunda generación de la Escuela Austriaca, Ludwig von Mises, explica de qué se trata

- 
- 1 Carl Menger: *Principios de economía política*, 1ª ed. en castellano, Madrid, Unión Editorial, 2006.
  - 2 Carl Menger: *El método de las ciencias sociales*, 1ª ed. en castellano, Madrid, Unión Editorial, 2006. En esta obra se establece la diferenciación entre su forma de enfrentar las ciencias sociales y el antagonismo con las propuestas historicista, positivista y socialista.
  - 3 Puede revisarse en Aristóteles: *La política I*, 1252a-1253a, Madrid, Alianza Editorial, pp. 45-49, y también las obras de Luis de Molina, Juan de Mariana, etc.
  - 4 Ver la primera nota al pie de página del libro *La Acción humana* de Ludwig von Mises. En ella nos refiere que Espinas publica en 1890 un artículo denominado “Les origines de la technologie”, *Revue Philosophique* año XV, pp.114-115. Ver en Ludwig von Mises: *La acción humana. Tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial, 7ma. Edición, 2004, p. 4. Hay que comprender que en esta cita Mises entiende por Psicología lo que era hasta entonces esta ciencia con el desarrollo propuesto por Freud y la escuela psicoanalítica. En este trabajo estaremos separando este desarrollo freudiano del conductismo, que surgió luego y al cual se refiere Mises con el nombre de Behaviorismo.

en la Economía y esto podría ser extrapolado sin desperdicio para los efectos de este trabajo:

Nuestra ciencia se ocupa de la acción humana, no de los fenómenos psicológicos capaces de ocasionar determinadas actuaciones. Es ello precisamente lo que distingue y separa la teoría general de la acción humana, o praxeología, de la psicología. Esta última se interesa por aquellos fenómenos internos que provocan o pueden provocar determinadas actuaciones. El objeto de estudio de la praxeología, en cambio, es la acción como tal. [...]

La acción no consiste simplemente en preferir. El hombre puede sentir preferencias aun en situación en que las cosas y los acontecimientos resulten inevitables o, al menos, así lo crea el sujeto. Se puede preferir la bonanza a la tormenta y desear que el sol disperse las nubes. Ahora bien, quien desea y espera no interviene activamente en el curso de los acontecimientos ni en la plasmación de su destino. El hombre, en cambio, *al actuar*, opta, determina y procura alcanzar un fin. De dos cosas que no pueda disfrutar al tiempo, elige una, y rechaza la otra. La acción, por tanto, implica, siempre y a la vez, preferir y renunciar<sup>5</sup>.

Para Mises, y a partir de él, para los miembros de la Escuela Austriaca, las Ciencias sociales sólo pueden ser entendidas a la luz de la Praxeología, y en este sentido, las dos Ciencias que más se han desarrollado en esta disciplina son la Economía y la Historia. Ambas son producto del despliegue de la Acción Humana en la sociedad. Ambas requieren de la utilización de metodologías muy similares y van conformando el acervo del conocimiento que el hombre aplica en su intento de interpretar el devenir de la sociedad.

Es tan importante el conocimiento de la Historia para esta escuela que el profesor Mises le dedicó un libro que se denomina *Teoría e Historia*<sup>6</sup>, que lleva como subtítulo *una interpretación de la evolución social y económica*, de donde se puede extraer su filosofía de la historia y la crítica de los otros enfoques que se le han querido dar a la filosofía de la historia.

5 Ludvig von Mises: *La acción humana, Tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial, 7a. Edición, 2004, pp. 16-17.

6 Ludvig von Mises: *Teoría e historia, una interpretación de la evolución social y económica*, Madrid, Unión Editorial, 2003.

## **El Historicismo**

El primer antagonista de la Escuela Austriaca lo representa el Historicismo en su versión alemana y en su versión inglesa<sup>7</sup>. El historicismo siente un profundo desprecio por la Economía y considera que debe ser revisada a la luz de la metodología histórica, en palabras de Mises:

La tesis fundamental del historicismo es que, fuera de las ciencias naturales, la matemática y la lógica, no hay más conocimiento que el que nos ofrece la historia. No hay regularidad ni concatenación de los fenómenos y acontecimientos en la esfera de la acción humana<sup>8</sup>.

Esta ausencia de regularidad implica que no existen ciclos y que no hay posibilidad de establecer conocimientos apriorísticos de la acción del hombre, por lo que no pueden interpretarse los hechos a la manera en la que lo hace la Economía y en la que lo propone la Praxeología, que es el nuevo enfoque del conocimiento que exponen los austriacos. Ellos creen posible una interpretación *a posteriori* formulando leyes que expliquen los fenómenos en función de la experiencia histórica; estas leyes, una vez sistematizadas, conformarían una nueva ciencia denominada Física social, o Sociología o Economía institucional<sup>9</sup>. Este grupo es denominado por los austriacos “periodalistas”, y de acuerdo a sus propuestas, exponen que existen leyes económicas, las cuales van evolucionando, de manera que cada período histórico se debe analizar por el descubrimiento de esas leyes, y que cada uno de estos períodos está sujeto a explicaciones totalmente independientes, por lo que resulta inútil la utilización de estas leyes para analizar cualquier otro período. Este es el punto en el cual se diferencian los periodalistas de los positivistas, quienes al final creen que esas leyes son universales y trascienden al tiempo. Según Mises:

La imagen que los periodalistas tienen del curso de la historia es ésta: hay diversos períodos o estadios de evolución económica que se suceden unos a otros de acuerdo con un orden determinado; a lo largo de cada uno de estos períodos las leyes económicas permanecen las mismas. Nada se dice acerca de la transición de un período al siguiente<sup>10</sup>.

---

7 Nos referimos aquí a los enfoques de Sombart y Tawney.

8 Ludvig von Mises: *Teoría e historia...* p. 226.

9 *Ibid.*, pp. 227-8.

10 *Ibid.*, pp. 228-9.

Y ahí expone la paradoja del Historicismo, y dentro de ésta, la de la propuesta periodalista, debido a que entre uno y otro estadio, es decir, en el tiempo de la transición, no debe existir una explicación clara de los procesos económicos y, por tanto, no deberían existir tampoco leyes que permitan interpretar el momento, y como la historia no es más que la explicación de lo que ocurre, entonces pudiéramos afirmar que ese período no existe de manera histórica, y en consecuencia, concluir que es un período en el cual no existe la Historia.

La propuesta de los historicistas deja de lado el hecho de que la experiencia Histórica es producto de fenómenos complejos, que antes de ser unidimensionales son el resultado de la multiplicidad. La Historia no es como las Ciencias Naturales, cuya metodología permite el estudio en laboratorios, donde se realiza experimentación y a partir de esa experiencia, contratar hipótesis, que puedan ser definidas en la forma de leyes. Los hechos históricos deben ser interpretados por el uso del mismo conocimiento del cual se dispone y no tienen una interpretación unívoca, por lo cual no se explican a sí mismos<sup>11</sup>.

Dentro de su crítica al Historicismo, este autor nos expone que hay historiadores que consideran que la civilización es una especie de ser viviente, que nace, prospera, y al final, luego de una decadencia, se extingue. Esa es la propuesta que exponen Oswald Spencer en *La Decadencia de Occidente* y Arnold J. Toynbee en *El Estudio de la Historia*. Mises les critica a ambos su visión apocalíptica de la civilización occidental y la asocia a la lucha que ellos tienen contra el capitalismo, debido a que tienen una ideología socialista, y aunque no llegan a los extremos marxistas, son víctimas de sus propias posiciones, por lo cual no logran entender que la verdadera razón de la decadencia de occidente es la *adopción del credo anticapitalista*, que no permite que el bienestar llegue a toda la humanidad<sup>12</sup>.

Pero quizá lo que más critica es la propuesta de regresar a los mejores tiempos de un pasado remoto. Este afán se encuentra en los desarrollos de los profesores Sombart y Tawney, quienes ven en el Medioevo una situación idílica, oponiéndolo a la ruina del alma

---

11 *Ibid.*, p. 234.

12 *Ibid.*, pp. 244-5.

y la confusión social que causa el deseo continuo e ilimitado de la riqueza material<sup>13</sup>. La propuesta de Mises es la que sigue:

No es necesario insistir en que quienes no aprueban que hoy sobrevivan más niños al primer año de existencia o haya menos personas que mueren de hambre que en la Edad Media poseen un alma mezquina. Lo que produce confusión en la sociedad no es la riqueza, sino los esfuerzos de historicistas como el profesor Tawney por desacreditar los *apetitos económicos*. A fin de cuentas, fue la naturaleza, y no los capitalistas, la que creó los apetitos en el hombre y quien le impele a satisfacerlos. En las instituciones colectivistas de la Edad Media, tales como la iglesia, el poblado, la comunidad de aldea, el clan, la familia y el Guild, escribe Sombart, el individuo «Era mantenido tibio y protegido como la fruta en su cáscara». ¿Es esta la descripción exacta de una época en la que la población era a menudo amenazada por el hambre, las plagas, las guerras, la persecución de herejes y otros desastres?<sup>14</sup>

Es evidente que para Mises, la historia de la humanidad es la descripción de cómo, cada vez más, el hombre intensificó la división del trabajo en la búsqueda de un mayor bienestar<sup>15</sup> y cómo entiende el bienestar derivado de los mejores niveles de vida, el aumento de la expectativa de vida y la posibilidad de consumir mejores y mayores bienes. Todos estos beneficios son producto de la sociedad capitalista, que puede tener defectos, pero, en todo caso, y aplicando el análisis de la escuela austriaca en relación al costo de oportunidad, estos defectos son el precio que se paga por los ingentes beneficios que se reciben en la civilización occidental.

### **El Cientismo**

Para Mises el Cientismo se divide en Positivismo y Behaviorismo, este último más bien se denominaría en castellano Conductismo. Parte su análisis exponiéndonos el abismo que existe entre las Ciencias de la Acción Humana y las Ciencias Naturales. Estas últimas se limitan al entendimiento de leyes de causa y efecto, es decir, sustentadas en la categoría de la causalidad, mientras que las ciencias de la acción humana son pertenecientes al ámbito de las finalidades, es decir, son parte del entendimiento teleológico<sup>16</sup>.

---

13 *Ibid.*, p. 257.

14 *Ibid.*, p. 258. La cita de Sombart es extraída de: W. Sombart: *Der proletarische Sozialismus*, 10ª ed., Jena, T.I, 1924, p. 31. En el libro de Mises no se especifica de quién es la traducción; nos imaginamos que es del mismo Mises.

15 *Ibid.*, p. 254.

16 Precisamente esto es lo que separa a la escuela austriaca del resto de los economistas y los pone muy lejos de las posturas cientistas, historicistas y positivistas. De hecho, Men-

Todo el inmenso desarrollo alcanzado por las Ciencias Naturales en la edad moderna fue lo que produjo el advenimiento del positivismo como expresión de una Metafísica materialista. Sus representantes niegan la posibilidad de la metodología teleológica y abundan en la aplicación del método de las Ciencias Naturales a las ciencias sociales. Ese positivismo inicial expuesto por Auguste Comte, en palabras de Mises y Hayek, fracasó estruendosamente, y hoy ha sido revivido por neopositivistas que se dividen en dos líneas: los panfiscalistas y los behavioristas o conductistas. Ambos grupos ofrecen una interpretación causal de los fenómenos de las Ciencias Sociales, oponiéndose así a la aproximación teleológica, a la que consideran como no científica.

Para el panfiscalista, la Física es la Ciencia que resume toda la metodología que debe ser aplicada a todas las demás ramas del conocimiento, por tanto, elude cualquier análisis de las finalidades para explicar el desempeño del hombre, y más bien busca una causa inicial en un “plan predeterminado por el *Geist*, que se entiende como las fuerzas materiales de producción y considera que los hombres son forzados por la fuerza de las circunstancias a realizar”<sup>17</sup>. Pero a pesar de ser el hombre un animal, está en ocasiones muy lejano a reaccionar a situaciones de estímulo-respuesta, y ciertamente puede reaccionar de manera diversa ante el mismo estímulo. Estas situaciones sólo pueden ser explicadas por la utilización de métodos teleológicos, cosa que demuestra lo inútil del método causal en las Ciencias de la Acción Humana.

La otra disciplina del Cientismo es el conductismo. Esta forma de neopositivismo se distingue por entender al hombre como un animal que se adapta a las condiciones del ambiente. Sin embargo, según Mises, falla, debido a que no explica cómo diferentes personas reaccionan de manera distinta ante el mismo estímulo. El conductismo intenta explicar la conducta humana como una reacción a los estímulos externos, y jamás entendería ésta como un producto de las motivaciones internas. Llega a afirmar que: “En realidad, el conductismo prohibiría el estudio de la Acción Humana y lo reemplazaría con la Fisiología”<sup>18</sup>.

---

ger fue partidario de la teoría del valor subjetivo, y ésa es la herencia de pensamiento que transmitió a todos los miembros de la escuela austriaca hasta el día de hoy.

17 *Ibid.*, p. 262.

18 *Ibid.*, p. 264.

Pero la Fisiología y su metodología serían inútiles para explicar los hechos históricos y la economía, para explicar cuáles son los propósitos que persigue el humano en su actuación. Toda actuación, según Mises, atiende a la interpretación del autor de su situación y a los juicios valorativos que éste se hace en relación a la búsqueda de un mayor bienestar. Eso es imposible de modelar según las propuestas del conductismo, y sólo puede entenderse desentrañando las intenciones que persiguen los actores.

Para ambas propuestas (panfysicalismo y conductismo) cuando intentan estudiar la economía o la historia, resulta imprescindible negar la posibilidad de la búsqueda de finalidades, y limitan el entendimiento de la actuación del individuo al campo de las relaciones estímulo-respuesta. Como si fuese una Ciencia Natural. Estos estudios suelen utilizarse para establecer predicciones de comportamiento, como si la Ciencia económica fuese una Ciencia natural. Pero como la Economía es una Ciencia humana, cada individuo persigue fines distintos y puede usar medios distintos, cada individuo podría darnos material para entender la actuación desde un enfoque subjetivo, que no sirve para predecir, ni para establecer leyes de causa efecto.

Si existen esos automatismos en las comunidades humanas, podríamos hablar de ciencias del comportamiento social, como lo sería la Psicología Social o la Psicología de Masas, incluso tratar de entender la historia como producto de un movimiento de la sociedad. Para Mises es imposible la existencia de una Ciencia de lo colectivo, y por tanto no hay posibilidad de entender la realidad histórica a partir de esta concepción. Para comprender lo que nos dice Mises debemos revisar su definición de la sociedad como una suma de individualidades, donde cada parte se asocia a la otra en búsqueda de lograr la cooperación y superación continua, en la búsqueda de alcanzar los fines individuales. Según esto, la sociedad no es un ente con vida propia y tampoco posee un comportamiento que pueda ser estudiado. Quienes proponen la posibilidad de ciencias de lo colectivo, niegan la influencia del individuo en la sociedad y su participación como actor primario en la historia.

El colectivismo rechaza el concepto de ciencia de la Acción Humana y lo suplanta por el de Ciencia social, la cual abarca aquellos conocimientos que no son objeto de las Ciencias Naturales. En esta definición se supone que las ciencias estudian el comportamiento del colectivo y abandonan al individuo como objeto. Pero el indi-

viduo puede, y de hecho pertenece a varios grupos a un tiempo. Todos somos ciudadanos de un país, pero además podemos tener una profesión, vivir en una comunidad, pertenecer a una iglesia y quizá, también, a un partido político. Pero eso no significa que un individuo tenga una única manera de comportarse y resulta imposible ser entendido como el organismo exclusivo de un determinado grupo, es decir, no nos reflejamos en promedios, podemos actuar en un mismo día con posiciones distintas en relación a todos esos grupos y esto significa que podemos colaborar u oponernos a cualquiera, siempre como producto de una decisión personal, es decir, en la búsqueda de realizar nuestro objetivo individual. Entendido así, es imposible estudiar el comportamiento grupal. Por tanto, imposible entender las denominadas Ciencias sociales. Según Mises, estas disciplinas deben ser redefinidas y eso significa que deben replantearse, a partir del subjetivismo, y renombrarse como Ciencias de la Acción Humana.

### **Psicología y Timología**

La Timología es la ciencia de las motivaciones, que se relaciona con la Axiología, ciencia de los valores o de las valoraciones, en realidad las valoraciones nos motivan a realizar determinados actos. Entonces la Timología está altamente relacionada con los valores que persigue el hombre. La Timología puede enseñarnos mucho acerca del desempeño de la Historia, en otras palabras porque la Historia es la interpretación de las acciones humanas y sería necesaria una interpretación de los fines últimos. Entonces entendemos por Timología el intento de explicar las razones que motivan las acciones de los individuos.

En las decisiones es donde la Historia y la Economía hacen contacto. La economía es para Mises, igual que para los austriacos en general, Praxeología, es decir, un estudio de la Acción Humana, pero con la finalidad de comprender y deducir de ese conocimiento las leyes económicas. La Historia, por su parte, es un estudio de la acción humana, pero con la finalidad de interpretarla, y en esto es importante conocer cuáles son los fines que motivan las decisiones y que al final se materializan en hechos históricos. Por eso la Historia es Timología pura en el sentido de que el historiador tendría como objeto la explicación de las motivaciones que nos llevan a esas acciones<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 289.

El análisis timológico es un instrumento del análisis histórico que nos permite la búsqueda de los fines últimos y las valoraciones que originan las acciones, mientras que la economía explica qué medios se utilizan para satisfacer los fines. Por esta razón, la Timología no es necesaria en el análisis económico, como sí lo es en el análisis histórico. Economía e Historia comparten el estudio de la acción humana. Ambas están motivadas por un deseo de superación constante, la búsqueda de mejorar las condiciones que nos rodean y determinan nuestro ambiente. Siempre que el hombre pueda alterar la situación existente para mejorarla, lo hará y eso da razones para estudiar el devenir de esa acción que es la Historia y los medios que se utilizaron que son la Praxeología, es decir, la Economía<sup>20</sup>.

La experiencia y el conocimiento nos permiten inferir relaciones en la acción que ejecutamos, si por ejemplo, un individuo espera una determinada reacción a un determinado acto, él puede decidir repetir esa acción, si la reacción le proporciona beneficios. Ese conocimiento es apriorístico y como poseemos una conciencia a priori de las categorías de la acción<sup>21</sup> es por lo que podemos hacer Ciencia económica o Ciencia histórica; es decir, entendemos las acciones de los demás porque tenemos un conocimiento de la acción en nosotros mismos, y por ello llegamos a tener la clave que descifra lo que hacen los demás. Este saber nos permite comprender que existen dos reinos que explican los hechos del mundo externo: el de los asuntos humanos y el de los asuntos no humanos. El primero es explicado por las causas finales, mientras que el segundo es explicado por la causalidad, es decir, por las ciencias naturales. Las labores del economista y la del historiador están en el lado de los asuntos humanos, por lo que su objeto es el estudio de la Acción Humana. La praxeología no tiene que ver con la causalidad. Ninguna ciencia humana puede ser comprendida sin recurrir a la relación medio-fines, así como ninguna ciencia no humana puede ser comprendida sin entender la relación causa-efecto<sup>22</sup>.

---

20 *Ibid.*, p. 294.

21 Este conocimiento que diferencia a la ciencia económica vista desde un enfoque austriaco consiste en el conocimiento puro de las relaciones que se dan en la economía y que el individuo va aprendiendo en la medida en la que va desarrollando su propio conocimiento por la aplicación de sus decisiones y por los resultados que ésta da en su entorno.

22 *Ibid.*, pp. 294-5.

## **Significado y utilidad del estudio de la Historia**

Para el positivista, la finalidad de la historia está en determinar leyes de una ciencia física social. Para el historicista, la Historia muestra señales que le permiten saber qué caminos transitar, y la finalidad de la Historia está en descifrar la dirección de la evolución. Para los idealistas, el mero hecho de conocer es lo que impulsa a la razón de la búsqueda histórica. Para Mises la finalidad que tiene la Historia como conocimiento no es la de dejar constancia de todas las cosas y acontecimientos del pasado, sino de aquellos que son históricamente significativos, y ahí está el meollo de este conocimiento que llamamos Historia. Un individuo se encuentra ante una situación, y en función de ella y de lo que él considera que puede afectarle, decide qué acción realizar para alcanzar lo que considera *mejor*. En la descripción de una situación dependiente de los fenómenos naturales podemos explicar qué sucedió haciendo uso de la causalidad, es decir, de la metodología de las Ciencias Naturales, pero cuando las Ciencias Naturales no son suficientes, tenemos que echar mano de la Historia y del subjetivismo. En este sentido, todo diagnóstico de la situación actual que se haga, es histórico, y por tanto, teleológico, y no causal.

En esto tenemos que echar mano de lo que para Mises es el tiempo y que él describe en *La Acción Humana*:

Es el actuar lo que confiere al hombre la noción del tiempo, haciéndole advertir el transcurso del mismo. La idea del tiempo es una categoría praxeológica.

La acción apunta siempre al futuro; por su esencia, forzosamente, ha de consistir en planear y actuar con miras a alcanzar un mañana mejor<sup>23</sup>.

Para Mises el tiempo transcurre y se entiende en tanto se actúe; el presente se distingue por ser el tiempo consumido por la acción, y tanto el pasado como el futuro adquieren sentido a partir del hito que es la acción. Entonces, el ser humano no puede desentenderse del plano temporal. La praxeología se distingue de la lógica por existir en un plano temporal. En la concepción miseana, el presente no existe realmente, sino que es una extensión del pasado en tanto se extienda en él la acción. El presente es virtual, ideal praxeológico, es el lugar donde se presentan determinadas circunstancias que permiten la acción, es el lugar donde la acción pudiera ejecutarse

<sup>23</sup> Ludvig von Mises: *La acción humana*, p. 120.

demasiado temprano, pero que pronto se convertirá en demasiado tarde, es el punto que está ubicado entre el pasado y el futuro. El presente está impregnado de pasado, un pasado que determina las condiciones para ejecutar la acción. Pero como el futuro es demasiado incierto, el individuo debe concretar qué partes de ese futuro pueden considerarse ahora. La Praxeología es, al igual que la lógica y la matemática, apriorística y deductiva, pero requiere de la temporalidad para explicarse<sup>24</sup>.

De la interpretación de estos conceptos llevados a la historia, podemos extraer que el presente existe sólo en tanto sea praxeológico, es decir, en tanto haya unas determinadas condiciones que permitan que se ejecuten ciertas acciones. El concepto es flexible, puesto que se pueden incluir en ese presente partes del pasado y partes del futuro<sup>25</sup>. Todo estudio del presente es histórico y el conocimiento de lo ocurrido permite entender qué se puede hacer e incluso qué se cree que se debe hacer. Hasta aquí hay una pequeña coincidencia con el Historicismo, en el sentido de que el conocimiento del pasado es necesario para descifrar cómo se desarrolla el devenir. Sin embargo, de ahí no se pueden hacer predicciones, debido a que la Historia no es apodíctica. La reacción que sigue a las acciones depende de la significación que esa acción tenga en el entorno, de los fines que se quieran alcanzar y de los medios que se utilicen para alcanzarlos. En ese sentido, todo estudio histórico es una descripción del presente, y es útil en cuanto sea de esa manera, mientras no pase de un diagnóstico de la situación. La elección de los fines depende de los juicios valorativos que se realicen y la selección de los medios es un asunto praxeológico, tecnológico, por tanto, está limitado a los conocimientos y las técnicas disponibles en el presente histórico.

Además, el conocimiento que el historiador trae de su presente, le obliga a interpretar los hechos de una manera nueva, y por ello, la comprensión del pasado cambia constantemente<sup>26</sup>. De hecho, Mises reconoce que el oficio del historiador es un ejercicio de erudición, debido a que el historiador tiene que interpretar utilizando el conocimiento de las Ciencias humanas y no humanas, para descifrar el pasado, y expone un juicio valorativo en el que acusa a los historicistas cuando nos afirma:

---

24 *Ibid.*, pp. 121 ss.

25 Ludvig von Mises: *Teoría e historia*, p. 299.

26 *Ibid.*, p. 301.

[...] Buena parte de las contribuciones de los últimos ochenta años a la economía y a la historia social carecen de utilidad a causa de la insuficiente comprensión de la economía por parte del escritor. La tesis historicista según la cual el historiador no necesita conocer los problemas de la economía y debe prescindir de ellos ha arruinado el trabajo de varias generaciones de historiadores<sup>27</sup>.

En ese afán la Historia no es sólo el conocimiento indispensable para la toma de decisiones políticas, sino que es quien nos entrena para conocer la naturaleza y el destino del hombre. Es, según Mises: (...) la esencia de la educación liberal que ha sido tan mal interpretada. Es el principal acercamiento al humanismo, el ámbito de lo específicamente humano que distingue al hombre de otros seres vivos<sup>28</sup>.

El niño hereda de sus antepasados toda la constitución física para considerarse humano; sin embargo, el conocimiento que le lleva a poseer la herencia espiritual es un esfuerzo que requiere trabajo y constancia. La Historia nos empuja al esfuerzo, no a la inacción que indolentemente nos llevaría al desastre, nos pone delante de aquello que puede alcanzarse con la finalidad de mejorar el porvenir. Entonces, es la comprensión del pasado para tratar de alcanzar el porvenir, sin que ello signifique que existan leyes que permitan predecir el futuro. Es de notar cómo observa la presencia del Renacimiento en la Historia, en la siguiente cita:

Las épocas del oscurantismo no fueron oscuras porque la gente se dedicara al estudio de los tesoros que dejó la antigua civilización helénica; fueron oscuras mientras esos tesoros yacían escondidos o dormidos. Cuando salieron a la luz y empezaron a estimular la mente de los pensadores más avanzados, contribuyeron sustancialmente a la inauguración de lo que hoy llamamos civilización occidental. El tan criticado *Renacimiento* fue tal porque subrayaba la función que la herencia de la antigüedad tuvo en la evolución de todas las características espirituales de Occidente<sup>29</sup>.

Pero hay que entender ese progreso como el producto del impulso del hombre por alcanzar su mejoramiento, no como una sucesión de fuerzas políticas y militares que establecen relaciones de poder, riqueza y gloria. La historia del hombre es el progreso hacia una situación mejor, los fines y los medios por los cuales impulsa ese devenir y que no está asociado a instituciones caducas, doctri-

27 *Ibid.*, p. 303.

28 *Ibid.*, p. 303.

29 *Ibid.*, pp. 304-5.

nas desprestigiadas, entendiendo que: “[...]el progreso hacia una situación mejor es la función del esfuerzo humano”<sup>30</sup>:

Hoy el historiador evita cometer errores en su interpretación que lo hagan entrar en conflicto con las ciencias naturales, y jamás aceptaría buscar explicaciones de los fenómenos naturales en la intervención de los dioses de la mitología, como se hacía en la antigüedad; sin embargo, y sin conocer la Ciencia económica, los historiadores aceptan las propuestas de los economistas. Y ésta quizá, es la más delicada afirmación de Mises, ya que al fin nos dice:

[...] Pero a menudo desconocen la ciencia económica y aceptan doctrinas insostenibles acerca de los problemas de la política económica. Muchos se aferran al neomercantilismo, filosofía social que ha sido adoptada por casi todos los partidos políticos y los gobiernos contemporáneos y que se enseña en todas las universidades [...]<sup>31</sup>

En esto tenemos que tener presente la forma de entender la Economía que tienen los miembros de la Escuela Austriaca. Para ellos, la Economía parte de una teoría del valor subjetiva<sup>32</sup>, es decir, la valoración que es la base desde la cual se toman las decisiones; ella no es objetiva y no puede ser determinada por métodos numéricos, como lo piensan Smith, Ricardo, Marx, Keynes y casi todos los teóricos que han contribuido a la formación de la teoría que es generalmente enseñada y aceptada por la academia. Esta teoría hoy rechaza el auténtico libre mercado, y la no intervención de los gobiernos en economía, cosa que se acepta casi en la totalidad de las propuestas de política económica. Por eso, las políticas que se asumen son para mejorar internamente los resultados macroeconómicos, en la creencia de que la mejora de una nación sólo se da por el perjuicio de las otras, que es la doctrina aceptada por los mercantilistas, quienes no son economistas, pero influyeron a los

---

30 *Ibid.*, p. 306.

31 *Ibid.*, pp. 306-7.

32 La aceptación de la teoría del valor subjetiva lleva consigo el entender que toda la epistemología de la economía está basada en la praxeología y que, por tanto, es apriorística y deductiva, por lo que los modelos matemáticos son inútiles como método para la economía, y por lo que la metodología con la que se estudia la economía en la academia está errada. Además del concepto del tiempo que revisamos arriba, surge la imposibilidad del equilibrio, que es uno de los sustentos de la explicación metodológica de la Economía. De ahí la dureza de la cita que colocamos en el número anterior. Hay que entender, además, que Mises es un profesor de economía, con las suficientes credenciales académicas, que dictó en los tiempos de la preguerra un seminario abierto en la cámara de comercio de Viena, y que al llegar Hitler al poder, emigró a Suiza y luego a Estados Unidos, donde ejerció cargos académicos en la Universidad de Lausana, primero, y en la Universidad de New York, al emigrar a Norteamérica.

monarcas desde la edad media hasta el advenimiento de la edad moderna en casi toda Europa. Estos neo-mercantilistas son llamados por los austriacos: *pseudoeconomistas*. Las ideas de Menger, Mises, Hayek y otros miembros de la escuela austriaca no son generalmente aceptadas por los economistas que consideran que todo puede ser medido y entendido estadísticamente con modelos matemáticos, y que existen equilibrios, que deben ser alcanzados por el intermedio de políticas económicas. Al igual que en la antigüedad existían explicaciones mitológicas para los fenómenos de la naturaleza, hoy existe una mitología económica que pretende simplificar las explicaciones de la Economía por medio de leyes fijas, como si la Economía también fuese una Ciencia Natural, derivada de la mecánica<sup>33</sup>.

### ***Características epistemológicas de la Historia***

Los problemas de la acción humana no pueden ser resueltos por la metodología de las Ciencias Naturales; las Ciencias Naturales, como lo expusimos, buscan la causalidad, es decir, no tienen preocupación por los medios ni por los fines, puesto que los unos y los otros son constantes. En lugar de ello, para las Ciencias de la Acción Humana no existe un conocimiento previo de los juicios de valor que dan lugar a la motivación; es decir, los fines son múltiples y tampoco se puede tener certeza de cómo se ejecutarán las acciones, es decir, cuáles serán los medios que se pongan en práctica para conseguir los resultados y quizá peor, tampoco los resultados que se conseguirán por las acciones. Lo único que conocemos es cómo ha sido esto en el pasado, incluso en el pasado más reciente. Es decir, el conocimiento que poseemos en las ciencias de la acción humana se reúne en la Historia. Para comprender qué ocurrirá con relación a un determinado hecho, tenemos que esperar que éste se manifieste y que el futuro se convierta en pasado para descifrarlo. La predicción, entonces, es imposible en Historia, y como lo es en ella, ocurre también en la Economía, por ser ambas Ciencias de la Acción Humana. Por supuesto, tratar de comprender que el futuro puede comportarse de manera similar a como ocurrió en la Historia, es un hecho negado, debido a que el acervo de conocimiento va impidiendo la repetición. Sin embargo,

<sup>33</sup> Parte de esos mitos son los que permiten establecer que alguien se hace rico a costas de otro. De la misma manera ocurre con las naciones. No es difícil encontrar comentarios como que una determinada nación se beneficia del comercio porque exporta más que lo que importa; esto es un absurdo que sólo tiene sentido entendiendo la economía como la veían los mercantilistas.

la verdad es que las acciones y sus resultados sirven de insumo para alimentar la comprensión histórica, e impiden que el futuro sea igual al pasado.

Las Ciencias de la Acción Humana viven una realidad distinta de las Ciencias Naturales. En las primeras, los datos últimos, es decir, los juicios de valor y las acciones por ellos motivadas, son el punto de partida para la reflexión, para comprender las Ciencias históricas. En lugar de ello, en las ciencias naturales los datos últimos, son el lugar donde termina la reflexión. En las Ciencias de la Acción Humana, sólo podemos sacar conocimiento de la experiencia, tanto la personal, como la de los otros, pero ese conocimiento es limitado, debido a que es fruto de la introspección, lo que llamamos arriba Timología.

### ***La Filosofía de la Historia en la Escuela Austriaca***

En el criterio austriaco, no existe posibilidad de la Filosofía de la Historia, es decir, la aceptación de un fin último (sobrenatural) para la Historia. Así como quizá lo entendía San Agustín, o como cualquier otra pretensión de que se cumpla una voluntad eterna por intermedio de la historia.

Según Mises, si existiese una Filosofía de la Historia, ésta debería poder contestar dos preguntas:

1ª ¿Cuál es la finalidad última perseguida y el camino por el cual ha de ser alcanzada?

2ª ¿De qué manera son inducidas o forzadas las personas a seguir este camino?

Sólo si se responde plenamente a ambas preguntas estará completo el sistema<sup>34</sup>.

Sin embargo, si entendemos por Filosofía de la Historia la disciplina que está en la capacidad de definir qué se comprende por la Historia y por el proceso que se realiza en la Historia, el mismo Mises respondería de la siguiente manera:

La historia es una secuencia de cambios. Cada situación histórica tiene su individualidad, sus propias características que la distin-

---

34 Ludvig von Mises: *Op. Cit.*, p. 194.

guen de otra situación. El río de la historia nunca retorna a un punto ocupado anteriormente. La historia no se repite<sup>35</sup>.

De esta propuesta podemos extraer que no existe “ciclicidad” en la historia y que no existe repetición de procesos, sólo continuidad y quizá disrupción. La Historia se ejecuta como una interpretación (*verstehen*) que parte de un arsenal histórico previo, el cual permite realizar las relaciones teleológicas que correspondan para descifrar el devenir. Sin dicha interpretación, el historiador sería un simple observador de los sucesos, y quizá no tendrían ilación, es decir, sin que la lógica pueda ser utilizada para interpretar el desenvolvimiento de la Historia. Esa lógica que puede ser usada para interpretar la Historia, es temporal y se encuentra relacionada a la acción humana, por lo que es praxeológica, pero tener una lógica praxeológica no significa que el historiador tenga prejuicios al elaborar un análisis de los documentos históricos. Según Mises:

[...] el historiador no puede derivar teoremas acerca de las causas y efectos a partir del análisis del material disponible. La experiencia histórica no es la experiencia de laboratorio. Es la experiencia de fenómenos complejos, del resultado de la operación conjunta de varias fuerzas.

Esto muestra por qué es equivocado afirmar que “es de la observación que incluso la economía deductiva obtiene sus máximas premisas”. Lo que podemos “observar” siempre es únicamente fenómenos complejos<sup>36</sup>.

Esto supone una tremenda gravedad, sobre todo para la aplicación de métodos de las Ciencias Naturales a las Ciencias de la acción humana, debido a que no existen constantes sino una intrincada madeja de relaciones entre las variables que son al mismo tiempo determinantes y determinadas entre ellas. Eso hace imposible entender los fenómenos como una relación matemática lineal, o por ecuaciones, y por supuesto, el investigador sólo puede acercarse a los fenómenos por la vía del conocimiento, que ellos denominan *verstehen*, y ese conocimiento tiene un profundo com-

35 *Ibid.*, p. 242.

36 Ludvig von Mises: *The Ultimate foundations of Economic Science*, que aparece en: <http://www.mises.org/books/ufofes/ch5-1.aspx> [20 de diciembre de 2007] La cita es una traducción libre del siguiente texto: «[...] the historian can never derive theorems about cause and effect from the analysis of the material available. Historical experience is not laboratory experience. It is experience of complex phenomena, of the outcome of the joint operation of various forces. This shows why it is wrong to contend that “it is from observation that even deductive economics obtains its ultimate premises”. What we can “observe” is always only complex phenomena.»

ponente subjetivo, todo investigador puede, y de hecho tiene, una aproximación particular al problema de la acción, sea éste económico o histórico. De hecho, esto lo podemos observar en lo que expone Mises en su obra magna, la *Acción Humana*:

[...] No es posible conformar las ciencias de la acción humana con la metodología de la física y las demás ciencias naturales. No hay manera de establecer una teoría *a posteriori* de la conducta del hombre y de los acontecimientos sociales. La historia no puede ni probar ni refutar ninguna afirmación de valor general como lo hacen las ciencias naturales, las cuales aceptan o rechazan las hipótesis según coincidan o no con la experimentación. No es posible, en aquel terreno, comprobar experimentalmente la veracidad o la falsedad de una proposición general<sup>37</sup>.

Esto se opone radicalmente a las propuestas de los historicistas y de los cientistas; de hecho, hace imposible la demostración de hipótesis en las Ciencias de la Acción Humana, y limita la investigación a la descripción de los hechos de acuerdo a la metodología que corresponda, sin establecer relaciones que de alguna manera puedan ser sujetas de afirmación o falsación, que es la metodología cuando se hace uso del planteamiento de hipótesis. Según Mises, es evidente que la Historia sería una descripción de los elementos que circunscriben una situación que resulta importante para el historiador, y que se convierten, para él, en un hecho histórico.

Más adelante, Mises nos expone que:

[...] El historiador jamás puede hacer *que los hechos hablen por sí mismos*. Ha de ordenarlos según el ideario que informe su exposición. Nunca podrá reflejar todos los acontecimientos concurrentes; limitase, por eso, simplemente a destacar aquellos que estime pertinentes. Jamás, desde luego, aborda las fuentes históricas sin suposiciones previas. Bien pertrechado con el arsenal de conocimientos científicos de su tiempo, o sea, con el conjunto de ilustración que le proporcionan la lógica, las matemáticas, la praxeología y las ciencias naturales, sólo entonces hállase capacitado para transcribir e interpretar el hecho de que se trate. El historiador, desde luego, no debe dejarse influir por prejuicios ni dogmas partidistas. Quienes manejan los sucesos históricos como armas dialécticas en sus controversias no son historiadores, sino propagandistas y apologistas. Tales expositores no buscan la verdad; sólo aspiran a propagar el ideario de su partido [...] a cada paso tropieza el historiador con juicios valorativos. Sus investigaciones giran en torno

---

37 Ludvig von Mises: *La acción humana...* pp. 38-39.

a las valoraciones formuladas por aquellas gentes cuyas acciones narra<sup>38</sup>.

Es terrible el exponer que el historiador no debe dejar que su trabajo se impregne de prejuicios, lo que obviamente se convierte en una condena al trabajo que los historiadores marxistas, positivistas e historicistas realizan en sus investigaciones y circunscribe el trabajo del historiador a la historia de las ideas. Y así lo encontramos, si revisamos lo expuesto por él en *Teoría e Historia*:

La verdadera historia de la humanidad es la historia de las ideas. Son las ideas las que distinguen al hombre de todos los demás seres. Las ideas engendran instituciones sociales, cambios políticos, métodos tecnológicos de producción y todo lo que llamamos condiciones económicas. Al buscar su origen llegamos inevitablemente al punto en el cual todo lo que puede decirse es que un hombre tuvo una idea. Que el nombre de este hombre sea o no conocido es de importancia secundaria.

Este es el significado que la historia asigna a la noción de individualidad. Las ideas son el dato último de la investigación histórica. Todo lo que puede afirmarse acerca de las ideas es que sucedieron. El Historiador puede señalar cómo una nueva idea encajó dentro de las ideas desarrolladas por generaciones anteriores y cómo puede ser considerada como una continuación de las ideas y su consecuencia lógica. Las nuevas ideas no se originan en un vacío ideológico. Las exigió la estructura ideológica que existía anteriormente, son la respuesta que ofrece la mente de un hombre a las ideas desarrolladas por sus predecesores. Pero es un supuesto arbitrario dar por sentado que las ideas tenían que venir y que si A no las hubiera generado, un cierto B o C habría hecho el trabajo<sup>39</sup>.

Es Hayek quien complementará esto con la teoría de las consecuencias no previstas, según la cual, esas ideas son la respuesta a la propuesta de sus antecesores, aunque nada de lo planificado se dé tal y como fue previsto; de hecho las instituciones, los cambios políticos y tecnológicos siguen un camino que nunca es totalmente predeterminado. No pueden, entonces, utilizarse la economía y la historia para predecir los hechos del futuro, pues este evoluciona como un resultado de la acción del conjunto de los individuos de la sociedad. Eso también nos explica que contrariamente a lo expuesto por Engels<sup>40</sup>, es imposible que la ausencia de un actor sea

38 *Ibid.*, pp. 56-57.

39 Ludwig von Mises: *Teoría e historia...*, p. 215.

40 *Ibid.*, pp. 212-213. En esta página Mises cita a Engels, *Carta a Starkenburg, 25 de enero de 1894*. Allí Engels pretende saber qué hubiese ocurrido en la historia si el teniente Napoleón hubiese muerto en la acción de Tolón. Engels responde "Otro habría tomado

suplida por otro, debido a que no existe predeterminación en la historia, y ésta tampoco es producto de las acciones de la sociedad sino de las acciones del individuo y la reacción de otros individuos a esa acción.

Para los austriacos, la historia tiene una cognición que le es particular, y que pretende ser específica para cada evento, por lo que el historiador hace uso del conocimiento praxeológico, pero además, puede hacer uso cuando sea necesario para la comprensión del hecho, por medio de la Timología, así como por intermedio de las metodologías de las Ciencias Naturales, en el entendido de que lo que se busca es el uso racional de las fuentes y que la ilación argumental tenga el debido sustento y sentido. El historiador es más acertado en la medida que utilice dichas fuentes para presentarnos una versión que se acomode a su arsenal instrumental. Al realizar esto, sus opiniones tendrán racionalidad interpretativa y las posibles discusiones quedan para quienes opongan documentación que de alguna manera rebata las propuestas expuestas con anterioridad<sup>41</sup>.

La comprensión histórica de esas situaciones es totalmente interpretativa. No hay otra manera de llegar a entender sino pasando por el conocimiento de todas las disciplinas complementarias. Esa comprensión (*verstehen*) nos permite descifrar hasta lo que no puede ser comprendido por la Matemática, la Lógica, la Praxeología, ni las Ciencias Naturales, lo que requiere del uso de la intuición y que surge del hecho de que la historia es una ciencia de la acción humana que nada o muy poco tiene que ver con el método de las Ciencias Naturales; antes bien, en algunos instantes, puede hacer uso de las Ciencias Naturales como herramienta para la interpretación, pero nunca debe ser éste el método más importante en el desarrollo de la comprensión histórica.

---

su lugar”, ratificando que “siempre se ha encontrado el hombre tan pronto como se hizo necesario”.

41 Ludvig von Mises: *La acción humana*, pp. 92-93.

## Comunicación

# Nationalism in times of Globalization: a study of the dynamics of 'Globalism'

---

Miguelángel Verde

School of Human and Environmental Studies

Universidad de Kyoto

[rorin.no.kokoro@gmail.com](mailto:rorin.no.kokoro@gmail.com)

### ABSTRACT

Countries like China and Korea have expressed outrage towards Japanese government's controversial decisions regarding constitutional revision and some bills on Self-Defense Forces and the content of educational programs. These actions may respond to changes in global geopolitics. In times of globalization most countries assume 'globalism' in order to secure their own national identity. Using Japan as a case study, this paper offers an explanation of how 'globalism' can lead to nationalism. It also investigates whether the greatest threat to democracy is civil society's inaction and how sufficient action may thwart radicalization of nationalism.

**Key words:** globalization, nationalism, 'globalism'.

## El nacionalismo en tiempos de la globalización: un estudio de la dinámica del "globalismo"

### RESUMEN

Países como China y Corea han expresado indignación frente a las controversiales decisiones del gobierno japonés en cuanto a la revisión de su Constitución y a los proyectos de ley sobre las Fuerzas de Defensa y el contenido de los programas educativos. Acciones como éstas pueden responder a los cambios en la geopolítica global. En tiempos de globalización, la mayoría de los países adopta el "globalismo" para asegurar su propia identidad nacional. Tomando a Japón como caso de estudio, este artículo ofrece una explicación del modo en que el "globalismo" puede conducir al nacionalismo. También investiga en qué medida la mayor amenaza para la democracia es la inacción de la sociedad civil y cómo un grado suficiente de acción puede impedir la radicalización del nacionalismo.

**Palabras clave:** globalización, nacionalismo, "globalismo".

The present essay has three intentions and one purpose. First, to establish for the non-specialized reader a brief overview of what I consider some politico-historical circumstances that have contributed to the persistence of a particularly nationalistic discourse within Japanese politics, which influence both its national and international policies. Second, to explain how an underlying ideological schema—which we will provisionally and for the sake of clarity simply call globalism— **mobilizes contemporary globalization dynamics**. Third, to shed some light on why nationalism is a counteraction to globalism. Finally, the purpose of this article is to evaluate the amount of displays of nationalism that may be considered to be threatening to democracy and/or national and international stability. In our conclusions we will consider how these explanations may offer assistance in efforts towards Asian and Pacific nation's incorporation into a dynamically constructive geopolitical bloc.

### **1. Some details on Japan's postwar political history and the 'return' of nationalism**

In World War II the Allied Forces that had opposed the expansion of fascist totalitarianism united in exalted hopes for the future. United Nations would prevent further bloodshed and lead humankind to prosperity and peace. The former Axis countries were occupied in order to demilitarize and democratize them, smother their potential for war, and punish their leaders for their many heinous and murderous crimes. There were no enemies but perhaps in some ruined Japanese and German cities. When the United States occupied Japan, the punitive character of the occupation did not contradict their demilitarization and democratization efforts. War criminals were to be tried and —**if convicted**— **severely punished**. Former ultranationalists and militarists were to be excluded from important political and social positions, patriotism was quelled, and political prisoners were liberated and returned to active sociopolitical life. Demilitarization was quickly accomplished with unexpected success. Democratization led to the firm establishment of labor unions, parliamentary elections and economic revisions such as antitrust policies, the initial disbandment of the zaibatsu and extensive land reforms.

However, in less than two years after the end of the war the British Embassy in Washington delivered two crucial official missives

to United States authorities<sup>1</sup>. The British Empire had ceased to be able to carry out its traditional responsibilities in the Continent, as it was incapable to counteract the Soviet Union's influence in Greece and Turkey. The United States realized, suddenly, that the world had unexpectedly become a political bipolarity, and a new enemy lurked there where once had stood an ally<sup>2</sup>. Hence, the United States decided to act on the situation in Europe, and outlined what we now know as the Truman Doctrine: United States help "should be primarily through economic and financial aid which is essential to economic stability and orderly political processes"<sup>3</sup>. The foreign policy the United States would adhere to in order to be able to confront the Soviet Union's expansionism was found in George F. Kennan's *containment* policy, a test to American democracy as to whether it could conduct an effective and responsible foreign policy, and contribute to curb Soviet Union's revolutionary intentions<sup>4</sup>. Walter LaFeber, an American historian, recounts that Kennan desired "a focused, systematic, economic and political buildup of Allies, (...) especially in what he called 'the two greatest industrial complexes of East and West,' Japan and West Germany, that would immunize them and their regions against communism"<sup>5</sup>. The United States would have to remain in and build up Japan, maintain full control to transform Occupation policy, and avoid Communist penetration to Japanese society<sup>6</sup>.

The American historian John Dower explains that Cold War policy in Asia minimized the overt threat of Soviet expansion yet emphasized the possibility that, instead, Japan would surrender to communism from within. As such, the vision of Japan as economically unstable and thereby ripe for communization motivated the abandonment of initial democratic and reformist policies of the Occupation and the adoption of policies conducive to capitalist stabilization and reconstruction<sup>7</sup>. The reversal of former policy was evident: "the old 'will to war' hypothesis concerning the structural roots of Japanese aggression", was discarded, and "while giving

1 J. Spanier: *American foreign policy since World War II*, New York, Holt, Rhinehart and Wilson, 1977, p. 27.

2 *Ibid.*, pp. 27-28.

3 *Ibid.*, p. 28.

4 *Ibid.*, p. 26.

5 W. LaFeber: *The clash: U.S.-Japan relations throughout history*, New York, W.W. Norton, 1997, 273.

6 *Ibid.*, p. 273.

7 J. Dower: *Japan in war and peace: Essays on history, culture, and race*, London, Harper Collins, 1993, p. 176.

concrete meaning to [the] more recent vision of the Japanese 'workshop' [...], every bit as much as the specter of a remilitarized Japan, it caused alarm and protest through most of the rest of Asia"<sup>8</sup>. LaFeber explains that Secretary of the Army Kenneth C. Royall feared that Japan's economic reactivation would depend mostly on an administration run by Japan's former war machine, who also happened to be its most successful business leader<sup>9</sup>. Royall was right in his observations. Kennan's recommendations lead to a sharp reduction of the political purges that occurred in the first years of the Occupation<sup>10</sup>. Dutch historian Marius Jansen points out that pressure from policy trends outside Japan shifted concerns from reform to recovery, but also shifted from preoccupation with the right-wing activities to concern for Communist subversion<sup>11</sup>.

Regarding this reverse course in occupation policy, The American journalist Patrick Smith explains that, all of a sudden,

[e]verything was to be sacrificed to containment. Purges of right-wing nationalists stopped and purges of those judged inimical to American interests began. Efforts to disband the *zaibatsu* (...) that had stood behind Japan's expansion on the Asian mainland and later supplied the war effort were halted. Before 1948 was out the prewar industrialists were back in their offices and the old political elite was again running Japan<sup>12</sup>.

Lamentably, economic reconstruction was not the only manner in which the Japanese interpreted their need to comply with Occupation policy. Prime Minister Yoshida Shigeru decided to take an unexpected step and "took the Kennan-Draper policy to mean that he could allow some convicted war criminals out of jail"<sup>13</sup>. Smith poses Kishi Nobusuke, who was to become Prime Minister, as an example of how war criminals were returned to society without consequences<sup>14</sup>.

As an "A" list war criminal (...) Kishi was held in Sugamo prison after the defeat, but the occupation released him (along with a num-

8 *Ibid.*, p. 179.

9 W. LaFeber, *Op. cit.*, p. 272.

10 *Ibid.*, p. 274.

11 M. Jansen: *The making of modern Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 699.

12 P. Smith: *Japan: A reinterpretation*, New York, Vintage Books, 1998, p. 9.

13 W. LaFeber, *Op. cit.*, p. 277.

14 P. Smith, *Op. cit.*, p. 22.

ber of others) at the end of 1948. No public explanation for this move was ever offered, though its place in the reverse course can hardly be disputed. Kishi then began a steady march toward the premiership, backed by postwar Japan's least-savory collection of unreconstructed fascists, Sugamo alumni, and *yakuza* crime bosses. Kishi brought many of his cronies into national politics with him. His administration, indeed, marked the consolidation of the prewar nationalists' future in Japanese politics<sup>15</sup>.

Likewise, while the purge was extensive in the military institutions (80% of those eventually purged belonged to the military), within others it was barely pursued at all. Smith explains that in the political, economical and the powerful bureaucratic areas fewer than 2% of those screened were purged. General MacArthur decided to use the prewar bureaucracy to run the country; it was the bureaucrats themselves who ran the purge. Politicians accounted for one in six of those barred from public life. For these reasons, and perhaps for these reasons alone, individuals like Kishi were able to climb prominent positions of power in such short time. As early as 1950 the Japanese scholar Maruyama Masao had already declared Japanese democracy “a fiction not worth defending”<sup>16</sup>.

In the months and years that followed, the “soft” Cold War containment policy, which focused on economic bulwarks, became a “hard” and militaristic containment policy, focused on an ominous nuclear arms race, proxy-wars and subversive activities, political assassinations, and incited coup d'états. Japan, however, did not participate in any of these events; but the reverse course in Occupation policy proved a classic dilemma of United States' foreign policy. Smith's conclusion is harsh, but not without truth: “We (*sic*) subverted democracy to save it”<sup>17</sup>. Perhaps that is why Maruyama Masao stated boldly that “Japan's post-war democratization went no further than institutional and legal reforms in the State machinery”<sup>18</sup>. Smith contends that the reason why certain political practices and discourses were able to remain within a “democratized” and “demilitarized” Japan lies in the nature of the reinstalled leaders from before the war.

Rechristened Liberal Democrats, they prolonged traditional political customs (...) long after these practices ought to have died natu-

15 *Ibid.*, p. 22.

16 *Ibid.*, p. 10.

17 *Ibid.*, p. 13.

18 M. Maruyama: *Thought and behaviour in modern Japanese politics* (Expanded edition). New York, Oxford University Press, 1969, p. 152.

ral deaths. In short, the conservative elite self-perpetuated by discouraging democratic habits. (...) The New York Times revealed that the Central Intelligence Agency had been secretly passing funds to the governing party until well in to the 1970s. With them America manipulated elections, backed favorite premiers, and debilitated the political opposition. These funds numbered at least in the tens of millions of dollars, perhaps in the hundreds of millions...<sup>19</sup>.

Due to Japan's importance in the Cold War, the United States and the international community easily oversaw its undemocratic policies. However, the return of ultranationalists to active sociopolitical life stained Japanese national politics in an undeniable way. The examples we will mention below, namely the sporadic nationalistic outbursts that tend to worsen Japan's already strained relations to the rest of Asia, will serve to clarify in which way this stain is evidenced.

## **2. Controversial displays of 'nationalism', 'nationalist' policies and 'internationalist' policies**

In their compilation of articles *Perilous memories: The Asia-Pacific war(s)*, historians Takashi Fujitani, Geoffrey White and Lisa Yoneyama state:

Critical memories are also constantly imperiled by the reactionary responses of conservative political forces (...) for example, despite the Japanese government's pro forma apologies for its past aggression and invasions, there is seemingly no end to the pronouncements of prominent, old guard politicians within the Liberal Democratic Party who would deny the truthfulness of war atrocities<sup>20</sup>.

Undoubtedly, it is Japan's wartime legacy of suffering, colonization, brutality and violence what other Asian and Pacific nations fear, and state they fear, when they react to Japanese politicians' denial of historical facts and responsibilities in what concerns World War II, in the throes of nationalistic behaviors, speeches or policies. However, the concrete issues that these other nations criticize and protest against cannot be considered to stem from the same political discourse, even if they do equally resound with nationalist sentiment. To illustrate this point, let us very briefly consider and compare the revision of history textbooks and the denial of the existence of comfort women, to the reforms on the contents of education and revisions on the nature of the Japanese Self-De-

<sup>19</sup> P. Smith, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>20</sup> T. Fujitani, G. M. White & L. Yoneyama: *Perilous memories: The Asia-Pacific war(s)*, London, Duke University Press, 2001, p. 22.

fense Forces (SDF). The first two incidents may be considered the sole result of the historical irresponsibility, but while the history textbook controversy is a domestic concern —to be solved solely by national policies— former Prime Minister Abe’s comment was a matter of international policy, as a direct (but oblique) response to the US Congress’ renewed interest in an admission of guilt from behalf of the Japanese state to the civilian victims of sexual crimes carried out by the military in World War II. The reason why this distinction is made is not to justify the insult caused by the initial refusal at contrition (which did occur in the weeks to follow), but to point out how easily issues of a different kind are conflated. The most recent reforms on the content of education strive to instill in Japanese citizens a sense of patriotism and respect for their nation and culture, attitudes that in themselves are usually considered civic virtues, but (once more) conflation leads them to be interpreted as an immediate disposition to return to a fascist and imperialistic past. Surely, the reforms were carried out in a nationalistic spirit, but what is criticized (i.e. patriotism and respect for one’s nation) is not what is feared. Similar to the history textbooks controversy, we can say that these reforms are matters of national policy. On the contrary, the revision of the SDF’ role within and without Japanese borders is a matter of foreign policy. After the international community’s severe criticism of Japan’s reluctance to commit to the Gulf War with anything else than funds and logistic and humanitarian support, and the most recent international efforts at the (questionable) eradication of terrorism and the wars in Afghanistan and Iraq, the question of what the SDF can and can not do is an issue that Japan must decide upon in order to decide how it will carry out its role within the concerted efforts of the international community. Once more, what is criticized is not what is feared.

Regarding these international rows, Chinese historian Yang Daqing explains that:

The debate over the Nanjing Massacre is not about the difference between China and Japan. In fact, the mechanisms of remembering (...) in both societies share some similarities. Neither country is prepared to leave such an important matter solely to historians to work out, and patriotism has been evoked in both China and Japan when the issue (...) is discussed. The media, in different ways, contributed to the heightened awareness (...) in both countries.<sup>21</sup>

21 D. Yang: “The malleable and the contested: The Nanjing Massacre in postwar China and Japan”, in T. Fujitani, G. M. White & L. Yoneyama: *Perilous memories: The Asia-Pacific war(s)*, London, Duke University, 2001, 77.

German philosopher Rüdiger Safranski states that nowadays mass media consumers experience the global world as an agitation that causes hysteria and panic. Instant communication and ceaseless streams of information lead to long-distance political moralism, a “tele-ethics” of some sort. Globalization may not touch upon some matters, but it surely does not leave them untouched<sup>22</sup>. Fujitani, White and Yoneyama also explain that “national memories of war are neither static nor bounded but are connected in complex ways with transnational and global forces of all kinds”<sup>23</sup>.

The reactions that other nations have had to Japan’s denouncements (i.e. violent outrage and public protests that are state-sponsored or surreptitiously fostered; counter-representations of historical events that are equally nationalistic, or worse even, markedly anti-Japanese) leave much to be desired. What we often fail to perceive (or admit) is that international politics and foreign policies play upon national expectations and the attitudes that nation-states foster in their population by educational and institutional means. However understandable some reactions may be to the falsification and denial of conclusive historical evidence, the refusal to engage in dialogue, the reticence to establish (for example) multiparty research to present a consensual reconstruction of these historical conundrums (or those events that are falsely presented as conundrums), is an equally nationalistic response to the problem. The appearance of a common enemy sometimes serves to bind in common loyalty. And, hence, passivity is the most favorable attitude to foster if a nation’s interests depend on the construction of a nominal adversary. Globalization continues relentless, and nationalistic schemes are forwarded by when other states’ nationalistic rhetoric and attitudes are bolstered, even if these acts are outwardly repudiated and discouraged.

### **3. Some considerations on globalization, ideology and ‘globalism’ —the ideology underlying globalization**

Safranski emphasizes that what is called globalization is in fact *a series of processes*<sup>24</sup> characterized, so it would be better to speak of ‘globalizations’<sup>25</sup>. These encompass a series of narrow economic

22 R. Safranski: *How much globalization can we bear?*, Cambridge, Polity, 2005, p. 45.

23 Fujitani, White & Yoneyama, *Op. cit.*, p. 8.

24 R. Safranski, *Op. cit.*, p. 5.

25 *Ibid.*, p. 9.

and technological processes that increase the density of economic, cultural, touristy, scientific, technological and communicative networking. These processes unfold by means of precise technologies and calculated strategies of profit maximization (rational in the particular, but irrational overall), and are structured by the triumph of capitalism over its alternatives —even counter-tendencies that attempt to control and reshape globalization, find a new scope of action and develop other forms of global ethos are dependent upon capital and technology<sup>26</sup>.

Safranski boldly states that the scale of global tasks favors the emergence of ideological theories of the global, either critical or affirmative. ‘Globalism’ qua ideology projects a representation of the world society more unified than it is in reality, omitting the fact that while some places become more homogenous other places delink from the rest of the world<sup>27</sup>. In this sense, characteristically of ideology, globalism is more a demand of reality than a description of it: out of the global is it makes a global *ought*<sup>28</sup>.

The Slovenian philosopher Slavoj Žižek explains that ideology has nothing to do with illusion as such, i.e., **with a distorted representation** of its social content<sup>29</sup>. According to him today’s society must appear post-ideological, because ideological propositions are no longer taken seriously<sup>30</sup>. Cynicism prevails. However, an ideology is really “holding on” only when we do not feel any opposition between it and reality —that is, when the ideology succeeds in determining the mode of our everyday experience of reality itself, when even the facts that initially seem to contradict it start to function as arguments in its favor. That is why Žižek says that the ideological procedure *par excellence* is that of ‘false’ *eternalization and/or universalization*: a state that depends on a concrete historical condition or transformation —a historically conditioned social, political or cultural form that appears as an eternal, universal feature of the universal human condition<sup>31</sup>. This hyper-universalization of history makes us blind to the concrete socio-historical

26 *Ibid.*, pp. 7-9.

27 *Ibid.*, p. 9.

28 *Ibid.*, p. 10.

29 S. Žižek: *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 230.

30 S. Žižek: *The sublime object of ideology*, Verso, London, 1989, p. 33.

31 *Ibid.*, pp. 49-50.

determinations of the present as well as to the real issues that repeatedly return in several historical moments<sup>32</sup>.

In simpler and more concrete terms, globalism qua ideology strives to pose our contemporary post-industrial capitalist society—with all that it entails—as a necessary historical conclusion to our past. In this measure, the complex context of globality is portrayed as unavoidable, and its unintended consequences, which can make us feel powerless before the burden of more and more problems to be dealt with, and described as humankind's failure to adapt and embrace our global era<sup>33</sup>. But the truth of the matter is that it is politicization and economism, those two reductions in the perception of the whole, which have converged until now in contemporary globalism. It is no wonder that people nowadays think of globality only with a sense of unease and constriction<sup>34</sup>. And yet, because of modern globalization, global thinking has become more democratic, and has started to arouse public's awareness<sup>35</sup>. The irony that precisely this thwarts the emergence of ideological globalism would seem to constitute the contradiction of arguments mentioned above by Žizek.

Contextualized within the discourse of globalism Safranski explains that we speak of the tasks and failings of *humanity*, but Humanity is also intended when we say *We*, especially in what concerns Eurocentric nation-states and their intention toward the dissemination of “universalistic” socio-political structures and theories. Only from a panoramic viewpoint is there *humanity*, capable of concerted action; from any other perspective, there are only *human beings—in plural*. No matter how well intentioned politics that deem themselves to be of humanitarian interest usually are, behind any power that establishes itself as the voice of humanity there is a particular power that uses the maneuver to outdo other powers with which it vies for supremacy<sup>36</sup>. To use Žizek's words, what we must attempt to demonstrate is “how this very One, this common field within which multiple identities thrive, already relies on certain exclusions, is already sustained by an invisible antagonistic split”<sup>37</sup>.

32 *Ibid.*, p. 50.

33 R. Safranski, *Op. cit.*, p. 33.

34 *Ibid.*, p. 38.

35 *Ibid.*, p. 36.

36 *Ibid.*, p. 25.

37 S. Žizek: *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion*, London, Verso, 2001, p. 241.

#### 4. Some explanations on nationalism and the dynamics of globalism

Safranski recounts that globalism also shares humankind's dream about a *humanity* that can act in unison, even despite its cruel and violent history. Nonetheless, enemy-making and boundary-drawing have always constituted a step towards the conceptualization of reality and the creation of unity<sup>38</sup>. Plato posed that the individual's consciousness also needs contradiction in order to establish its identity. This passionate desire for difference he called *thymos*, meaning the means by which the individual differentiates herself from other individuals<sup>39</sup>. For Hegel, the struggle for recognition is the driving force of history. When bounded thymotic energy gives society its dynamics; when unbounded it dissolves society into the anarchy of violence<sup>40</sup>. In his *Perpetual peace: A philosophical sketch* Kant outlined a rich conception of world peace framed in the context of multiplicity. Even if this text is considered to be based on the need to tolerate the other and the fact that peace can be achieved among nations, it still states that conflict is unavoidable between nations<sup>41</sup>. Without a doubt, the whole may also be conceived as the true and the good, but it takes shape only through the struggle of particularity<sup>42</sup>.

Nowadays, the most important sociopolitical particularity is the nation-state, derived from a British 16th century reconceptualization of the notion of nation. Liah Greenfield, American sociologist, explains that the specificity of nationalism "derives from the fact that nationalism [*understands its*] (...) 'people' (...) as the bearer of sovereignty, the central object of loyalty, and the basis of collective solidarity"<sup>43</sup>. National identity, in its distinctive modern sense, can be described as an identity which where "every member of the 'people' thus interpreted partakes in its superior, elite quality, and it is in consequence that a stratified national population is perceived as essentially homogeneous, and the lines of status and class as superficial"<sup>44</sup>. Thus, in this sense, the only foundation of natio-

38 R. Safranski: *Op. cit.*, pp. 14-15.

39 *Ibid.*, p. 18.

40 *Ibid.*, pp. 18-19.

41 *Ibid.*, p. 26.

42 *Ibid.*, p. 22.

43 L. Greenfield: *Nationalism: Five roads to modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 3.

44 *Ibid.*, p. 7.

nalism as such, the only condition, that is, without which no nationalism is possible, is an idea, perspective or style of thought<sup>45</sup>. That is why Greenfield claims that “nationalism is not necessarily a form of particularism. It is a political ideology (or a class of political ideologies deriving from the same basic principle), and as such it does not have to be identified with any particular community. A nation coextensive with humanity is in no way a contradiction in terms”<sup>46</sup>.

Safranski explains that globalism is a symptom of excessive demands: the whole (usually invoked with that familiar euphemism, ‘humanity’) has become the object of economic, technological and political processes that stifles reconsideration and forms of resistance<sup>47</sup>. Žizek expands: “What is ‘national heritage’ if not a kind of ideological fossil created retroactively by the ruling ideology in order to blur its *present* antagonism?”<sup>48</sup> Safranski in turn explains that secular impetus has turned the “ultimate questions” of the sublime and transcendent into social and political issues. Thus, patriotism slowly leads to nationalism, and the economization of the whole leads to a narrowing of socio-political issues<sup>49</sup>. Žizek discusses that “today’s resistance to capitalism (...) calls for the defense of particular (cultural, ethnic) identities being threatened by the global dynamics”<sup>50</sup>. As he postulates elsewhere: “the more the logic of Capital becomes universal, the more its opposite will assume features of ‘irrational fundamentalism’”<sup>51</sup>.

Naturally, we feel the need to ask ourselves the questions: “So why this unexpected disappointment? Why does the authoritarian nationalism overshadow the democratic pluralism? Why the chauvinist obsession (...) instead of openness toward ethnic diversity?”<sup>52</sup> Žizek responds:

The elementary feature of capitalism consists of its inherent structural imbalance, its innermost antagonist character: the constant crisis, the constant revolutionizing of its conditions of existence.

45 *Ibid.*, pp. 3-4.

46 *Ibid.*, pp. 7-8.

47 R. Safranski: *Op. cit.*, pp. 40-41.

48 S. Žizek: *Tarrying with the negative...*, p. 232.

49 R. Safranski: *Op. cit.*, p. 37.

50 S. Žizek: *The ideology of the Empire and its traps*, 2007b. Electronic text: <http://www.lacan.com/ziztrap.htm>

51 S. Žizek: *Tarrying with the negative...*, p. 220.

52 *Ibid.*, p. 209.

Capitalism has no ‘normal,’ balanced state: its ‘normal’ state is the permanent production of an excess the only way for capitalism to survive is to expand. Capitalism is thus caught in a kind of loop, a vicious circle (...): producing more than any other socioeconomic formation to satisfy human needs, capitalism nonetheless also produces even more needs to be satisfied<sup>53</sup>.

The Japanese scholar Ohsawa Masachi has also addressed these issues. His considerations are mostly on the nature of multiculturalism, but multiculturalism understood as post-capitalist society’s enunciation of the most recent changes that liberal democracy must confront in order to ensure its validity<sup>54</sup>. Since we can consider this matter a key question in what concerns the developments of a global community, we will extrapolate his conclusions on multiculturalism to the closely related subject that globalization constitutes. Ohsawa explains that problem lurking behind multiculturalism, the conundrum that globalism faces as well, is that the universal space where diverse cultures, nations and ethnic groups coexist is, in reality, the projected image of a particular culture or national community, provided that its particular contents are reduced. In other words, multiculturalism (as well as ideological globalization) cannot but presuppose the homogeneity of each culture or community, although simultaneously emphasizing the existing diversity among our many cultures and communities. Hence, the hope for integrity of a universal social space is actually an extrapolation that derives from the assumed homogeneity of each culture or community. Multiculturalism is an exercise in nationalism where particular nationalistic characteristics are void<sup>55</sup>. Globalism, in its attempt to reach a global community, follows suit, and eliminates in parallel any references to its limits.

Zizek explains that ideology obfuscates the true horror of a situation: “instead of a full rendering of the antagonisms which traverse our society, we indulge in the notion of society as an organic Whole, kept together by forces of solidarity and co-operation”<sup>56</sup>. Safranski explains that beyond the struggle over difference there is certainly a longing for unity; however, the world is not a universe

53 *Ibid.*, p. 209.

54 M. Ohsawa: “The conversion of multiculturalism” (Unpublished). Presentation delivered at Ritsumeikan University’s Conference on Social Justice and Multiculturalism, 2007, pp. 3-4.

55 *Ibid.*, p. 7.

56 S. Zizek: *The plague of fantasies*, London, Verso, 1997, p. 6.

but a *multiverse*—the dialectic of actuality is a bloody matter, where antagonistic sides attempt to be the center that encompasses the whole of humanity<sup>57</sup>. The dilemma, explains Zizek, lies upon:

The view sustained by the hope that a 'true' liberal-democratic society will arise once we get rid of the protofascist national constraints (...) falls short, since it fails to take into account that the way the supposedly 'neutral' liberal-democratic framework produces nationalist 'closure' as its opposite<sup>58</sup>.

### **5. Civil society's inaction as a threat to democracy, and whether action is sufficient to thwart radicalization of nationalism or globalism**

We consider fundamental not to overlook the fact that the nationalistic excesses, described above, which run their course parallel to contemporary globalization processes are closely linked to capitalism's and globalizations' political system of choice: that is, liberal democracy. Zizek sustains that there is a crucial flaw within liberal democracy that opens up a space for "fundamentalism"—he questions tentatively: does not "nationalism," for example, epitomize fanaticism in politics? He sustains that political philosophy today must ultimately respond to only one basic query: "Is liberal democracy the ultimate horizon of our political practice, or is it possible effectively to comprise its inherent limitation?"<sup>59</sup>. Zizek explains, by means of the worn-out phrase attributed to celebrated statesman Sir Winston Churchill, that democracy is surely the worst of all possible systems, both in theory and in practice: "that is to say, democracy always entails the possibility of corruption, of the rule of dull mediocrity; the only problem is that every attempt to elude this inherent risk to restore 'real' democracy necessarily brings about its opposite—it ends in the abolition of democracy itself"<sup>60</sup>.

Zizek, thus, advocates that "the only way to prevent the emergence of nationalist hegemony is to call into question the very standard of 'normality,' the universal framework of liberal democratic capitalism"<sup>61</sup>. There seems to be no way to bypass the various diffi-

57 R. Safranski: *Op. cit.*, p. 21.

58 S. Zizek: *Tarrying with the negative...*, p. 220.

59 *Ibid.*, p. 221.

60 S. Zizek: *The sublime object of ideology*, Verso, London, 1989, p. 5.

61 S. Zizek: *Tarrying with the negative...*, p. 220.

culties that we have described above while the universal dimension of our social formation remains defined merely in terms of capital. “The way to break out of this vicious circle”, suggests Žižek, “is not to fight the ‘irrational’ nationalist particularism but to invent forms of political practice that contain a dimension of universality beyond Capital”<sup>62</sup>. He advances that some intellectuals, which contemplate contemporary politics “through the lenses of the opposition between the hedonistic rational pursuit of happiness and ideological fanaticism (...) failed to take note of another couple of opposites: apathy and obscenity”<sup>63</sup>. The reason that explains this omission is the very notion that certain countries “cannot actually function like modern democracies but, left to their own devices, necessarily regress to a proto-Fascist ‘closed’ community”<sup>64</sup>.

In their inquiry on memory, remembrance, and the active constitution of memories as a means to resemantize the past for purposes reserved for the present and to be developed in the future, Fujitani, White and Yoneyama emphasize that “the possibility of critical re-membling is intimately related to changes in the global and national conditions within which knowledge about the past is currently being reconstituted”<sup>65</sup>. The Turkish historian Arif Dirlik leads credence to this position when he clarifies that “the utopia of globalization is just that, a utopia. The dissonances of present, on the other hand, are not just remnants of a bygone day, but the very products of Global Capitalism that endow with new meaning even that which may be a leftover from the past”<sup>66</sup>. Žižek tells us that “what people think, their opinion, is always reflexive; it is an *opinion about the opinion*: people are against an option because they do not believe that this option is possible/feasible. An act, however, changes the very parameters of the possible”<sup>67</sup>. Action, be it the attempt to conceive and put into practice alternative political stances or policies that exceed the narrow constraints of economism, bet it the consensual reconstruction of the past by means of a community effort in order to create novel foundations for relations and concerted endeavors, is realized by awareness of our opinions and the emancipatory potential that lies within socialization of these

62 *Ibid.*, p. 220.

63 S. Žižek: *Did somebody say totalitarianism?...*, p. 230.

64 *Ibid.*, p. 231.

65 Fujitani, White & Yoneyama, *Op. cit.*, p. 7.

66 A. Dirlik: “Trapped in history” on the way to utopia: East Asia’s «Great War» fifty years later”, in T. Fujitani, G. M. White & L. Yoneyama: *Perilous memories: The Asia-Pacific war(s)*, London, Duke University, 2001, p. 307.

67 S. Žižek: *Did somebody say totalitarianism?...*, p. 169.

opinions. Safranski declares that the greater than ever saturated networks of globality have impaired our capacity to discern amid those events that are close and those that are distant to us inasmuch as individuals<sup>68</sup>. An autonomous individuality would be one that has the ability to decide for herself, what her points of contact with reality are: she must decide to know with certainty what concerns her and what the actual scope of her actions is<sup>69</sup>.

Safranski refers us to Kant, who postulated that since thymotic passion can lead to hostile antagonism, a reason that can absorb it must be found: a reason, thymotic in nature, which demands even the sacrifice of one's person if human duty makes that necessary. This courageous reason allows the individual to respect and discover the humanity within her and others, and overcome the naked interest of self-preservation to allow her to be capable of solidarity with others<sup>70</sup>. Cosmopolitanism has always been associated with openness, but at the same time it sobers people up it can intoxicate them: for individuals to be able to act, they must act within their particular reality, not only escape into the notion of the whole<sup>71</sup>.

We will find it beneficial, in what concerns solutions aimed at the triumph over the hostility and tensions that arise in Asia and the Pacific due to the manners in which World War II are recalled, to consider what Dirlik writes:

There is (...) a different way to remember the war: not as war among nations, but as a war in which many fought against structures of oppression. (...) At a time when there is a tendency to erase awareness of oppression by a utopianism of capital (...) a utopia that sweeps that problem under the rug is not much of a utopia<sup>72</sup>.

Action is needed in order to attend to the problems of historical memory and nationalistic insecurity and resemantize them, by way of compromise and efforts at consensus, into the underpinnings of a dynamic politico-economic bloc, or at least a more stable and constructive Asian-Pacific community of nations. However, to this end, Lisa Yoneyama points out: "The fact that questions of historical amnesia are not some other country's problem but very much our own and that they need to be addressed as questions [*is a mat-*

68 R. Safranski: *Op. cit.*, p. 67.

69 *Ibid.*, p. 65.

70 *Ibid.*, p. 31.

71 *Ibid.*, pp. 39-40.

72 A. Dirlik, *Op. cit.*, p. 312.

ter] common to many modern nation-states and the formation of capitalism”<sup>73</sup>. Yang refers to the controversial debate over the Nanjing Massacre as “a microcosm of the clashes between larger ideological undercurrents in postwar Japan in terms of evaluating the past and making choices for the future. Just as important is the fact that such issues are fiercely contested within Japan, which shows that the nation-state need not be the only boundary where collective memory is demarcated”<sup>74</sup>. Action, henceforth, is not only required from the international community inasmuch as nation-states. To stifle the threats that ideology poses to the potentials of democracy, simultaneously the doorway to the worst and best of worlds, action is required from communities within nations, and individuals within communities. Action, as will actualize, always starts within the individual; in this measure, it is constitutively subjective, even if its aspiration is to modify state of affairs viewed objectively in the world without.

Venezuelan philosopher José Luis Da Silva points out:

We must not understand “the way out” as the overcoming of a problem or difficulty. And yet, it is not the realization of a much yearned for desire either. Rather, we must understand the way out as that which indicates what cannot be answered in the traditional manner. That the way out, which Kant as well as Foucault allude to, attempts to irreversibly cast the agent of action into the purest actuality possible. Things are no longer what they were, nor will they have to be the ones they are when their time has past”<sup>75</sup>.

### **Conclusions and some proposals for Asia and the Pacific**

Dirlik explains it is a not trivial word game to set apart the war as a worldwide war from a world war. Spatially speaking, there is no difference between the world war and the worldwide war. However, the distinction makes an enormous difference temporally. For a while, local wars may have been incorporated into a world war, to reappear as local wars after its conclusion. But for the people involved, it was the world war that was to become for a while part

73 L. Yoneyama: “For transformative knowledge and postnationalist public spheres: The Smithsonian *Enola Gay* controversy”, in T. Fujitani, G. M. White & L. Yoneyama: *Perilous memories: The Asia-Pacific war(s)*, London, Duke University, 2001, p. 335.

74 D. Yang, *Op. cit.*, p. 77.

75 J. L. Da Silva: “La globalización. Tema ineludible para la reflexión filosófica de nuestro presente”, J. F. Juárez: *Globalización: Visiones y desafíos*, Caracas, FUNTRAPET-UCAB, 2007, p. 60. Translation is ours.

of the local war that carried for them the utmost significance"<sup>76</sup>. Perhaps the importance of this statement lies upon the fact that the hostilities, enmities and conflicts that characterize the Asia and the Pacific, as well as the beneficial and productive economic, cultural and political relations that coexist with the former, do not derive solely from the events that unfolded in times of World War II, but result from a continuous historical interaction that spans centuries, or even millennia in some cases. Dirlik also quotes Dower to clarify why it is important to recall that many in China and Korea, as well as in the Southeast and South Asia, collaborated with Japanese rule in order to liberate themselves from colonial rule and establish themselves as properly independent nation-states. "Unless we seek to understand Pan-Asianism as part of nationalist ideologies in Asia, there is much about the national histories that we are likely to miss"<sup>77</sup>.

Dirlik assesses the aftermath of post-capitalism dynamics in the Asian-Pacific area and reaches conclusions that further support our claim to a reciprocal relationship, if not interdependence, between the buildup of globalization (concretely, what we posit as its underlying structural and ideological schema, globalism) and nationalism. Hence, he elucidates:

Although a globalized capitalism has indeed created common bonds among people economically and culturally, it also, ironically, has exacerbated all divisions. The newfound economic power of Asian societies has also empowered the reassertion of national ideologies, long suppressed by diffidence to Euro-America. The idea of "Asianness" itself has revived, as Asian societies have become conscious of themselves as "dynamoes" (sic) of the new Global Capitalism"<sup>78</sup>.

Perhaps all nation-states nowadays are perilously poised upon that adhesive spider web that globalism spins with its various globalizations. A movement too soon may lead to nationalistic outbreaks; a movement too late may cause us to be devoured by the spider that is our vast globality. Not only must Asia and the Pacific be careful to counter unbridled globalizations and a nervous return to isolation and nationalism, or worse yet, cultural imperialism, it must also beware the seductive (but deceptive) call of the yet another ideology. If, by reference to Greenfield, we explained above that a nation coextensive with humanity is in no way a con-

<sup>76</sup> A. Dirlik, *Op. cit.*, p. 302.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 308.

tradition in terms, and in the strict sense of the word nation remains in the framework of nationalism<sup>79</sup>. Surely then, a continental bloc can act with the same zeal (and sightlessness) as a nation consumed by itself. Dirlik explains that in the most economically potent Asian-Pacific nations, a 'cultural nationalism' that essentializes national traditions as the source of developmental success has ironically accompanied economic internationalization, "as if essentialized national culture were the only defense against the erosion of native values by incorporation into Global Capitalism;" he explains, furthermore, "that if Pan-Asianism appears today as a means to challenge Euro-American values, it barely conceals conflicts among Asian nations over whose values are to be representative of Asia"<sup>80</sup>.

The return of the nation upon itself by means of tradition and history, in what concerns the Japanese nation, leads ever anew to a notion that it has a role to play in the leadership of Asian and the Pacific. There is no question that Japan's economy is tantamount to the development of the area's development, and that its culture and lifestyle is quickly imported, consumed and viewed as a desirable. And yet, even despite the potential to provide for the rest of the continental and island nations while it provides for itself in mutual benefit, other nations remember the terrible cost that its benefaction entailed in the times of the Asian-Pacific war(s). Whether in the future that role will be carried out is an answer that the only other nations can offer forth; likewise, due to the vicissitudes of our times, already other nations, no matter their current political tendencies, step forward to make happen their intended roles as leaders. In some measure, the Asian-Pacific nations as a whole must strive to develop and further elaborate their 'traditional' ties and relations, but caution, always lead by the certainty that tradition is what is construed from memory. In order to prevail in a constructive dynamic as a continental bloc or at least as a prosperous community, the need of a consensual historical memory has to be constructed by means of a community effort, mostly to avoid the repetition of errors that can easily be considered, in the same manner, as 'traditional'.

Safranski believes that because history is neither a phenomena which can be missed, nor is it that result of a sole intention (history is, in any case, a host of histories, he writes), contemporary

79 L. Greenfield, *Op. cit.*, pp. 7-8.

80 A. Dirlik, *Op. cit.*, p. 309.

society's confusion can be overcome. Our history is always "the unintended result of countless individual intentions, which deflect one another as they intersect and intertwine"<sup>81</sup>. We must become individuals that convert the world into the 'humanity' that we are: we must mold our lives, we must develop networks for ourselves, and we must find manners in which to become what we believe ourselves to be<sup>82</sup>. We must face these chores as individuals, as community, as nations, in order to attempt to later on face them as the humanity that is so often mentioned, but so seldom taken into consideration when we finally decide to act. Safranski makes us recall the words of so many other thinkers when he insists that the world is only meaningful or empty inasmuch as its individuals commit to or abandon its worth. That is the reason why he claims that globalization, like the rest we call the world, must be harnessed, shaped, and directed; we can only do this, however, only when our own individuality is also harnessed, shaped, and directed, simultaneously<sup>83</sup>.

It is our wish that this foray into the dynamics of globalism may offer a sketch to our queries. Da Silva has stated that a critical study of globalization can be considered a

(...) concerted effort to offer the way out that globalization represents a counterbalance that bolsters hope in a freer world, by making it more aware of its own limits. To say it differently, that this present tinted by globalization will become in time an entry, like so many others, that makes its way into the enormous archives of the past<sup>84</sup>.

Safranski echoes this hopefulness and sentiment when he concludes that we must learn to live as we conserve globalization at a distance, while we treat it as the 'in the meanwhile' parallel history that it merely is<sup>85</sup>.

More than a fly caught in that sticky web we spoke about before, let us try to become like the sparrow that soars above it and feeds its fledglings with the spider.

81 R. Safranski, *Op. cit.*, p. 64.

82 *Ibid.*, pp. 65-66.

83 *Ibid.*, p. 41.

84 J. L. Da Silva, *Op. cit.*, pp. 66-67. Translation is ours.

85 R. Safranski, *Op. cit.*, pp. 68-69.

## Discusión

# El planteamiento moral y ético en *La Filosofía del Derecho* de Hegel

---

Juan Antonio Rodríguez Barroso

Departamento de Formación Docente

Universidad Pedagógica Experimental Libertador - IPB

[juantoniun@hotmail.com](mailto:juantoniun@hotmail.com)

### RESUMEN

Este trabajo busca explorar los conceptos de derecho, moral y ética en la *Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel. El pensamiento moral de este autor es considerado como uno de los más influyentes en las formas de entender el orden y el devenir de la conducta moral dentro del pensamiento occidental. Nuestro acercamiento busca recoger las enseñanzas de esta propuesta y evaluar su vigencia en un mundo convulsionado como el nuestro, donde los valores y las leyes son continuamente cuestionados.

**Palabras clave:** derecho, eticidad, moralidad.

## Moral and ethical approach in Hegel's Philosophy of Law

### ABSTRACT

This paper explores the concepts of law, moral and ethics in G.W.F. Hegel's *Philosophy of Law*. This author's moral thought is considered one of the most influential in the forms of understanding order and ongoing processes of moral behaviour in occidental thinking. Our approach seeks to gather the teachings of this proposal and to evaluate its relevance in this convulsing world of our times, where values and laws are constantly questioned.

**Key words:** law, ethnicity, morality.

## **1. Introducción**

Una de las primeras observaciones que cabe hacer es que, al hablar de leyes, reglas y normas, nos encontramos ante un mundo de enormes dimensiones, un mundo que puede afectar a cuanto existe o puede existir. Pero la dimensión que se pretende abordar se refiere únicamente a la vida de los humanos, a la vida de cada uno tomado en su singularidad individual, a la vida del conjunto como resultado de las interacciones que ejercemos unos sobre otros y a la de la comunidad como entidad que adquiere frente a las intervenciones particulares una estructura con valor en sí misma.

Estamos tratando de cosas que pueden ser de muy distintas maneras, que pueden hacerse o dejar de ejecutarse, que adquieren diferentes grados de intensidad, que, a veces, son realizadas en términos irreductibles entre sí, que suscitan aceptación o rechazo, que merecen aprobación o que son públicamente desatendidas, que son dignas de alabanza o vituperio. Y este tipo de cosas son la vida misma como proyecto y como forma de ser. No son el organismo y sus dolencias o sus afecciones inevitables. Son lo que en cada momento podemos hacer como sujetos dotados de libertad, como seres de cuyas decisiones depende que algo llegue realmente a suceder o desaparezca sin posible recuperación.

Y de esta esfera, a su vez, únicamente nos referimos a lo que puede ser considerado como justo o injusto, como bueno o malo, como virtuoso o perverso, como destructivo o solidario, como aceptable o condenable, como admisible o inadmisible, como axiológicamente beneficioso o como dañino. Es decir, estamos en el conjunto de acciones que son contempladas por el derecho, la moral y la ética, tres dominios separables y distintos pero complementarios e interdependientes. Nada se puede hacer en el orden de la educación si no se ha decidido previamente la función que corresponde a cada uno de estos campos. Podemos separarlos y aislarlos, podemos otorgarles propiedades inconmensurables y únicas, podemos asignarles distintas fundamentaciones y papeles. Así ha sucedido a lo largo de la historia. Las discusiones son constantes y los desacuerdos irreconciliables. Por eso la educación moral ha sido una meta imposible de alcanzar. Cada moralista se refiere a cosas distintas, aunque cada uno use las mismas palabras.

Con frecuencia, se habla del bien en términos de mera exaltación, de recomendaciones bien intencionadas. El resultado ha sido, casi siempre, un desentendimiento o una desviación de la mirada hacia otros puntos y hacia otros fines. Puede ser que las soluciones se nos oculten. Es necesario, sin embargo, enfrentarse una vez más con el tema, sabiendo que ha sido minuciosamente estudiado. En cualquier caso, nos encontramos con cuestiones que deben ser replanteadas para dar sentido a la vida humana en general. Deberán ser tenidas en cuenta por cada generación para encontrar su puesto en el mundo, por cada colectivo a lo largo de las diferentes etapas culturales por las que atraviesa para poder configurarse como una unidad real. Pese a todas las opciones y alternativas, afecta esta función necesariamente a cada persona que quiera hacerse responsable de sus actos, a cada uno de los sujetos que participa en los procesos sociales y asume decisiones que repercuten en la totalidad. Todos tendrán que adoptar una posición concreta y claramente definida sobre aquellos elementos y aspectos que intervienen en su propia integridad personal y en su significado como miembro de una colectividad.

El fin que ahora nos proponemos tiene que ver con una de las interpretaciones más influyentes en las formas de entender el orden y el devenir de la conducta moral. Revisar los planteamientos realizados por alguno de los grandes pensadores es una fuente de inspiración para quienes están comprometidos en llevar a cabo una auténtica educación moral. Nos asomaremos a la concepción hegeliana e intentaremos ver algunas de sus enseñanzas y el valor de sus propuestas.

## **2. Hegel: más allá del moralismo kantiano**

Kant ha establecido el modelo de la ley moral como punto de referencia del aparato operativo de la razón práctica. Pasa, de este modo, la mencionada ley a representar el eje de la eticidad y el criterio fundamental de lo que debe hacerse u omitirse. Uno de los textos más citados de la postura kantiana es una nota a pie de página del A 5 correspondiente al Prólogo de la *Crítica de la razón práctica*. Habla aquí de las propiedades de la moralidad y de la función que, una vez establecida, pueda corresponderle.

(...) si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone *la ratio*

*cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros.<sup>1</sup>

Kant instauro el arquetipo de la ley moral como nota constitutiva de la autonomía de la voluntad frente al conjunto de las representaciones que dependen para su producción de algo distinto de ellas mismas. Libertad y moralidad son las dos caras de la realización personal y de la autonomía posible de los seres humanos. La ley moral acompaña al ejercicio de la razón práctica al modo de requisito esencial capaz de alcanzar un mundo como fruto propio que sólo de ella depende.

La ley moral nos traslada de hecho hacia una naturaleza en donde, si se viese acompañada por una capacidad física proporcional, la razón pura produciría el sumo bien, y determina nuestra voluntad para conformar el mundo sensible como un conjunto de seres racionales.<sup>2</sup>

La ley moral es la cúpula del actuar humano y la raíz del fundamento ético de la conducta. Se hace presente bajo la figura del imperativo categórico como aquello que no depende de nada externo para impulsar las acciones y para elevarlas a la condición moral. Está dotada de un carácter autónomo y trascendental frente al mundo concreto del acontecer particular y hace posible que éste se revista de las propiedades que lo elevan a un plano superior al del mero suceder y al puro discurrir de los acontecimientos. Ya no se trata únicamente de lo que se hace, sino de lo que se debe hacer. El planteamiento, sin embargo, puede abordarse desde otras perspectivas y desde otros puntos de vista.

Cualquier intento por realizar un ordenamiento determinado, desde luego, tendrá que enfrentarse con el alcance de la ley moral y con la posible incorporación de otros factores a partir de los cuales sea posible una nueva manera de comprender esa dimensión del ser humano. Así lo lleva a cabo, por ejemplo, Hegel, que encuentra el punto de partida de la construcción moral y ética en la práctica del derecho y en las implicaciones impuestas por su ejecución y funcionamiento. Desde ahí se puede comprender el diferente senti-

1 I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Prólogo A 5. (El resaltado en cursivas es nuestro).

2 *Ibid.*, A 75.

do que adquieren los problemas y una manera totalmente diferente de imponer, si viniese al caso, alguna orientación educativa.

### **3. El punto de vista hegeliano sobre el derecho, la moral y la ética**

Para comprender la *Filosofía del Derecho* de Hegel, lo mismo puede afirmarse de cualquier autor que haya desarrollado una teoría amplia, es imprescindible, en primer lugar, fijar con toda claridad la nota esencial que lo constituye. Se ha definido el derecho como “el sistema normativo que pretende organizar el monopolio del uso de la coacción en la vida social mediante un conjunto de normas de conducta y normas de competencia”. Lo que distingue, según estas afirmaciones, el derecho de otras prácticas es su carácter normativo encaminado al monopolio de la coacción en la vida social. Establece los procedimientos precisos de las normas y el cumplimiento institucional de las mismas. Hegel se sitúa un paso antes de esta descripción positiva de las normas jurídicas. El derecho aparece en Hegel como aquello que, en una colectividad, es necesario para la realización de la libertad. Su interpretación arranca y se pone en el marco de la libertad y las condiciones de la misma. No exige para ser libres el ejercicio de una causalidad directa sobre nosotros mismos, una causalidad, como demandaba Kant, de tipo trascendental<sup>3</sup>, sino una actitud crítica frente a nuestros impulsos, apetitos y deseos. Y esta actitud se ejecuta cuando mis actos obedecen a razones, que se practican al modo de razones personales, de mis razones. No son razones externas, políticas o sociales.

De acuerdo con esta posición, las razones de las que dependen mis actos son un elemento de identificación y, gracias a ellas, me convierto en sujeto de actividad. En virtud de las mismas, el conjunto de los actos se incorporan a lo que puede designarse como un proyecto global de vida. La voluntad no es una facultad ajena e independiente. Es la manera de actuar de un ser “dotado de mente o de espíritu”. La voluntad es, de acuerdo con Hegel, “una forma de pensamiento”<sup>4</sup>. El ejercicio de la libertad, el de la voluntad, está ligado a lo que puede ser asumido racionalmente como algo de la propia persona.

---

3 *Ibid.*, p. 123 (A 82).

4 T. Pinkard: *Hegel*, Madrid, Editorial Acento, 2001, p. 599.

Sin embargo, y aquí radica una de las paradojas del pensamiento hegeliano, nadie es libre en sí y separadamente, en solitario y aisladamente. La libertad requiere la presencia de otros individuos conscientes de sí mismos. Uno es un “agente libre si es reconocido como tal”. La libertad se realiza mediante normas impuestas de acuerdo mutuo y recíproco, no como meras obligaciones de unos sobre otros.

Los actos de libertad, por otra parte —según la interpretación que Pinkard hace de Hegel—, aunque sólo surgen de acuerdo con principios que los agentes consideran como suyos, no brotan espontáneamente de la naturaleza singular. El hecho es que nadie comienza a ser libre independientemente de toda relación, como un conjunto de actos primeros con los que cada sujeto se hiciera presente a sí mismo sobre el mundo. “Aprendemos a someternos a principios después de haber sido primero sometidos a ellos por otros”. Sólo en una segunda instancia, después de haber vivido bajo normas, puedo integrarlas como propias y, en consecuencia, conquistar la libertad, si esas normas alcanzan a ser comprendidas e identificadas con mi propio hacer racional. En caso contrario, la vida se convertirá en sometimiento y “alienación”. Es decir, para que un agente sea libre y disfrute de la libertad, tiene que ser capaz de razonar prácticamente sobre lo que está haciendo y sobre lo que ha de hacer, tiene que percatarse de lo que pretende lograr con su acción y del bien que podrá conseguir, sin olvidar que el bien último será la libertad misma bajo cuyo signo se actúa.

Dichas así las cosas, todo resulta demasiado genérico y vago. Es necesario conseguir actualizaciones más concretas de la libertad. Hegel supone que debe haber cierta clase de orientaciones pre-reflexivas que dirijan nuestra actividad y que intervengan como premisas primeras. La reflexión logrará más tarde comprobar la racionalidad de esas premisas. Esta dimensión pre-reflexiva tiene que ver con nuestra socialización y con los primeros pasos tal como son conformados por la educación. Pero no debemos aceptar, sin más, la identidad bajo la que hemos sido socializados. La propia conciencia y su esencial “negatividad” implican la necesidad de reflexionar sobre la consistencia racional de esos proyectos y de esas prácticas socializadoras. De esta manera podemos justificar o rechazar la fidelidad que esas actuaciones merecen.

La realización de la libertad mediante el proceso de racionalización práctica se lleva a cabo a través de tres esferas, que Hegel

consideró como “derecho abstracto”, “moralidad” y “vida ética”, eticidad (*Sittlichkeit*). Cada una de estas esferas representa una concreción y actualización de la libertad.

La primera esfera, la del “Derecho abstracto”, comprende algunos derechos básicos que los individuos se comprometen a respetar mutuamente. Tienen que ver con la propiedad, con los intercambios y con los contratos. La libertad se desenvuelve aquí en un mundo limitado. Supone la existencia de compromisos y obligaciones iguales en relación fundamentalmente con la propiedad. Los logros conseguidos implican que los agentes actúan dentro de un conjunto de derechos y obligaciones recíprocos. Pero, dadas las circunstancias precarias de la vida, pueden surgir siempre actos contrarios a los compromisos adquiridos, a los derechos pactados. En este caso, se requiere la intervención de elementos y factores correctores con el fin de evitar la impunidad y dejar amenazada, así, toda la estructura del derecho. Deberán existir algunas personas encargadas de restaurar los derechos quebrantados, personas que sean capaces de actuar en nombre del derecho exclusivamente. Pero, realizar esta operación, hablar y actuar en nombre del derecho, no es en sí mismo un “derecho abstracto”, sino una “disposición moral”, “un rasgo del carácter”. Es “el campo propio de la “moralidad”, la segunda esfera de realización del derecho-como-libertad”. Este campo “lo constituyen las obligaciones generales e incondicionales que tiene la gente en virtud de su compromiso global con la libertad”<sup>5</sup>. Formulado en términos hegelianos:

El terreno de la existencia de la voluntad es ahora la subjetividad, pero la voluntad de los demás es al mismo tiempo la existencia distinta de mí que doy a mi voluntad. La realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros, tiene una relación positiva con la voluntad de los demás<sup>6</sup>.

Los individuos están obligados a hacer lo que es justo y conforme a derecho por el hecho de ser justo, no por otros motivos o por satisfacer ciertos impulsos o meras convenciones sociales. La moralidad añade una nueva dimensión. El derecho formal contiene fundamentalmente prohibiciones. La acción jurídica, hablando en sentido estricto, sólo tiene una determinación negativa con respecto a la voluntad de los demás. La moral, por el contrario, la deter-

---

5 *Ibid.* p. 603.

6 G.W.F. Hegel: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa. 1988, pp. 175-176.

minación de la voluntad propia en relación con la voluntad de los demás tiene una relación positiva. En la moral es necesario tener en cuenta el “bienestar de los otros”<sup>7</sup>.

Al actuar por deber, al intervenir de acuerdo con la justicia y el bien (el bien es considerado como la unión de moralidad (virtud) y la satisfacción personal), el juicio moral se encuentra comprometido con la relación entre un principio “universal” y un caso “particular”. Accede, mediante este proceso y en estas situaciones, a la esfera de la ética. No existen reglas generales que permitan establecer estas relaciones. No existen estas reglas porque lo particular es cambiante y distinto en cada uno de los modos de la particularidad. Este paso está facilitado por la conciencia, que siempre es la conciencia de un individuo particular y que es el modo según el cual cada agente juzga si es “cierto que las razones que inspiran sus acciones son moralmente satisfactorias”. La conciencia limita, por una parte, con lo universal del bien; por otra, con el sujeto singular. Esta situación lleva consigo tensiones y conflictos. Para superarlos, para recurrir con éxito a la conciencia, cada agente moral tiene que “aprender” a conducirse por sí mismo, tiene que entrenarse en esta auto conducción. La guía para hacerlo, la luz para lograr semejante habilidad, está constituida por “una cierta comunidad idealizada de agentes que estén dotados, como él, de mente y espíritu, y con los cuales debe compartir la idealización de los criterios de juicio”<sup>8</sup>. Los juicios prácticos, por consiguiente, los juicios que orientan la conciencia, requieren entrenamientos y ejercicios en el seno de las instituciones públicas hasta que vayamos consiguiendo una habilidad, una virtud que nos permita orientarnos por nosotros mismos en el seno del entramado social. Este ámbito formado por instituciones y prácticas mediante las cuales aprendemos a conducirnos por nosotros mismos es lo que constituye la “vida ética”, la eticidad (*Sittlichkeit*). La dimensión ética, por consiguiente, requiere siempre la participación del individuo singular. La conciencia mediante la que se asumen los actos particulares y se aplican las normas es una conciencia individualizada, capaz de participar de la universalidad. Hegel comenta:

(...) La eticidad está determinada de tal modo que el individuo vivo, en cuanto vida, es igual al concepto absoluto, su consciencia empírica forma una unidad con la conciencia absoluta y esta misma es conciencia empírica (...) En la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales;

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>8</sup> Pinkard, *Op. Cit.*, p. 606.

ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual<sup>9</sup>.

Existen tres institucionalizaciones modernas de la eticidad: la familia, la sociedad civil y el Estado constitucional. Estas instituciones forman una “totalidad” social, un espacio común en el que los individuos se orientan y realizan. Cada una de ellas aporta sus propios elementos capaces de ir integrándose sucesivamente en el resto de las instituciones.

Las familias se fundan en la mutua y libre elección entre los cónyuges. Ambos descubren un doble bien: el amor y un proyecto común en el que el marido, la mujer y los hijos encuentran protección frente a la sociedad civil. Pero la familia es un proyecto finito. Los hijos se educan para alcanzar la independencia y formar nuevas familias. Los cónyuges sólo perduran, en el mejor de los casos, mientras duran sus vidas. La sociedad civil es la institución en la que se acogen las familias en plural y los individuos independientes para la consecución de sus propios intereses privados.

El rasgo constitutivo de la sociedad civil, el que hace de ella algo ético (*Sittlich*) tiene que ver con el mercado y sus estructuras. Éstas obligan a los individuos a no desentenderse de las necesidades y los deseos de los demás. La satisfacción de los intereses privados, individuales, no podrá cumplirse a no ser que la sociedad disponga de medidas de intercambio. Las leyes del mercado son capaces de producir una armonía en función de la presión que cada agente ejerce sobre el resto de los agentes. Los intereses de cada uno chocan con los intereses ajenos y la satisfacción propia es posible en la medida en que los otros encuentren en el individuo algo capaz de satisfacer los intereses que ellos persiguen. Adam Smith está presente a lo largo de toda esta concepción. Afirmar el carácter ético de la sociedad civil, en cualquier caso, y regularlo a través del mercado no deja de ser una postura revolucionaria y claramente discutible.

Hegel propone así, para contrarrestar las presiones que el mercado puede ejercer sobre la sociedad civil, la *intervención* de los estamentos. Estas corporaciones suministran a los individuos proyectos concretos de vida y argumentos racionales con los que defender las posiciones propias. Las pugnas y enfrentamientos entre corporaciones demandan un cuerpo legal regulativo para vigi-

---

9 G.W.F. Hegel: *El sistema de la eticidad*. Madrid, Editorial Nacional, 1982, p. 156.

lar y controlar la vida cotidiana y conservar el equilibrio necesario para el buen funcionamiento de toda la sociedad. Pero, además, se requiere una institución capaz de adoptar el punto de vista de la “totalidad” con el fin de que el conjunto de estructuras legales y regulativas, el conjunto de las corporaciones dispongan de la autoridad ética que les corresponde. Esta institución, que adopta el punto de vista político, que representa el fin colectivo de la sociedad, es el “Estado”. La sociedad civil es el mundo de los ciudadanos libres. El Estado y la vida política representan las condiciones para que la sociedad sea libre.

El modelo de Estado defendido por Hegel adopta la forma de una monarquía constitucional. Los poderes de la monarquía son limitados. Tanto el monarca como el Estado no están legitimados por una voluntad divina, ni por ningún ordenamiento religioso, ni por ninguna ley natural. Únicamente la “ley moral y ética”, en la medida en que ha sido “establecida libre y colectivamente por individuos racionales, puede contar y poner restricciones a sus actividades”<sup>10</sup>.

#### **4. Diferencias y requerimientos**

Al ir señalando la postura kantiana y la hegeliana, se ha podido ver la separación que existe entre ellas y la manera que tienen ambos pensadores de plantear los asuntos morales y éticos. El derecho, para Kant, se establece en el ámbito de la heteronomía. La moralidad, sin embargo, está fundada en una ley autónoma y a priori. No depende de nada ajeno a ella misma y representa, en cuanto tal, el fundamento de la eticidad. Establece la existencia de la libertad al tiempo que resulta, a su vez, por ella constituida. Para Hegel, por el contrario, el derecho aparece como la primera realización de la libertad, una libertad permanentemente relacionada con la presencia de los otros. La moral y la ética son pasos sucesivos y claramente diferenciados. Están exigidas por el desenvolvimiento interno de las normas con el fin de conquistar las formas supremas que puedan corresponderles y alcanzar la dimensión universal pertinente. Hegel escribía en la Introducción a los *Principios de la Filosofía del Derecho*:

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre

<sup>10</sup> Pinkard, *Op. cit.*, p. 615.

sí. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión moralidad, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la eticidad, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.<sup>11</sup>

Lo que Hegel critica de Kant, como se ha visto, es el punto del que parte al establecer la naturaleza de la libertad, el primer rasgo ontológico que le corresponde y el papel que a las leyes y las normas pueda pertenecerles. “El que una existencia, había dicho Hegel, sea existencia de la voluntad libre, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea”<sup>12</sup>. El punto de vista que se adopta está así perfectamente definido.

Es decir, el verdadero ámbito del derecho pertenece al dominio de la libertad y el dominio de la libertad, en cuanto libertad realizada, corresponde al derecho. Esta concepción domina todo el planteamiento hegeliano del derecho. Así lo había establecido con toda nitidez en el párrafo 4 de los Principios:

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.<sup>13</sup>

El derecho, bajo este punto de vista, antecede a la moral y a la ética en el proceso ejecutivo de la libertad. Y, al mismo tiempo, se constituye en el plano del espíritu y de la voluntad, no, como prendieron Kant y Rousseau, en el de la individualidad y en el de las limitaciones que los propios individuos puedan imponerse para conseguir un acuerdo con valor universal.

El derecho está siempre presente como elemento fundamental y como fundamento de los actos libres, personales y dotados de valor en el sentido más amplio del término. El derecho no es simplemente un acuerdo instituido por un órgano legislativo. “El derecho, según la expresión hegeliana, es algo sagrado sólo porque es la

---

11 G.W.F. Hegel: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa. 1988, p. 96.

12 *Ibid.*, p. 91.

13 *Ibid.*, p. 65.

existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente”<sup>14</sup>. Pero el derecho se dispone mediante una serie de grados y determinaciones, que se pueden considerar como momentos distintos en el desenvolvimiento de la idea. Cada uno de esos momentos es concebido como un paso del derecho. El *primer paso* consiste en la presentación del derecho como esencia. El fundamento de este derecho es la persona. No sólo el derecho se personifica, sino que “respeto a los demás como personas”. El *segundo paso* del derecho es *la moral*. El individuo se instauro ahora bajo la forma de “*sujeto*” (& 503). La voluntad, a partir de su existencia exterior, se refleja en sí misma y se “determina como individualidad subjetiva frente a lo universal”. El *tercero* da lugar a la ética en cuanto concepto realizado y concreto a través de la familia, la sociedad civil y el Estado. “La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la eticidad. Ésta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir del sujeto”. De acuerdo con la declaración expresa de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al hablar de las costumbres éticas, nos encontramos ahora con “la libertad autoconsciente que ha devenido naturaleza”<sup>15</sup>.

El valor de la interpretación hegeliana hay que medirlo y ponderarlo a partir de la posición que otorga al derecho. No se puede olvidar que, para él, la moralidad, la eticidad y el interés del estado “constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de estas figuras es una determinación y existencia de la libertad”<sup>16</sup>. El tránsito de un estadio a otro no se puede entender como el desarrollo de un simple progreso, como derivaciones sucesivas y más complejas cada vez, sino como determinaciones que están dotadas de su propia consistencia y que, a su vez, se enriquecen en las determinaciones sucesivas. De este modo, derecho, moral y ética son pasos distintos, y determinaciones distintas, pero cada una está incompleta sin las determinaciones ulteriores. Aunque la moralidad es una figura distinta del derecho, no hay moralidad alguna donde no existe el derecho. La razón, según declaraba Hegel, es sencilla. No hay moralidad donde no hay derecho porque la moralidad es una exigencia del derecho.

---

14 *Ibid.*, p. 91.

15 G.W.F. Hegel: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 539 & 513.

16 G.W.F. Hegel: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 927.

## 5. El despliegue de la voluntad

La mejor manera de entender el pensamiento hegeliano y de aplicarlo es asistir a la interpretación que hace de la voluntad y su actuación concreta. De ordinario se acepta que la voluntad es la facultad de la *apetición*. La inteligencia, sin embargo, es la capacidad de representación e interpretación de la existencia. Esta distinción ha conducido a una serie de interpretaciones educativas y de prácticas de enseñanza muy difundidas. En general, muchos programas suponen que nada se puede ambicionar, desear o querer si antes no ha sido conocido. El dilema está planteado, entonces, desde Sócrates. “Conocer y conocerse a sí mismo” es el primer paso para el despliegue de una volición determinada y, al mismo tiempo, representa la primera virtud humana. Supongamos, no obstante, que entendemos la voluntad de una manera distinta, supongamos que la interpretamos como una forma de pensamiento. Toda nuestra estrategia educativa sufrirá una transformación y un cambio profundo.

El planteamiento de Hegel se puede seguir perfectamente a partir del agregado al apartado 4 de los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Allí se encuentran las razones por las cuales es conveniente adoptar un punto de vista distinto al que ordinariamente suele realizarse.

En primer lugar, es necesario especificar la propiedad por la que una voluntad merece ese nombre. En este caso concreto, hay que señalar que la voluntad se define y constituye por la libertad. “La voluntad sin libertad, como repite Hegel, es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto”<sup>17</sup>. La libertad, podríamos argumentar, supone discernimiento. En consecuencia, la voluntad por ella constituida tiene que implicar una forma de discernimiento.

En cuanto a la conexión real existente entre la voluntad y el pensamiento, dada la visión de la voluntad como libertad, no se puede aceptar que el pensamiento está en una parte, en un bolsillo, y el querer voluntario en otro, suponiendo que el pensamiento se reduce al pensamiento teórico y que la voluntad se resuelve en la práctica. La verdad es que “la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en la existencia, en cuanto impulso de darse la existencia”, lo cual implica

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 67.

una diferencia, ciertamente, aunque no la que tradicionalmente se atribuye a la distinción entre lo teórico y lo práctico.

Cuando se piensa un objeto, considera Hegel, se despoja a ese objeto de sus propiedades sensibles, de las características que lo individualizan como tal objeto frente al sujeto pensante. Mediante esta operación se convierte el objeto “en algo que es esencial e inmediatamente mío”. Toda representación del pensamiento es una universalización, que le pertenece, en cuanto tal, al pensamiento. “Hacer algo universal”, dice Hegel textualmente, “quiere decir pensarlo”. El comportamiento práctico, en relación con el pensamiento, aparece como contrapuesto, ya que establece una separación. El ser práctico supone una determinación, es decir, una diferencia. Las diferencias que se ponen son, a su vez, más. Aunque esas diferencias las ponga en el mundo exterior, no por eso dejan de ser más. “Son lo que yo he hecho, construido, llevan la huella de mi espíritu”. Ésta es la verdadera distinción entre lo teórico y lo práctico. Pero lo teórico está

(...) esencialmente incluido en lo práctico. Se dirige contra la representación de que ambos están separados, pues no se puede tener voluntad sin inteligencia. Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno: lo que quiero me lo represento, es objeto para mí<sup>18</sup>.

Al mismo tiempo, tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, ya que al pensar somos necesariamente activos. El contenido del pensamiento es algo existente, pero es un existente mediado, puesto por nuestra propia actividad. Las diferencias son inseparables. Toda actividad, ya sea del pensamiento o del querer, implica la presencia de ambos momentos. No existe voluntad sin inteligencia ni inteligencia sin voluntad.

Los pasos sucesivos de la voluntad, tanto en su indeterminación como en su determinación, van configurándola como “universalidad” (*Allgemeinheit*), como particularidad (*Besonderheit*) y como individualidad (*Einzelheit*). Pero la nota que caracteriza la voluntad, la que la define, es la decisión. “Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real”. La razón pensante es, en tanto que voluntad, el decidirse a la finitud. Hay personas que no llegan nunca a la decisión. Carecen del carácter adecuado para ello. La irresolución puede significar en algunos casos que no se quiere

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 68.

renunciar a la totalidad a la que siempre se aspira, sabiendo que al determinarse se compromete con la finitud. Decidirse significa realmente ponerse límites y, en ese caso, se abandona lo infinito. Pero un ánimo que no se decide está muerto. Hegel recuerda las palabras de Goethe, según el cual

(...) el que quiere algo grande debe saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal. Pero la posibilidad no es aún la realidad. La voluntad que está segura de sí no se pierde por lo tanto en lo determinado<sup>19</sup>.

Las figuras de la voluntad activa, de la voluntad que es al mismo tiempo inteligencia, son el derecho, la moral y la ética. No se dan separadas e inconexas, aunque cada una pueda ser pensada en su peculiaridad. No hay moralidad ni ética sin derecho. Esta especial relación es una novedad del pensamiento hegeliano que obligará a revisar muchas doctrinas empeñadas en mantener la separación. Incluso obligará a revisar aquellas interpretaciones de la educación moral que entienden la moralidad como una disposición del espíritu totalmente independiente del mundo jurídico y legal en el que se mueven. Desde el punto de vista hegeliano no se puede olvidar que lo que el derecho es en sí está puesto en su existencia objetiva, en la ley. Este paso es el primer requisito de una voluntad libre, de la libertad, sin la cual la moralidad y la eticidad perderán su razón de ser. Únicamente cuando estas figuras se mueven en el reino de la universalidad, del concepto absoluto, pueden ser pensadas en sí. Pero, en este caso, se mueven en el vacío y en la “no realidad”, en la inoperancia.

## **6. A manera de conclusión**

Si nos detenemos en las observaciones hegelianas, si nos fijamos en sus consideraciones, podemos hacer algunas constataciones que pueden repercutir en cualquier intento de educación moral. La primera, desde luego, tiene que ver con la distinción entre derecho, moral y ética. No son prácticas idénticas, ni son hechos humanos, sociales, que se puedan reducir unos a otros. Sin embargo, se complementan y se requieren. No hay derecho sin ninguna referencia a la moral y no hay moral sin ninguna práctica jurídica y sin ningún orden jurídico que establezca las primeras

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 79.

reglas de convivencia entre los humanos. En consecuencia, no es posible educar moralmente si no se parte de una realidad jurídica determinada. Los pocos resultados educativos eficaces conseguidos después de años de introducción del pensamiento piagetiano en las escuelas o de los miles de ensayos formulados a partir de las recomendaciones de Kohlberg nos podían haber hecho sospechar que había algo artificioso y falaz en sus propuestas. Ambos autores formularon la moralidad como algo que se puede construir a partir de reglas lúdicas o de pautas impuestas a los grupos según la buena voluntad de los educadores o de las personas que ya han conseguido un alto grado de desarrollo moral. Se han olvidado de los aspectos más elementales, se han olvidado de que la sociedad, la libertad, la convivencia no es posible sin la determinación jurídica de las normas.

De ahí, por consiguiente, debería arrancar cualquier educación moral. La visita a muchos de nuestros centros de enseñanza produce la impresión de que, quienes los habitan, quienes los usufructúan y usan, de pronto, como si se penetrase en un reino de nadie, han sido investidos de una naturaleza que hace inútil o innecesaria cualquier norma jurídica, cualquier criterio que implique aceptación de reglas tipificadas y sancionadas en los códigos de conducta social y humana. El resultado es un desconcierto absoluto por parte de quienes están encargados de conservarlos y mantenerlos, de quienes tienen que intervenir educativamente en los demás. Alguien puede pensar que hablar de derecho es mencionar un poder sancionador, heterónomo, ajeno a las voluntades singulares y al despliegue del espíritu. No se ha parado a pensar que el derecho, para merecer esa denominación, tiene que ser antes de nada, como demandaba Hegel, una encarnación del espíritu, una forma de la razón. *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* es un código de obligado cumplimiento para quienes se precian de trabajar por el bien de la humanidad. Allí se dice textualmente: "Consideramos que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajante para la conciencia de la humanidad". Así es y así ha sido con más frecuencia de la debida a lo largo de nuestra historia. Puede ser que Hegel tenga razón. En cualquier caso, es necesario repensar los cimientos de la educación moral y el punto del que se debe partir.

Hay otro aspecto de Hegel que no debe ser olvidado. En la actualidad, la moralidad tiene que ser entendida como un conjunto

de normas que afectan, en primer lugar, a la comunidad. Así lo plantea Hegel. ¿Deberemos entenderlo de esta manera? Si aceptamos este supuesto, la ética está un paso más allá de la moralidad. La moralidad puede hacer imposible la ética, aunque la ética no se conquista si no se parte de la moralidad. Quiero dejar aquí este interrogante, quiero detenerme aquí sin tomar, de momento, una decisión. Convendría, no obstante, tener en cuenta que quienes parten del concepto de persona, de la identidad personal o de un sistema de valores que consideran universalmente necesarios y válidos, deberían, si lo que se ha insinuado es correcto, replantear todos sus supuestos y, tal vez, todo el andamiaje del que han ido rodeando sus propuestas.



## Reseña

### **Iván Jaksic: Andrés Bello. La pasión por el orden**

---

Ramón Lara

Estudiante de la Escuela de Filosofía  
Universidad Católica Andrés Bello  
[ramoneduardolara@hotmail.com](mailto:ramoneduardolara@hotmail.com)

Iván Jaksic es profesor titular de la Universidad Católica de Chile y director del programa de la Universidad de Standford para América Latina. Ha ejercido cargos de docencia en diversos países latinoamericanos e Inglaterra. En esta oportunidad nos presenta su más reciente obra publicada en Venezuela: *Andrés Bello. La pasión por el orden*, que acaba de salir gracias a una coedición de Bid&Co editores y la Universidad Católica Andrés Bello<sup>1</sup>. La presentación está a cargo de Oscar Sambrano Urdaneta, y el epílogo es de Francisco Javier Pérez.

En esta obra se nos muestra la vida, obra y aportes del personaje tal vez con más influencia del período post colonial. Ahora bien, este libro no es sólo una biografía. Jaksic combina acertadamente los elementos biográficos con el contexto histórico y la producción intelectual del autor estudiado, lo que a simple vista nos permite apreciar su dominio de los textos de Andrés Bello y de otras obras acerca de este pensador.

En el prólogo, Jaksic nos dice que: “se retrata a Bello junto a Francisco de Miranda y Simón Bolívar, como un arquitecto de la independencia hispanoamericana, y como un humanista que había logrado con la pluma mucho más que con las armas”<sup>2</sup>. Así nos lo muestra a lo largo de toda la obra. Sus aportes fueron como pilares en la construcción y guía de un barco llamado “Hispanoamérica”, que luego de la independencia fue lanzado sin brújula a altamar.

Andrés Bello se desempeñó en varios ámbitos del saber: la literatura, la poesía, la gramática castellana, la filología, la educa-

<sup>1</sup> Esta obra había sido publicada dos veces antes: en inglés, en los EEUU, y en Chile.

<sup>2</sup> Iván Jaksic: *Andrés Bello. La pasión por el orden*, Caracas, coedición de Bid&Co Editor C.A. y Universidad Católica Andrés Bello, 2007, p. 17.

ción, el derecho y la política, entre otros. No sabría decir si Jaksic, además de mostrarnos el sentido que tuvo el esfuerzo intelectual de Bello, pretendió también justificarlo, pero considero que lo logró. No sólo eso, sino que al terminar el libro, el sabor que permanece es el de haber leído una obra que, si no expresamente, por lo menos de manera indirecta puede ser usada para explicar el siglo XIX latinoamericano y, por qué no, el actual. Lo que me parece que le da coherencia al libro, al considerar que aborda tantas facetas de un autor —en especial de un pensador tan múltiple como Bello, que puede ser catalogado como conservador al mismo tiempo que como liberal—; es la claridad en cuanto a la idea que vinculaba y le daba sentido a la producción de este personaje histórico en los distintos ámbitos.

Además de sus actividades administrativas, Bello realizaba investigaciones filológicas que a su vez ejercían influencia sobre sus otros aspectos intelectuales. Por esta razón, el pensamiento de Bello es tan complejo y a la vez uno. Complejo, por cuanto su desenvolvimiento no se da únicamente en un área del conocimiento, siendo que cada faceta de su investigación y trabajo intelectual influye en las otras. En este sentido, su pensamiento tiene un efecto sinérgico, en donde la política, la lingüística, el derecho, la filosofía y la ciencia se relacionan tan estrechamente que no pueden ser entendidas por separado. Esto es lo que hace complejo el estudio de su pensamiento. Por otra parte, “uno” y “estructurado” también son adjetivos aplicables, en el sentido de que la unión de su pensamiento conforma una estructura consistente; estructura a la que Jaksic alude en la última parte del título de su obra: *la pasión por el orden*.

Jaksic no sólo escribe con un profundo conocimiento de los escritos de Bello sino que los sitúa en un contexto marcado por la colonia y la independencia, para lo cual, sin dejar de lado su humildad, se da a la tarea de apoyar su erudita argumentación en otros trabajos acerca de Bello realizados en países americanos e ingleses. Cuando digo “argumentación erudita” me refiero al esfuerzo de Jaksic en cuanto a la interpretación de los aportes intelectuales de Bello, y a la sabia contextualización que no sólo

explica sus aportes, sino que les da sentido dentro del proyecto intelectual de Bello.

A mi juicio, uno de los aportes más importantes de la obra de Jaksic es la presentación panorámica del proyecto de Bello. Capítulo tras capítulo, Jaksic comprende y comparte la idea de *orden* en el pensamiento de Bello, y la forma como ésta va configurando poco a poco toda su voluntad intelectual, desde sus primeros años de formación en Venezuela, pasando por su fragua en Inglaterra y finalizando en la cumbre chilena. Este interés por el orden pasa por coordenadas epistemológicas que, a mi parecer, se contraponen a los determinismos latinoamericanos en cuestiones de identidad. Orden y progreso, al menos vistos dentro del pensamiento de Bello, se encuentran en las antípodas de cualquier determinismo. El camino de este orden y progreso pasa por el abandono de la metafísica y las artes no útiles, por entender el orden como una estructura donde el aspecto lingüístico es el canal a mejorar, y pasa también por la creación de unas normas o leyes insertas en un código civil que pueda ser entendido no sólo por una patria, sino por países diferentes<sup>3</sup>. Bello parece entender la gramática como fundamento de ese orden, ya que ésta es la que propicia la sana comunicación y divulgación de las normas tan necesarias para aquel entonces, y quizás también para éste.

Jaksic también hace énfasis en los aspectos biográficos y personales de Bello para mostrarnos cómo su situación familiar, el ambiente colonial caraqueño, su formación en humanidades, los cargos desempeñados, su exilio por casi veinte años en Inglaterra<sup>4</sup> y su posterior llegada a Chile, junto con todo el ardor independentista que exigía el esfuerzo de cada latinoamericano en cuanto a la construcción de naciones nacientes, fueron factores que contribuyeron a la formación de una personalidad bastante compleja, multifacética y considerablemente activa en esa construcción.

De la personalidad de Bello sorprende lo que Jaksic llama “pasión” por la construcción de un *orden* para el beneficio de los pueblos hispanoamericanos. En este sentido, el autor nos dice que Bello entendió —pero no desde la guerra sino desde el aporte inte-

3 Me refiero a la actividad de Bello con respecto a la creación del Código Civil chileno y el Código de Derecho Internacional.

4 Jaksic llama “exilio” a esa etapa de Bello en Inglaterra. Yo no me atrevería a adjetivarlo de esa forma, pues aunque ciertamente fue difícil, también fue un periodo de formación intelectual bastante intensa, una suerte de fragua que posteriormente se traduciría en frutos insospechados para el momento.

lectual, la educación y la política— que era indispensable un orden que promoviese la construcción de las instituciones; idea ésta bastante adelantada y profética para el futuro de Hispanoamérica.

El trabajo de Bello en educación no deja de ser menos importante. Para él las leyes pueden y deben aprenderse, siendo la universidad el mejor sitio para la divulgación y creación integradora de las normativas que a futuro se constituyen en las bases de la institucionalidad de un país. Me permito decir que, en este sentido, Bello parece transitar por la senda platónica de la ciudad ideal, donde las instituciones pasan a ser el paradigma ordenador de la vida, y cuyo argumento teleológico sigue siendo, aún en Bello, la *eudaimonía*.

En lo referente al estudio de la lengua, Bello lo concibe como intrínsecamente ligado al de la filosofía. En nuestros tiempos no deja de ser así: aún doscientos años después, los *pensa* de filosofía en nuestras universidades incluyen los estudios de idiomas clásicos. Pero el mayor esfuerzo intelectual de Bello, que a mi parecer Jaksic resalta expresamente, es el estudio del lenguaje, que más allá de su función comunicativa, Bello lo vincula con la construcción de las naciones.

Precisamente a este último aspecto se refiere Jaksic en el prólogo cuando dice: “este libro intenta demostrar que nuestra comprensión de la Hispanoamérica post colonial se puede enriquecer mediante un examen del papel de las ideas en la construcción política e institucional de las naciones”<sup>5</sup>. Para Jaksic es importante la comprensión del modelo de poder que se perfilaba en el período de la post-independencia. A mí esto me parece de suma importancia, porque explica el modo en que dicho modelo no sólo determinaría el futuro de nuestras formas de gobernar en Hispanoamérica, sino que pasaría a formar parte de nuestra identidad latinoamericana, tan trilladamente buscada en los últimos años.

Por el poco cuidado e interés hacia la producción político intelectual del período post colonial-independentista, se podría pensar que el modelo de gobierno fue el liberal, pero si le prestamos atención a los aportes que Jaksic destaca en la obra de Bello, nos daremos cuenta de que el modelo político era más complejo. Como decía anteriormente, Jaksic nos muestra a un Bello que ni era liberal ni era conservador. Lejos de entender la independencia como

---

5 Iván Jaksic: *Op. cit.*, p. 25.

una ruptura abrupta, Bello la concebía como una continuidad del proceso histórico político, donde “independencia” no significaba desentendernos del pasado colonial español, sino aprender a alimentarnos de éste, y a partir de éste construir. En este sentido, Bello entendió que la construcción del país no era algo que se hacía desde la nada, sino desde el acervo de elementos todavía presentes del período colonial.

Aquí me parece prudente referirme a la idea de Jaksic según la cual el afán intelectual de Bello no respondía a peticiones del gobierno, sino a sus deseos de construir un orden político y cultural que, lejos de buscar una revolución radical democrática, debía construirse sobre bases sólidas que implicasen la asimilación del pasado y no una ruptura drástica con él.

El itinerario vital de Bello no debe entenderse como una oposición al cambio, sino como la apuesta por un cambio realmente institucional: con un rumbo, con criterios y con *orden*. Es aquí donde encontramos de nuevo la explicación, ahora más tangible, de su idea de orden. Entre muchas otras obras donde pudiese aparecer patente esta idea, la más explícita es su magistral *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847).

El cambio político y la formación de las nuevas naciones eran temas de suma importancia para Bello; tanto así que sus aportes al derecho internacional es uno de los más reconocidos a nivel latinoamericano. Se trata de sus colaboraciones en la redacción de la constitución de Chile con el *Código Civil de la República de Chile* (1857), por una parte, y con los *Principios de Derechos de Gente* (1832), por otra.

En cuanto al pensamiento filosófico de Bello, Jaksic afirma: “parte del éxito y longevidad de la *Gramática* se debe al conocimiento filosófico de Bello”<sup>6</sup>. Es bastante llamativo el hecho de que su obra *Filosofía del entendimiento*, donde Bello explica sus principales ideas filosóficas, se haya hecho simultáneamente con el trabajo de la preparación de la *Gramática* (1843-1844). Para Bello la filosofía y el lenguaje se implicaban, por lo que su conexión era intrínseca a ambas áreas. La obra filosófica nos muestra un estudio acerca de las funciones del lenguaje y la forma como éstas afectan las definiciones establecidas.

6 *Ibid.*, p. 270.

Un señalamiento que hace Jaksic a propósito del pensamiento filosófico contenido en el código me parece de mucha actualidad en el contexto latinoamericano presente. Para Bello, la república tenía contenidos y significados no revolucionarios: si bien reconocía el derecho hispanoamericano de rechazar el régimen colonial, por la exclusión que generaba hacia los criollos, de ninguna forma aceptaba que el destino post-independencia abrazara una ideología abstracta de libertad.

De acuerdo estoy con Jaksic cuando señala que la complejidad de vida y trabajo de Andrés Bello sólo pueden ser entendidos desde la contextualización histórica. El hecho de que su trabajo intelectual apunte principalmente al establecimiento de prácticas políticas, jurídicas, educativas, etc., responde a una necesidad de su época: la definición de la nacionalidad originalmente hispanoamericana desde una historia que marcó este proceso.

Vista desde hoy en día, la vida de Bello puede ser concebida como una respuesta ante la problemática postmoderna de la consecución de la verdad. A la discusión de si es necesaria o no una sola verdad, Bello podría responder que lo necesario no es un criterio o verdad metafísica —búsqueda ésta que nos hace retornar a un mundo cerrado, tradicionalista y medieval—, sino el encuentro de verdades que se estructuren con un *orden*, propuesta contraria a la de una sola verdad.

Para Bello “el orden era no sólo un objetivo personal, sino tal vez, el objetivo más importante y urgente en la Hispanoamérica post-colonial”<sup>7</sup>. En este sentido, todos sus esfuerzos guiados por el orden se encaminan a la construcción de una identidad colectiva mediante el establecimiento de instituciones —propuesta que, como he señalado, se asemeja a la de Platón, específicamente en el Diálogo *Las Leyes*. Allí Bello nos muestra un esfuerzo que, si bien no es metafísico, tampoco es dejado a la libre voluntad de cada cual. Más bien, lo que se busca es un ordenamiento de la sana moral del hombre por la vía de las instituciones.

Bello siempre fue leal al pasado colonial, sin que esto significara negarse a los cambios y exigencias de los nuevos tiempos; exigencias a las que respondió de manera muy cautelosa. Por esta razón fue tildado de “tradicionalista”, cosa que sólo los hombres superficiales hicieron. Y es que bastaba con apreciar el conjunto

---

7 *Ibid.*, p. 319.

de su obra intelectual para darse cuenta de que los fines que perseguía eran la construcción de la nueva identidad post colonial y el reconocimiento de Hispanoamérica como potencia independiente. La obra de Jaksic es clara y significativa en este señalamiento.

La vida y esfuerzo de Bello simboliza la vigencia de las humanidades aun cuando éstas a veces no representen algo útil para las sociedades. Quién lo diría, del estudio del *Cantar del Mio Cid* al *Código Civil* más utilizado en Hispanoamérica.

La isonomía proclamada, la apuesta por unas relaciones de igualdad ante la ley, la defensa de las raíces en la tradición y el dinamismo que caracterizó las actividades de los hispanoamericanos, se desarrollaron dentro del marco de unas instituciones no rígidas ni excluyentes; instituciones que, en definitiva, se constituyeron en espacios de encuentro de los diferentes agentes de la vida social, y que propiciaron el *orden* como garante del dinamismo de la época.

El libro de Jaksic nos hace partícipes de las ideas antes mencionadas y de muchas otras que sólo es posible apreciar a partir de una lectura atenta. Esta obra despierta el gusto y la pasión por un pensador olvidado para algunos, y de tanta vigencia para muchos más.



## Noticias

### **Encuentro de Lógica**

La Maestría en Filosofía conjuntamente con la Escuela de Filosofía, ambas de la UCAB, la Sociedad Venezolana de Lógica, la Sociedad Venezolana de Filosofía y la Cátedra Fundacional Ética y Valores Religiosos P. Francisco Arruza, s.j., organizaron la *Semana de Filosofía en la UCAB*, durante la cual se llevaron a cabo las siguientes actividades los días 26, 27 y 28 de mayo de 2008:

*II Taller de Lógica "P. Francisco Arruza, s.j."* donde se realizó un merecido homenaje dándole su nombre a este Taller de Lógica, a quien fue en vida Vicerrector Administrativo de la UCAB (1971); Tesorero de la Fundación Andrés Bello; Decano de la Facultad de Humanidades y Educación (1980-1982) y Director de la Escuela de Filosofía (1974-1992). Más allá de esos cargos, el Padre Arruza será siempre recordado como el legendario profesor de Lógica. Impartió esa asignatura en todas las Escuelas de la UCAB y gracias a su tesón la Lógica permaneció en la mayoría de las carreras de esta Casa de Estudios. Todos aquellos que fuimos sus alumnos recordamos la famosa "Regla de Oro" con la que nos enseñó a evaluar la validez de los silogismos.

Seguidamente, nuestro invitado Internacional de la UNAM, el Dr. Raymundo Morado, compartió con nosotros una excelente visión de la Lógica titulada: *Dos retos para la Lógica*; el comentario a esta exposición fue realizado por la Dra. Corina Yoris, quien resaltó varios aspectos importantes de los retos planteados por el Dr. Morado. Aprovechando este espacio académico, especialistas en el área presentaron diversas ponencias que tuvieron como resultado el enriquecimiento y disertación sobre diferentes aspectos de la Didáctica y la Filosofía de la Lógica.

*"Taller de Didáctica de la Lógica"*. Dada la presencia del Dr. Raymundo Morado en nuestro país y en nuestro campus universitario, se organizó un encuentro de dos sesiones denominado Taller de Didáctica de la Lógica. En dicho encuentro, nuestro invitado nos ilustró, tanto a profesores, estudiantes como público en general de la UCAB y otras instituciones del país, con diferentes estrategias para la enseñanza de la Lógica.

Para cerrar nuestra semana, el día 29 de mayo se reunió la *Asamblea de la Sociedad Interamericana de Filosofía* con la asistencia de los presidentes y representantes de las Sociedades de Filosofía del continente americano: Dr. Juan José Botero (Presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía, Colombia), Miguel Giusti (actual Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Perú), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Expresidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Colombia), Dr. José Jara (Representante de Chile), Dr. Raymundo Morado (Presidente de la Asociación Filosófica de México), Dr. Joao Salles (Expresidente de Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, Brasil), Dra. María Isabel Santacruz (Vocal de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Argentina), Dr. Carlos Caorsi y Dra. Marta Bayarres (Representantes del Uruguay) y Dra. Corina Yoris (Presidenta de las Sociedades de Filosofía y de Lógica, Venezuela). Celebrada la Asamblea de la Sociedad Interamericana de Filosofía, se organizaron dos mesas redondas distribuidas en dos sesiones. En ellas se discutió sobre las diversas tendencias actuales de la Filosofía en América. La disertación de clausura le correspondió al Dr. Carlos B. Gutiérrez.

### ***Encuentro Internacional***

En la sede de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, tuvo lugar el *III Congreso Iberoamericano de Filosofía*, del 1 al 5 de julio de 2008, sobre "Pluralismo". Bajo la coordinación del Prof. Dr. Francisco Cortés Rodas, se realizaron actividades académicas muy diversas, con las exposiciones de los plenarys y ponentes, foros, coloquios, mesas redondas, simposia y presentaciones de libros. Hubo presencia de colegas de España, de Portugal y de la mayoría de los países de América Latina. De la Escuela de Filosofía de la UCAB participaron las profesoras Marta De la Vega, Lizette Nava de Müller y Sandra Pinardi.

## Revistas recibidas en canje

**Actual. Revista de la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes. III Etapa, n° 57, agosto-diciembre 2004, pp. 254.**

*Contenido:* I. Estudios: *Mito y escritura en la obra de Rafael José Álvarez*, María José Bruña Bragado. *Aprendizaje o el libro de los deseos o todos los cuentos de Clarice Lispector*, Nuria Girona. "Las manos llenas de anillos": *Salvador Novo y la escenificación de Boudoir*, Ana Belén Caravaca. *Educación, educar, educar...* Denzil Romero y el *archivo ilustrado*, Mónica Marinone. *España en la base del americanismo de Pedro Henríquez Ureña*, Eva Guerrero. *Implacable (y sufrida) memoria crítica. Las batallas en el desierto de José Emilio Pacheco*, María Coira. *Sobre la interpretación de las independencias hispanoamericanas: Una reflexión historiográfica en la longue durée*, Mónica Quijada. *El sentido de la música en Platón y el mundo griego clásico*, Simón Noriega-Olmos.

II Dossier: *Historia y región en Venezuela: El caso Mérida 1558-1810*, Edda Samudio. *¿Puede seguir existiendo la historia regional?*, Armando Martínez Garnica. *Historiografía local y regional en América Latina. Balance, evolución y perspectivas*, Pablo Serrano. *Colectivos sociales en la construcción de la nación*, Arlene Urdaneta Q. y Germán Cardozo Galué. *Grupos étnicos y territorios en el nor-este de Venezuela. La relación entre los datos arqueológicos y fuentes históricas*, Luis E. Molina. *Identidades, territorios y paisajes culturales. Una aproximación antropológica*, Emmanuel Amodio.

**Anthropos. Venezuela. Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda, n° 1/2, año 2004.**

*Contenido:* Artículos: *La China (1492 – 1800)*, Enrique Dussel. *Gilbert Durand y el regreso del símbolo*, Enrique A. González O. *Guías pedagógicas indígenas para la educación interculturales bilingüe*, Horacio Bioré C. *Una re-lectura histórico-teológica de la sexualidad humana*, Silvio Botero J. *Gumersindo Torres: un Quijote venezolano*, Giuseppe Zanotto.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 22, año 2003, pp. 158**

*Contenido:* I. Artículos: *¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía?*, Thomas M. Robinson. *¿Qué refuta Platón en el Gorgias?*, Francisco Bravo. *Sobre el empleo de pístis y empeiria en Platón*, María Isabel Santa Cruz. *Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el Cármides de Platón*, Gabriel García Carrera. *Anamnésis en el Menón platónico*, Enrique Hülsz. *En torno a la estructura de la República de Platón*, Raúl Gutiérrez. *Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre República y Timeo*,

Jairo Escobar Moncada. *The Return of Universal Law*, Thomas M. Robinson. *Porfirio y la polifonía platónica*, José M. Zamora.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 23, año 2003, pp. 162**

Contenido: I. Artículos: *Platón: la caverna imaginaria*, Wolfgang Gil. *Aristóteles, Descartes y el problema del método*, Carlos Paván. *William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la schola philosophorum de Padua*, Giulio F. Pagallo. *Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen*, Ezra Heymann y Sara Pignolo de Heymann. *Prácticas de la libertad y formas de ser*, J. Julián Martínez. *Lo real y la singularidad de lo mental*, Daniel Varela. *La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J. D. García Bacca*, Damián Suárez Bustamante.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 24 -25, año 2004, pp. 184**

Contenido: I. Artículos: *El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la smikrología*, Carlos Paván. *Étienne Gilson y la distinción real de la esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino*, Ariadne Suárez. *La res cogitans cartesiana*, Alfredo Valloita. *La concepción viquiana de "Sociedad Civil"*, José Rafael Herrera. *Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del Covering Law Model*, Rafael García Torres. *La índole de las preguntas ontológicas en la ética*, Ezra Heymann. *El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización*, Fabiola Vethencourt. II. Textos y documentos: *Percibir, anticipar e imaginar*, Ulric Neisser.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 26, año 2005, pp. 152**

Contenido: I. Artículos: *La confluencia entre el juicio y el sensus communis en la deliberación política según Hannah Arendt*, Carlos Kohn. *Música, voluntad y estética en A. Schopenhauer y Nietzsche*, Ruperto Arrocha. *El mirar reflexivo*, Gioia Kinzbruner. *Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación desde una apertura hacia el futuro*, Carlos Paván. *La escritura, escena del pensamiento*, Sandra Pinardi. II. Notas y discusiones: *La confrontación entre el marxismo y el sistema del idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oskar Negt*, Javier Pérez Jara. III. Textos y documentos: *La filosofía globalizada: herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía*, Tulio Olmos.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 27, año 2005, pp. 232**

Contenido: I. Artículos En torno a la filosofía de Platón: *Sobre una primera lectura de la República de Platón*, Thomas M. Robinson. *Acercas de aísthesis en el Teeteto de Platón*, Lorena Rojas Parma. *Conocimiento y dualidad en el Teetetos de Platón*, José Luis Ventura. *Los niveles ontológicos de la necesidad en el Timeo de Platón*, Blas Bruni Celli. *El método de la división y la división de los placeres en el Filebo de Platón*, Francisco Bravo. *Algunas reflexiones sobre las Leyes de Platón*, Thomas M. Robinson. Aristóteles y sus Intérpretes: *No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, Física, IV, 11, 218b21 219 a10)*, Javier Aoiz. *Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea*, Carlos Paván. *Conocimiento humano y adquisición protológica en Filosofía de la Filosofía de Aristóteles de C. Paván*, Nowis Navas. *Amistad, unidad focal y semejanza*, Marco Zingano. II. Textos y documentos: *Los presocráticos. Entrevista a Giulio F. Pagallo*.

**Apuntes filosóficos. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, n° 28, año 2006, pp. 220.**

Contenido: I. Artículos: *Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman*, María Carmona Granero. *Representación, ideas y conocimiento sensible en René Descartes*, Miguel Vásquez. *El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado*, Omar Noria Siso. *Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel*, José Rafael Herrera. *Davidson y el concepto de causación: una crítica*, Vincenzo Piero lo Mónaco. *La filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica*, Ricardo Guzmán. *Emmanuel Levinas. El prójimo como utopía*, Erik del Bufalo. *El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado*, Álvaro Martín Navarro. *Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política*, Pedro Vicente Castro Guillén. II. Textos y documentos: *La invención democrática. Cap. 2: La lógica totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez)*, Claude Lefort.

**Areté. Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XVI, n° 1, 2004, pp. 175.**

Contenido. I. Artículos: *La decisión absoluta en el pensamiento Kierkegaardiano*, María Binetti. *Erasmus y Lucero en los orígenes del subjetivismo moderno*, Laura Quintana. *Del espejo al caleidoscopio: aparición de la filosofía en el Perú*, Pablo Quintanilla. *Filosofía y literatura: sendas entrecruzadas*, Julián Serna. *La Escuela de traductores de Toledo en la historia de la filosofía como disciplina*, Serafin Vegas.

**Areté. Revista de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XVI, n° 2, 2004, pp. 372.**

Contenido. I. Artículos: *Realismo moral: una perspectiva naturalista*, Michael Vevitt. *Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática*, Alfonso Ibáñez. *Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana*, Gustavo Pereira. *De la divinidad de lo oculto. Pausanias en el Banquete de Platón*, Lorena Rojas.

**ConcienciActiva. Ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva, Caracas-Venezuela, n° 16, abril 2007, pp. 198**

Contenido: I. Artículos: *Poder y violencia en el estado democrático*, Hauke Brunkhorst. *Por qué leer a Fernando Braudel*, Tarcila Bri-ceño. *Negociación, culpa y crueldad: de Nietzsche a Freud*, Adolfo Vásquez Rocca. *Cultura de masas y marxismo. "El día que me quie-ras" de José Ignacio Cabrujas*, Vicente Lecuna. *La evocación del pasado y la recuperación del imaginario de un pueblo en la obra de Armas Alfonzo*, Fernando Guzmán Toro. *Lo que podemos perder. Una defensa de la noción liberal de justicia como imparcialidad*, Luz Marina Barreto. *"Día de ceniza" y la estética del deterioro*, Gabriel Jiménez Emán. *Grandes poetas menores: una personal colectánea*, Jacqueline Goldberg.

**DIKAIOSYNE. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, n° 15, diciembre 2005, pp. 207**

Contenido: I. Artículos: *Fundamentos axiológicos de la libertad de expresión*, Margarita Belandria y Javier González. *Voluntad, ausencias, y normas: el sustrato histórico del positivismo en el Dere-cho*, Francisco Carpintero Benítez. *Nominalismo jurídico, escolás-tica española y tradición republicana*, Carlos Casanova Guerra. *El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis*, Mayda Hocevar. *El derecho a una educación inte-gral de calidad, ¿utopía o posibilidad?*, Mery López de Cordero. *La muerte de la imagen*, Edilio Peña. *Karl Jaspers: autorreflexión y 'existenzerhellung'*, Gladys Portuondo. *Derechos humanos y positi-vismo moderado*, José Antonio Ramos Pascua. *De la libertad y sus apariencias*, Pompeyo Ramis Muscato. *Pensamiento y vida: la 'guía' zambranaiana*, Greta Rivara Kamaji. II. Interdisciplinares: *Las muje-res en la ciencia de la salud*, María Ángeles Alcaraz Ariza. *Cultura arquitectónica y crisis de la contemporaneidad*, Leonardo Arellano. III. Recensiones: *Homenaje al filósofo venezolano Alberto Rosales*.

**DIKAIOSYNE. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, N° 16, junio de 2006, pp. 213**

Contenido: I. Artículos: *Naturaleza, carácter y violencia: derivas a partir de Schopenhauer*, Crescenciano Grave. *Sobre la posibilidad de un fundamento analógico y simbólico. Ensayo de hermenéutica analógica*, Rebeca Maldonado. *Consideraciones biojurídicas sobre la vida en el embrión humano*, Ivonne Parra Tapia. *La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política*, Lourdes Rensoli Laliga. *Repensar el <dilema> comunitarista-liberal en Venezuela*, Javier Seoane. *Una introducción a la doctrina platónica del alma*, Andrés Suzzarini. *De vuelta al Tribuno*, Milagros Terán Pimentel. *Discusiones en torno a la reparación del daño moral*, Yoleida Vielma Mendoza. II. Interdisciplinarios: *El giro en la obra de Milan Kundera: un reflejo de la contemporaneidad*, Alirio Pérez Lo Presti. *Aproximación histórica sobre el consumo de drogas en Venezuela*, Teresa Salazar Morales.

**DIKAIOSYNE. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, N° 17, diciembre de 2006, pp. 226**

Contenido: I. Artículos: *Venezuela, ¿un Estado de Derecho?*, Margarita Belandria. *Una aproximación al léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca*, Isabel de Brand. *Relación entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas*, George González G. *Sobre el arte diabólico de la tortura*, Alexis Márquez R. *Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la "revolución bolivariana"*, Pascual Mora. *En torno al principio del "iura novit curia"*, Rafael Quintero. *Experiencia del conocimiento*, Pompeyo Ramis. *La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón*, Andrés Suzzarini. *Importancia jurídica de valorar el daño a la persona*, Yoleida Vielma. II. Interdisciplinarios: *Psicopatologías en la Grecia antigua a través de sus mitos*, Julio López S.

**Episteme. Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Vol. 24, n° 1, enero-junio, año 2004, pp. 113.**

Contenido: I. Artículos: *¿Es a priori siempre 'necesario'?*, R. Bravo. *La invariancia como criterio de significatividad en los lenguajes formales*, J. Nikolic. *Dos estrategias de ataque al mito de lo dado: Wittgenstein y Sellars*, S. Pinto. *Física, filosofía y religión e las polémicas entre leibnizianos y newtonianos en los albores del siglo XVIII*, G. Sarmiento.

**Episteme. Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Vol. 24, n° 2, julio-diciembre, año 2004, pp. 208.**

Contenido: I. Artículos: *Teoría aristotélica de la responsabilidad*, F. Bravo. *Levitas, ontología y Talmud*, M. Kohn Beker. *Del malestar a la reivindicación del ethos social. Hacia una ética de la autenticidad en el pensamiento de Charles Taylor*, M. Mancilla Muñoz. *Tolerancia y modernidad o ¿por qué Natán es judío?*, R. Mate. *Capacidad e igualdad*, O. Astorga. *El instante: tiempo de carencia*, G. Kinzbruner.

**Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía, Madrid-España, nº 23, diciembre 2000, pp. 276.**

Contenido: I. Artículos: *Confesar-Lo Imposible. "Retornos", arrepentimiento y reconciliación*, Jacques Derrida. *"Los avisadores del fuego": Franz Rosenzweig, Walter Benjaín y Franz Kafka*, Reyes Mate y Juan Mayorga. *Después de Auschwitz: la persistencia de la bargbarie*, Ricardo Forster. *Totalitarismo y filosofía*, Agustín Serrano de Haro. *Del silencio en Auschwitz a los silencios de la filosofía. Judaísmos ultramodernos interminables*, Patricio Peñalver. *Cómo cantar en tierra extraña. Para una memoria española del holocausto*, José-Miguel Marinas.

**Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía, Madrid-España, nº 24, junio 2001, pp. 312.**

Contenido: I. Artículos: *El sentido*, Mauricio Virola. *¿Qué derechos para las minorías culturales*, Michael Walter. *Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me preguntan)*, C. Ulises Moulines. *Tres espacios de la ciudadanía*, Ángel Rivero. *Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo*, José Rubio Cariacedo. *Los límites de la influencia de Carl Schmitt en la República de Weimar*, José Luis Villacaña.

**Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía, Madrid-España, nº 34, enero-junio 2006, pp. 330**

Contenido: I. Artículos: *Orientarse en un nuevo mundo*, Francisco Álvarez y Javier Echeverría. *Ética de la información: su naturaleza y alcance*, Luciano Floridi. *Metáforas de la individualidad moral y fundamentos de la infoética*, Eduardo de Bustos. *La moralidad distribuida y la tecnología. Cómo las cosas nos hacen morales*, Lorenzo Magnani. *Ética de la computación*, Roberto Feltrero. *Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global*, Gustavo Pereira y Helena Modzelewski. *Feminismo e ilustración (XIV Conferencias Aranguren)*, Celia Amorós. II. Notas y discusiones: *Para una ética y una estética del software libre*, Andoni Alonso y Javier del Arco. *La moralidad de las tecnologías cotidianas*, Emanuele Bardone. *Las tecnologías de la información desde el punto de vista de género: pos-*

*turas y propuestas desde el feminismo*, Verónica Sanz. *Del gobierno a la gobernanza*, Oliver Todt y Marta González. *Guerra de mundos. La apuesta multinaturalista de Bruno Latour*, Eugenio Moya. *De las normas como compromisos prácticos y de la locura como incumplimiento de tales compromisos*, Miguel Ángel Quintana Paz. *Del valor intrínseco de la naturaleza*, Fernando Arribas. *En memoria de Paz Serrano Gassent: un texto de Paz Serrano*, Manuel Revuelta. *Utopía, derecho e insurgencia*, José Lasaga. *Relectura crítica de los fundamentos de la insurgencia mexicana*, Paz Serrano Gassent.

**Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía, Madrid-España, n° 35, julio-diciembre 2006, pp. 366**

*Contenido*: I. Artículos: *Presunciones, verdad y normas procesales*, Joseph Aguiló Regla. *La interpretación de los derechos fundamentales por parte del Tribunal Constitucional: una argumentación en términos de razonabilidad*, Mercedes Galán. *Relaciones entre la aplicación de los enunciados jurídicos y la motivación de las decisiones judiciales*, Rafael Hernández M. *La interpretación del derecho en el positivismo ético contemporáneo*, Pedro Rivas. *Un "ethos" para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y el jesuitismo políticos*, Julián Sauquillo. *Kant y la Ilustración*, Claudio La Rocca. *El reconocimiento como ideología*, Alex Honneth. II. Notas y discusiones: *¿Existe discrecionalidad en la decisión judicial?*, Juan Antonio García A., *La prueba de la intención y la explicación de la acción*, Daniel González Lagier. *La fuerza vinculante del precedente judicial*, Juan Igartua S. *Justificación judicial y valoraciones*, Victoria Iturralde. *La obligación de aplicar las normas jurídicas vigentes*, Lorenzo Peña. *Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (Una aproximación a Levinas)*, Belén Altuna. *Memorias de Adriano: un modelo de excelencia*, Luciano Espinosa. *Trascendiendo al yo ensimismado. La ética de la atención de Iris Murdoch*, Román Cuartango. *Entre Casandra y Clío: a propósito del pasado, el presente y el futuro de la filosofía de la historia*, Óscar Moro A.

**Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, n° 1, enero-junio 2004, pp. 82**

*Contenido*: I. Artículos: *Aportes de las biociencias a la educación del Tercer Milenio*, José Vicencio Montes. *Conocimiento y Educación para el Desarrollo Humano. Reflexiones necesarias*, Rebeca Castellanos Gómez. *Venezuela sumergida: recurso didáctico para la enseñanza de la geografía de Venezuela*, Rigoberto Godoy Pérez. *Sistema de control de gestión para la Alcaldía del Municipio Autónomo Caroní*, Luis Salcedo y Henry Izquierdo. *El saber de la lengua en Andrés Bello*, Belford Moré. *La mujer venezolana vista a través de "El Cojo Ilustrado". Función social y valores en el discurso*

(1892-1915), Catherine García Rodríguez. *Blas Millán y la Vanguardia (a propósito del canon y la historiografía)*, Diego Rojas Ajmad. *Indagaciones hacia una teoría del arte cibernético latinoamericano*, Álvaro Molina D'Jesús. *La transformación de la vida – mutación del arte*, Eduardo Kac. *San Agustín y Saussure: algunos paralelismos lingüísticos*, Roger Vilain.

**Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, nº 2, julio-diciembre 2004, pp. 193**

Contenido: I. Artículos: *La investigación como eje transversal de la formación postgraduada del docente universitario*, Viviana González Maura. *Disquisiciones para una búsqueda educativa-curricular integrada a la comunidad*, Emil Carrillo. *La gestión como factor de influencia en la calidad de la educación en establecimientos escolares*, Arturo Franceschi. *La gestión del liderazgo innovador en las instituciones de educación básica*, Ángel Aguanes. *La androergología: una nueva disciplina de la educación*, Aixa Viera y otros. *Formación profesional ocupacional y mercado de trabajo. Caso: régimen de estudio Diplomado Educación Física, Deporte y Recreación, Cohorte nº 3. UNEG, 2001*, Nilson Meza. *Desde Garmendia: para hablar con el otro*, Juan Guerrero. *Rodearse de agua: apuntes sobre Fuente de Amargura de Cruz María Salmerón Acosta*, Rosix Emilia Rincones Díaz. *Estudio descriptivo del uso de la ortografía de los estudiantes universitarios de nuevo ingreso*, Oscar Morales y Luis Hernández. *...Y te bautizo Francisco Toledo...*, Esther Morales Maita. *Caracterización de las diversiones orientales como tradición cultural: origen, génesis y antecedentes*, Fabiola Mendoza Fernández. *El ser es devenir. Una aproximación filosófica*, José Rafael Zaá Méndez.

**Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, nº 3, enero-junio 2005, pp. 84**

Contenido: I. Artículos: *El ideario martiano y la formación del hombre*, Diego Jorge González Serra. *La "actuación docente" en la práctica profesional como intervención didáctica*, Beatriz Ceballos García. *Matriz de competencias del docente de educación básica*, José Fernández. *Sadishadinñama y el Tudeene Weja'Kajüdü. El mito Ye'Kuana del Águilao, la confrontación entre el bien y el mal. Historia mítica de la creación de las simas geológicas de la formación Sarisariñama*, Sergio Milano. *Distancia reflexiva y distancia enunciativa en el camino de formación*, Romelia Velásquez. *La taxonomía de Barret: una alternativa para la evaluación lectora*, Maira Solé de Castillo. *Estudio sobre el perfil del alumno en Educación Mención Inglés de la ULA-Táchira*, Ana Eslava Graterol. *Reflexiones críticas sobre la noción de Fiesta*, María Eugenia Talavera. *El Quijote como*

germen iconográfico en los productos culturales contemporáneos, Álvaro Molina D'Jesús. *La experiencia religiosa en la postmodernidad: una aproximación*, Roger Vilain.

**Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, n° 4, julio-diciembre 2005, pp. 146**

Contenido: I. Artículos: *La gerencia universitaria y la producción del conocimiento*, José Martínez Pérez. *Indicadores de calidad para evaluar los procesos gerenciales en la educación básica venezolana*, Marianela Araujo. *La crítica educativa y su validez en el pensamiento de Elliot Eisner*, Ítalo Avendaño. *El Nuevo Ideal Nacional: nueva y vieja práctica del poder*, Catherine García Rodríguez. *El viaje en "La pasión según G.H.": un recorrido interior*, José Rojas Saavedra. *Del Orinoco al Chama o la travesía de la palabra escrita: la presencia del estado Bolívar en la biblioteca Febres-Cordero*, Nelly Hernández Rangel. *Arte en "Así habló Zarathustra"*, Alirio Pérez Lo Presti.

**Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Departamento de Educación, Humanidades y Artes, n° 5, enero-junio 2006, pp. 83**

Contenido: I. Artículos: *Aproximación constructivista desde el hacer pedagógico universitario: Cátedra de Educación Ambiental en el X semestre de Educación Integral en la UNEG*, Nay Valero Avendaño. *¿Para qué Filosofía de la Educación en el plan de estudios de Educación Integral de la Universidad Nacional Experimental de Guayana?*, Diego Rojas Ajmad. *El razonamiento geométrico y la teoría de Van Hiele*, Moisés Zambrano. *Demanda de formación de recursos humanos por el sector productivo en el Municipio Heres del estado Bolívar*, Comisión para el Desarrollo Prospectivo de la UNEG en Ciudad Bolívar. *Ángel Rama y la Biblioteca Ayacucho: hacia una conciencia latinoamericana*, José Antequera. *La viña de Omar Kháyyám*, Juan Guerrero. *Entre zombis y caníbales: representación de la alteridad en la literatura haitiana*, Arnaldo Valero. *La enseñanza del inglés en la Universidad Nacional Experimental de Guayana*, Leonardo Lattuff.

**Límite. Revista de Filosofía y Psicología. Departamento de Filosofía y Psicología. Facultad de Ciencias Sociales Administrativas y Económicas. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile, n° 11, 2004. pp. 119**

Contenido: I. Artículos: *Imágenes y conceptos de familia expresados en las representaciones sociales de mujeres de sectores urbano-populares de la ciudad de Temuco, Chile*, Berta Herrera Guerrero, Bernardita del C. Weisser Soto, Diana Salazar Salazar. *El amor y*

la verdad y la libertad de expresión, Mons. Héctor Vargas Bastidas sdb. *La utopía como elemento transformador de la sociedad*, Alfonso Díaz Aguad. *La autoestima en la educación*, Rodolfo Acosta Padrón, José Alfonso Hernández. *El problema del nominalismo. El lenguaje en Hobbes*, Jorge Alfonso Vargas.

**Límite. Revista de Filosofía y Psicología. Departamento de Filosofía y Psicología. Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile, vol. 1, n° 14, 2006 pp. 252**

*Contenido:* I. Artículos: *La escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana*, Giuseppe Cacciatore. *A nivel sensible ¿es el hombre un animal más?*, Juan Fernando Sellés. *Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra*, Pablo Blanco Sarto. *¿Metafísica analítica?*, M. J. García Encinas. *Repensar la latencia*, Janis Pacheco. *Factores asociados a la educación en ciencia y tecnología*, Sheyla Blumen. *Estudio comparativo entre el Test Abreviado y el Test Completo de los Colores*, Leonardo Aguirre. *Consideraciones críticas a propósito del paradigma evolutivo desde un punto de vista psicológico*, Niklas Bornhauser y Stefan Brunnhuber. *Rol de las expectativas en el juicio de satisfacción y calidad percibida del servicio*, Jennifer Peralta Montecinos. II. Estudio: *La filosofía en el ciberespacio o el resurgir del fénix filosófico digital*, Nicanor Ursua.

**Núcleo. Revista de la Escuela de Idiomas Modernos - Universidad Central de Venezuela, n° 20, año 2003, pp. 184.**

*Contenido:* I. Artículos: *Las estrategias de aprendizaje de vocabulario en inglés y su relación con el éxito alcanzado en el dominio de esta lengua*, Lucius Daniel. *La construcción lingüística de la fuente universitaria en la prensa regional. Un enfoque semántico-pragmático*, Sylvia Fernández y Lourdes Molero. *Estrategias sintácticas del español coloquial en la ponencia académica oral*, Ainoa Larrauri Giamporcaro. *La norma o la gente. Análisis crítico de la Norma para regular la actividad de las posadas turísticas*, Igor Gollazos Ramírez. *La vie scélérate de Marise Condé: ¿Novela intrahistórica?*, Joan Robert Chávez. *Imágenes priápicas en obras escogidas de la narrativa caribeña (De Cien años de soledad a La guaracha del Macho Camacho)*, Mireya Fernández Merino. *Topos de un escritor: El caso de Martín de Ugalde*, María Dolores Galve de Martín. *Polifonía, tiempo y modo en As maos dos pretos, un cuento mozambiqueño*, Digna Tovar. *Enfoques teóricos de la traducción*, Martha Pulido y Adelaida Lozano. *Lo efímero de la traducción: Análisis contrastivo de dos traducciones de fragmentos del Canto V de La Divina Comedia*, María Alejandra Valero.

**Opción. Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología. Universidad**

**del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas, Maracaibo-Venezuela, n° 51, diciembre 2006, pp. 178**

Contenido: I. Artículos: La fiesta del gusto: La construcción de México a través de sus comidas, Alicia Verónica Sánchez Martínez. Propuestas críticas para una concepción no tradicional de la masculinidad, Antonio Segundo Boscán Leal. Percepción de comunicación, conflictos y cultura de paz en grupos de estudiantes universitarios, Luis Rodolfo Rojas Vera y otros. La cotidianidad del venezolano en la prensa humorística regional: un estudio semántico y pragmático, Pedro Aguillón y Pedro Palencia. ¿Una epistemología sin sujeto?, Mercedes Iglesias. Gestión de los servicios tecnológicos del laboratorio clínico de la Escuela de Bioanálisis de la Universidad del Zulia, María E. Molina Semeco y otros.

**Opción. Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas, Maracaibo-Venezuela, n° 52, abril 2007, pp. 127**

Contenido: I. Artículos, *La violencia como integración social en las quemadas de Judas en Potrerito y La Cañada*, Gabriel Andrade. *Honor e identidad en Maracaibo a fines del siglo XIX*, Luis Rincón Rubio. *La primera relación sexual en Venezuela*, Charlotte Letellier. *Ficción televisiva y construcción de identidad cultural. El caso catalán*, Charo Lacalle. *La coordinación en Yukpa*, Gisela Swiggers. *Cambios en las distancias culturales entre países: un análisis a las dimensiones culturales de Hofstede*, Pablo Fariás Nazel. *Minería de Datos como soporte a la toma de decisiones empresariales*, Yelitza Josefina Marcano Aular y Rosalba Talavera Pereira.

**Perspectivas Metodológicas. Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires-Argentina, año 6, n° 6, noviembre 2006, pp. 102**

Contenido: I. Artículos: *Sobre Darwin y su influencia en la ciencia*, Juan Ignacio Piovani. *La confidencialidad, la veracidad y el consentimiento informado en el contexto sanitario*, Sergio Cecchetto. *La función de la universidad en el campo de la investigación científica y tecnológica*, Silvia Rivera. *Destello y mirada. Apuntes para una teoría de la vinculación entre narración y sociedad*, Esteban Marcos Dipaola. *Interdisciplinariedad y lógica del diálogo en las ciencias sociales*, Silvia Maeso. *Las relaciones sociales en las comunidades virtuales educativas*, Marta Fernández. II. Perspectivas: *Wittgenstein frente al positivismo lógico*, Dominique Lecourt. *Juegos de palabras: una aproximación a la representación de la sexualidad adolescente*, Mónica Bel y Laura Morales.

**Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso-Chile, n° 29, Semestre 1 2006, pp. 454**

*Contenido:* I. Artículos: *¿Qué es el espacio ontológico modal?*, José Tomás Alvarado. *Da metafísica do sujeito à ontologia concreta: uma leitura gramsciana*, José Mario Angeli y otros. *El giro ontológico presentación de los prolegómenos... de Heidegger*, Jaime Aspiunza. *La crítica de Zubiri a la hermenéutica heideggeriana desde la descripción del proceso*, Óscar Barroso Fernández. *Lacan lector de Hume: "En torno al problema de la causalidad y la libertad en psicoanálisis"*, Alejandro Bilbao. *El núcleo insondable de la angustia. Reflexiones en torno a Sein und Zeit*, Niklas Bornhauser. *Michel Foucault e o problema da antropologia*, César Candiotto. *En búsqueda de un método comprensivo*, Yasmín del Pilar Díaz. *El intelectualismo socrático frente a Aristóteles*, Juan García González. *Experiencia del tiempo y la eternidad en Confesiones de San Agustín de Hipona*, Horacio Hernández. *Dignidad y providencia en Fichte*, Hugo Ochoa. *Liberdade e natureza em Nietzsche*, Antonio Edmilson Paschoal. *Pascal: claves antropológicas para la lectura de los Pensamientos*, Ciro Schmidt Andrade. *El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño*, Mirko Skarica. *Ciencia y filosofía: unidad y diferencia a la luz de la filosofía de Zubiri*, Esteban Vargas. *Rorty; el giro narrativo de la ética o la filosofía como género literario*, Adolfo Vásquez Rocca. *Formación, ciencia y cultura en la Alemania imperial (1870-1918): el resurgir de la conciencia hebraica*, Conrad Vilanou Torrano. *¿Tiene prioridad la religión sobre la ética? En torno a la propuesta de Hermann Cohen*, Ángel Xolocotzi Yáñez. II. Documentos: *Kant-Fichte. Correspondencia completa*.

**Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 49, enero-abril 2005-1, pp. 111**

*Contenido:* I. Artículos: *Más allá de las palabras: el lenguaje en la filosofía de Heidegger*, Alfredo Rocha de la Torre. *Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela*, Lino Morán y otros. II. Ensayos: *Gilles Deleuze y el tacto en pintura: el grito tangible de Francis Bacon*, Antonio Tudela Sancho. *La moral de Avendaño respecto a los <indios toreros>*, Ángel Muñoz García. *Apostilla a "la moral de Avendaño respecto a los <indios toreros>" de Ángel Muñoz*, Gabriel Andrade.

**Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 50, mayo-agosto 2005-2, pp. 187**

*Contenido:* I. Artículos: *Significado e intención: de la historia de las ideas políticas a la historia de la filosofía*, Serafín Vegas González.

*La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas, Francisco Javier Gil Martín. Sobre creencias, la forma general del enunciado y el alma. Una relectura de TLP 5.54 -5.5423, Jesús Padilla Gálvez. Biomecánica y antropología teatral: Mayerhold y Barba, Elaine Centeno Álvarez. II. Ensayos: Manifiesto sobre la globalización, Gabriel Andrade.*

**Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 51, septiembre-diciembre 2005-3, pp. 130**

*Contenido: I. Artículos: Duns Escoto: el posible lógico y su relación al ser, Antonio Pérez Estévez. Aportación de un imaginario latinoamericano y universal en el constructivismo pictórico de Joaquín Torres García, María Noël Lapoujade. El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. I., Arsenio Ginzo Fernández. Cassirer y Gadamer: el arte como símbolo, Patricia Carolina Montero Pachano. II. Ensayos: Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el post-modernismo, H.C.F. Mansilla.*

**Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 52, enero-abril 2006-1, pp. 127**

*Contenido: I. Artículos: Tiempo y memoria. Un capítulo de gramática wittgensteineana, Sabine Knabenschuh. El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. II., Arsenio Ginzo Fernández. Una interpretación de lo bello a partir de Diderot y Burke, Patricia Carolina Montero Pachano. II. Ensayos: De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber, Lino Morán Beltrán. III. Sección especial: La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo, Ángel Muñoz García.*

**Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 53, mayo-agosto 2006-2, pp. 128**

*Contenido: I. Artículos: la abstracción científica y la posibilidad metafórica. Bachelard y los fundamentos epistemológicos de la metáfora, Rafael Balza-García. La crítica de Benito Jerónimo Feijoo a la lógica, Juan Manuel Campos Benitez. Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular, Nazareno Bravo. II. Ensayos: Unidad continental y democracia social en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX, Estela Fernández Nadal. Comprensión y filosofía tradicional versus pensamiento wittgensteiniano, Alejandro Tomasini Bassols. III. Notas y comentarios: Apostillas a*

"La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo" de Ángel Muñoz, Gabriel Andrade.

*Revista de filosofía. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, n° 54, septiembre-diciembre 2006-3, pp. 153*

*Contenido:* I. Artículos: *Perspectivas de la religión y la piedad socráticas*, Sandra Maceri y Valeria Vázquez. *Los caminos de (y hacia) Parménides*, Santiago Gallego Franco. II. Ensayos: *De la pervisión a la violencia natural*, María Noél Lapoujade. *Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia regional*, Luis Vivanco. III. Sección especial: *La familia, célula de la democracia antigua y moderna. De Aristóteles a Tocqueville*, Gabriel Andrade y Ángel Muñoz García.

*Utopía y Praxis. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del Zulia-Venezuela, año 10, n° 29, abril-junio 2005, pp. 140*

*Contenido:* I. Estudio: *Ideología y análisis del discurso*, Teun Van Dijk. II. Artículos: *Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales*, Juan-Luis Pintos. *Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas*, Paulo Ghiraldelli. *La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada*, Néstor Kohan. *Democracia y confederacionismo americano*, Fabián Herrero. III. Ensayo: *Una cultura crepuscular*, Eugenio Trias.

*Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología. Instituto Superior de Estudios Teológicos. Universidad Católica Boliviana San Pablo. Cochabamba-Bolivia, año 23, n° 44, septiembre 2006, pp. 220*

*Contenido:* I. Artículos: *...a partir de Platón*, Juan Araos Úzqueda. *María, mujer eucarística*, Miguel Manzanera. *El Espíritu Santo en el mundo de hoy: dador de vida e impulsor de la misión ad gentes*, Juan Gorski. *¿Hacia dónde va la teología del siglo XXI? Temas, problemas y prospectivas. El rol social y eclesial del teólogo*, Arturo Moscoso Pacheco. *Ethe caseros: atuq y quwi en la cultura quechua cochabambina*, César Maldonado. *Compadres y comadres. Festejo, competencia y relaciones de género en el Carnaval Chapaco*, Daniel Vacaflores. *"El sur del océano": un acercamiento fenomenológico*, Martha Rivera Sánchez.

*Yachay, Tema monográfico n° 11, año 2005. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba-Bolivia. El bautismo en San Basilio: Su significado y actualidad, Santiago Suñer Puig.*

## **Normas para la entrega de colaboraciones**

*Lógoi* es una revista semestral cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. *Lógoi* es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el FONACIT, el REVENCYT y LATINDEX. Toda entrega de colaboraciones deberá cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos por triplicado al Consejo de Redacción de la Revista. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado por su autor en cada página.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés, no excediendo ambos de una cuartilla o 100 palabras cada uno.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de CD, con indicación aparte del sistema operativo utilizado.
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Lógoi, Revista de Filosofía*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.
- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces especialistas en el área, bajo la conocida modalidad de "doble ciego". Éstos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso, la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios:
  - a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo;
  - b) redacción y ortografía correctas;
  - c) coherencia e ilación de las ideas expuestas;
  - d) relevancia del tema y problemas tratados; y,
  - e) uso de fuentes

bibliográficas y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez. Una vez llegadas las copias al Consejo Editorial, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.

- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) todas las notas estarán a pie de página; b) las citas de libros llevarán el siguiente orden: nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; título de la obra en itálicas seguido de coma; en caso de traducción nombre y apellido del traductor seguido de coma (siempre y cuando estén disponibles los datos); volumen, si es el caso; lugar de edición, nombre de la editorial seguido de coma, si no es la primera edición deberá llevar el número de la misma seguido de coma; el año de la edición usada, conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis, seguido de coma; número de la página o páginas reseñadas. Ejemplo: Émile Durkheim: *La división del trabajo social*, tr. Carlos Posada, Madrid, Akal, 3ª edic., 1995, p. 16. Si se trata de artículos, nombre y apellido del autor seguido de dos puntos; luego el título del artículo, que se colocará entre comillas, seguido de coma; páginas donde se encuentra el artículo, seguido de coma; luego el título de la publicación en itálicas, seguido de coma; año, volumen y número de la revista, seguido de coma; lugar de la edición, seguido de coma; editorial, seguido de coma; fecha (incluidos mes, día y año, separados por coma cada uno de los datos). Ejemplo: Gladys Portuondo: "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre 2006. Para el caso de las fuentes electrónicas se sigue el siguiente modelo: Claudio La Rocca: "Kant y la Ilustración", *Isegoría*, n° 35, julio-diciembre 2006. Accesible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/current> [Consulta: 23 de octubre de 2006].

Una vez que haya aparecido en nota la publicación, para las siguientes notas referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar el apellido y nombre del autor, el título de la obra en itálicas y el número de página o páginas de referencia. Incorporar los términos: *Ibid*, *Ibidem* y *Op. cit.*, siguiendo las pautas tradicionales. *Lógoi* se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista. c) Límite máximo de palabras: artículo: 15.500, comunicaciones: 7.500, reseñas: 3.000.

- 7) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán dos ejemplares de la Revista.
- 8) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos:

[joma79@movistar.net.ve](mailto:joma79@movistar.net.ve)

[jdasilva@ucab.edu.ve](mailto:jdasilva@ucab.edu.ve)

[lnava@ucab.edu.ve](mailto:lnava@ucab.edu.ve)

## **Norms for the delivery of collaborations**

*Lógoi* is a semiannual magazine whose object is publishing articles that constitute a contribution to the philosophical debate. *Lógoi* is arbitrated according to the norms established by FONACIT, REVENCYT and LATINDEX. All articles presented for consideration will have to fulfill the following guidelines:

- 1) The authors will send their works by triplicate to the Editorial Council of the Magazine. Two of those copies will not include the name of the author or of the institution to which the author belongs. In the last copy, in a separate sheet, the author will include a curricular synopsis: name, address, telephone number, email, institution and titles or degrees (University and date). This copy will have to be signed by its author on each page.
- 2) All articles will include a summary which will be written in Spanish and in English. This abstract should have no more than 100 words.
- 3) All articles should be submitted in electronic form in a CD. The operative system must be indicated.
- 4) All articles sent for evaluation must be unpublished, except when there is an express agreement with the Editorial Council. Moreover, the author commits him or herself to only authorize the publication of its article to *Lógoi*, Magazine of Philosophical Subjects. Consequently, for a later publication or reproduction of the article, the author will have to ask for permission to the Magazine. The new publication should mention clearly the original source.
- 5) Each article will be evaluated by two experts in the area, under the well-known "double blind" modality. The experts will approve, suspend (until the pertinent corrections are made) or reject the work. In any case, the decision will take into account the following criteria: a) clear exposition and development of objectives and subject; b) correct grammar and spelling; c) coherence and cohesiveness of ideas exposed; d) relevance of the problem; and, e) bibliographical and hemerographical sources in relation to the subject. In the case of a discrepant verdict, a third evaluation will be performed by a new judge. After the arrival of the

copies, the Publishing Council will give a verdict in 90 days. If the work is approved with corrections, the author will have thirty days to make those corrections. Finally, once the Publication Department has sent the sample format of the Magazine to the Writing Council, the latter will give each author its article for ulterior revisions (this must be done in a 7-day term).

- 6) The collaborations will have to fulfill the following presentation criteria: a) all notes will be footnotes; b) the biographical notes will have the following order: author's full name followed by two points; title of the work in italics followed by a comma; in case of translation, full name of the translator followed by a comma (as long as the data is available); edition place, name of the publishing house followed by comma, edition number followed by comma (if it is not the first edition,); the year of the edition in use, and the year of original publication of the text between parenthesis, followed by comma; number of page or pages reviewed. Example:

Émile Durkheim: *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson, New York, The Free Press, 1933, p 16.

If it is an article, the title will be placed between quotation marks, followed by comma, and the title of the publication will be in italics. Example:

Gladys Portuondo: "From the existence to the transcendence: Karl Jaspers or the metaphysics of the ciphers", pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre 2006.

In the case of electronic sources the following model should be used:

Claudio La Rocca: "Kant y la Ilustración", *Isegoría*, n° 35, julio-diciembre 2006, accesible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/current> [Consulta: 2007, october 23].

Once a publication has appeared in a note, the following notes of that publication will only include the author's last and first name, the title of the work in italics and the number of page or pages. *Lógoi* may introduce typographic modifications in order

to unify the Magazine's format, c) maximum limit of words: article: 15.500, communications: 7.500, reviews: 3.000

- 7) In the case the collaboration is accepted for publication, the author will receive two copies of the Magazine.
- 8) For help or additional information please send an email to:

[joma79@movistar.net.ve](mailto:joma79@movistar.net.ve)

[jdasilva@ucab.edu.ve](mailto:jdasilva@ucab.edu.ve)

[lnava@ucab.edu.ve](mailto:lnava@ucab.edu.ve)

## **Pautas para los árbitros**

- 1) Una vez recibido el manuscrito, el cual ha de ser inédito, se remite a la atención del Consejo Editorial, que examinará su contenido procurando su congruencia con alguno de los temas de interés para *Lógoi, Revista de Filosofía*, cotejando que posea la extensión, la metodología y la sindéresis requerida. En caso de no satisfacer estos requerimientos se advierte al autor o a los autores sobre la situación, recomendando la incorporación de un mínimo de condiciones objetivamente detalladas o la imposibilidad de su admisión.
- 2) Si se cumplen las normas exigidas, se comunica al autor o autores la recepción del manuscrito, al tiempo que se remite a dos árbitros bajo la modalidad de “doble ciego” para su peritaje. Estos revisan en detalle todos los aspectos relativos a la forma y el fondo de los trabajos, indicando en la planilla correspondiente las observaciones y calificaciones que consideran apropiadas. Una vez concluido el arbitraje, ha de ser devuelto el manuscrito con el correspondiente formulario de evaluación a los editores.
- 3) El Consejo Editorial es el responsable de actuar con la debida reserva en relación al resguardo de la identidad del árbitro y de su respectiva evaluación.
- 4) El Consejo Editorial asume el compromiso de mantener a buen resguardo el nombre del autor o autores de los trabajos consignados a los árbitros.
- 5) Para la elección de un árbitro evaluador, es necesario considerar su reconocida autoridad como especialista en el área, además de poseer prudencia y discreción en el manejo de los documentos consignados.
- 6) El director de *Lógoi. Revista de Filosofía* consignará a los expertos, además del trabajo, un formulario que recogerá su opinión y una copia de las normas para la presentación de las colaboraciones.
- 7) Una vez consignada la colaboración a los correspondientes árbitros, se esperará por su dictamen un lapso de 30 días contados a partir de su recepción; si al término de éste no se obtiene la

respuesta solicitada, será remitido nuevamente al arbitraje con otro experto designado por el Consejo Editorial.

- 8) El Consejo Editorial asume ante el árbitro el compromiso de que la colaboración sólo se publicará si el autor se somete a las observaciones y sugerencias efectuadas por parte de los expertos, sirviendo de intermediario a los fines de realizar las aclaraciones que considere convenientes. En este caso, el trabajo deberá contar con el aval fehaciente de la mayoría calificada de los árbitros que el Consejo Editorial ha designado para la evaluación, de lo contrario será rechazado.
- 9) Existen cuatro tipos de dictámenes que pueden resultar del arbitraje: a) publicable; b) publicable con modificaciones menores; c) publicable con modificaciones mayores de forma y contenido, y d) no publicable.
- 10) En el primer y segundo caso el manuscrito original ya arbitrado se remite al corrector de estilo y editor para modificarlo según las especificaciones requeridas para su posterior diagramación. En el tercer caso se devuelve el trabajo al autor o autores, quienes deberán modificarlo atendiendo a todas y cada una de las recomendaciones hechas por los árbitros. Una vez hechas las correcciones, los mismos deberán remitir el manuscrito modificado a los editores, los que se cerciorarán de que se corresponde con las consideraciones recogidas en la planilla de arbitraje. No obstante, si existen discrepancias en el tipo de correcciones, el Consejo Editorial someterá el trabajo a un nuevo arbitraje y en el caso de ser aprobado se procederá a comunicar al autor o autores la publicación de su colaboración. Finalmente, en el último caso, el o los autores son informados sobre el resultado del arbitraje, indicándosele(s) las razones y argumentos para su rechazo.
- 11) Cuando el manuscrito arbitrado corresponde a las apreciaciones a) o b), el autor o los autores reciben de parte del director de la revista una carta de aceptación formal en la que se indica además en qué volumen será publicado su manuscrito. Normalmente esta carta se envía a través de correo electrónico y, luego, una versión impresa, junto con dos ejemplares de la revista.

**Guía para la evaluación (Indique con una X)**

Aspectos a evaluar	Bajo	Medio	Alto	No aplica
1.- Resumen				
2.- Título. Se corresponde con las expectativas del trabajo				
3.- Claridad de los objetivos				
4.- Respaldo de estudios antecedentes				
5.- Metodología				
6.- Originalidad				
7.- Coherencia expositiva				
8.- Redacción				
9.- Pertinencia de la bibliografía				
10.- Solidez de las conclusiones				

**Planilla de evaluación**

Tras considerar adecuadamente el artículo sometido a mi juicio, considero que es

- Publicable (    )
- Publicable con observaciones menores (    )
- Publicable con observaciones mayores (    )
- No publicable (    )

OBSERVACIONES (utilice la otra cara si fuere necesario)

En Caracas, a \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_/

Firma:

---

Este ejemplar se terminó de  
imprimir en Caracas en  
febrero del año 2009  
en los talleres de Editorial Texto C.A.

---