

En este número:

## ARTÍCULOS

**Marcelo Antonelli**

Razones políticas de la distinción deleuziana  
entre el devenir y la historia

**Natalia Jakubecki**

El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente al *De casu diaboli* de  
Anselmo de Canterbury: convergencias y divergencias

**Fábio Fortes**

Oposições dialéticas do *phármakon* no *Fedro* de Platão



## DOSSIER LEIBNIZ

Parte II: Antecedentes y recepciones

**Oscar M. Esquisabel**

Presentación

**Olga L. Larre**

La metafísica de la creación de Duns Escoto:  
el entendimiento divino como locus de los posibles

**Javier Legris**

La tradición del conocimiento simbólico en el pensamiento  
de Charles S. Peirce

**Hernán Pringe**

Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo  
de Hermann Cohen



## CRÓNICAS

**Alejandro Cassini**

Mario Bunge (1919-1920)

**Oscar M. Esquisabel**

Marcelo Dascal (1940-2019)

**Edgardo Castro**

Héctor Arrese Igor (1971-2020)





**REVISTA  
LATINOAMERICANA  
de FILOSOFÍA**

**Vol. 46**

**Nº2**

***Primavera 2020***

**—**

## COMITÉ EDITORIAL

Rosa Belvedresi | UNLP | CONICET  
Alejandro Cassini | UBA | CONICET  
Silvana Di Camillo | UBA | UNLP  
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET  
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET  
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET  
Julio Montero | UBA | CONICET  
Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: Juan M. Melone | UBA | CONICET

Bibliográficas: Adrián Ratto | UBA | CONICET

## CONSULTORES ACADÉMICOS

Fernando Bahr | María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge  
Mario Caimi | Edgardo Castro | Carla Cordua | Eleonora Cresto | Claudia D'Amico  
Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes | Carlos Ulises Moulines  
Eleonora Orlando | Pablo Pavesi | Carlos Pereda | Mario Presas  
María Isabel Santa Cruz | Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut  
Roberto Torretti | Margarita Valdés

---

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

[rff@retina.ar](mailto:rff@retina.ar)

---

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *ERIH PLUS*, *DIALNET*, *EBSCO*, *LATINDEX* (Catálogo), *REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, *SCIELO* (Argentina), *THE PHILOSOPHER'S INDEX* y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Primavera 2020

# REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

## SUMARIO

—

### ARTÍCULOS

MARCELO ANTONELLI

Razones políticas de la distinción deleuziana entre el devenir y la historia \_ 177

NATALIA JAKUBECKI

El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente al *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury: convergencias y divergencias \_ 195

FÁBIO FORTES

Oposições dialéticas do *phármakon* no *Fedro* de Platão \_ 217

### DOSSIER LEIBNIZ

#### Parte II: Antecedentes y recepciones

OSCAR M. ESQUISABEL

Presentación \_ 233

OLGA L. LARRE

La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles \_ 235

JAVIER LEGRIS

La tradición del conocimiento simbólico en el pensamiento de Charles S. Peirce \_ 253

HERNÁN PRINGE

Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo de Hermann Cohen \_ 273

## **CRÓNICAS**

ALEJANDRO CASSINI

Mario Bunge (1919-1920) \_ 289

OSCAR M. ESQUISABEL

Marcelo Dascal (1940-2019) \_ 303

EDGARDO CASTRO

Héctor Arrese Igor (1971-2020) \_ 309

## **COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS**

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud (M. A. Narvárez) \_ 311

CLAUDIO JAVIER CORMICK

Opacidad y relativismo: la situacionalidad del conocimiento en tensión entre Merleau-Ponty y Foucault (M. Gómez) \_ 314

ARNON LEVY y PETER GODFREY-SMITH (eds.)

The Scientific Imagination: Philosophical and Psychological Perspectives (A. O. Eljatib) \_ 318

## **AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS \_ 323**

—

---

## COLABORADORES

---

MARCELO ANTONELLI es doctor en Filosofía (UBA-Paris 8). Trabaja como investigador asistente en CONICET y como profesor adjunto en UNIPE y en UNSAM. Es miembro del equipo responsable del PICT “El léxico conceptual de Foucault y Deleuze. Convergencias y divergencias” y dirige el PICTO “Los problemas fundamentales de la biopolítica en la filosofía de Gilles Deleuze”. Su área de investigación es la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX (en particular la obra de Deleuze), la corriente biopolítica (Foucault, Agamben, Negri, Esposito) y los nuevos realismos en la filosofía continental (Meillassoux, DeLanda, Harman, Ferraris). Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas especializadas del ámbito nacional y del extranjero. antonelli.ms@gmail.com

NATALIA G. JAKUBECKI es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con la tesis “La propuesta ética abelardiana como apertura al diálogo con los infieles”, y especialista en Ciencias Sociales con mención en Lectura, Escritura y Educación por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Desempeña su labor docente como jefa de trabajos prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la UBA. Es investigadora asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y su principal línea de estudio es la construcción identitaria de los infieles en diálogos literarios escritos entre 1100-1500. jakubecki@gmail.com

FÁBIO FORTES es doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Minas Gerais, doctor y *magister* en Lingüística (Estudios Clásicos) por la Universidad de Campinas, licenciado en Letras Clásicas por la Universidad Federal de Juiz de Fora. Se desempeña como profesor asociado de Griego y Latín en la Universidad Federal de Juiz de Fora, donde participa de los programas de posgrado en Lingüística y en Filosofía. Fue profesor de Lengua y Literatura Latina en la Universidad Federal Rural de Pernambuco entre 2009 y 2010. Actualmente realiza una estancia posdoctoral como profesor visitante Jr., con beca de CAPES, en el Département des Sciences de l’Antiquité de la Université de Liège, en Bélgica (2019-2020). fabiosfortes@yahoo.com.br

OLGA L. LARRE es investigadora independiente del CONICET, licenciada en Filosofía por la UNLP y doctora por la Universidad Católica Argentina. Ha desarrollado una especialización en el ámbito del pensamiento cosmológico tardomedieval, centrandó su trabajo en pensadores tales como Guillermo de Ockham, Duns Escoto, John Peckham y Walter Burley. Ha publicado varios libros, cuatro de ellos en España y uno en Argentina; capítulos de libros, y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales de Estados Unidos (*Franciscan Studies*), Italia (*Filosofía Oggi*), Brasil (*Manuscrito*), México (*Revista de Filosofía, Analogía, Logos*), España (*Anuario Filosófico, Revista Española de Filosofía Medieval y Estudios Franciscanos*), y Argentina (*Sapientia, Scripta Mediaevalia y Studium*). olga\_larre@uca.edu.ar

JAVIER LEGRIS es doctor en Filosofía e Historia General de la Ciencia por la Universidad de Regensburg, Alemania. Actualmente es investigador independiente del CONICET y se desempeña en el Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires (IIEP-BAIRES). Asimismo, es Profesor Titular en la Facultad de Ciencias

Económicas de la Universidad de Buenos Aires, donde enseña Lógica. Sus áreas de investigación son la historia de la lógica simbólica, la filosofía de las ciencias formales, la lógica pura y aplicada, y la epistemología de la economía. Ha publicado dos libros y variados trabajos en revistas especializadas. Recibió el Diploma al Mérito en Humanidades (Lógica y Filosofía de la Ciencia), Fundación KONEX, Argentina, 2016. javier.legris@fce.uba.ar.

HERNÁN PRINGE es licenciado en Ciencias Físicas (UBA); licenciado en Filosofía (UBA); doctor en Filosofía (Universität Dortmund); investigador postdoctoral en el Center for Philosophy of Science (University of Pittsburgh), en la Universität Dortmund y en la Universitat de Barcelona; investigador del CONICET en el Instituto de Filosofía (FFyL, UBA); profesor titular del Instituto de Filosofía (Universidad Diego Portales, Santiago, Chile); coordinador del Grupo de Estudios Kantianos (FFyL, UBA); miembro del comité ejecutivo de Filored (Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía); y director de la *Revista de Estudios Kantianos*. hernan.pringe@mail.udp.cl

—

## Razones políticas de la distinción deleuziana entre el devenir y la historia

MARCELO ANTONELLI

*Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

DOI: 10.36446/rlf2020238

I 177

**Resumen:** El concepto de devenir ocupa un lugar relevante en la obra de Deleuze. Tras su aparición en *Nietzsche y la filosofía*, gana protagonismo en *Lógica del sentido* y pasa a distinguirse de la historia a partir de *Diálogos* en el marco de un viraje antihistoricista. Según nuestra hipótesis, en la base de esta separación se hallan razones ontológicas y políticas: las primeras remiten a la concepción del acontecimiento, mientras que las segundas se explican por la crisis de la izquierda y la aparición de los nuevos filósofos en el campo intelectual francés de mediados de los años 70. Nuestro objetivo es indagar las razones políticas de esta diferenciación conceptual clave que se mantuvo hasta el final de la producción deleuziana.

**Palabras clave:** izquierda francesa, antitotalitarismo, revolución, acontecimiento, nuevos filósofos.



## ***Political Reasons for the Deleuzian Distinction between Becoming and History***

**Abstract:** The concept of becoming occupies an important place in the work of Deleuze. After his appearance in *Nietzsche and Philosophy*, he gains prominence in *Logic of Sense* and becomes distinguished from history in *Dialogues* in the framework of an antihistoricist turn. According to our hypothesis, on the basis of this separation are ontological and political reasons: the former refer to the conception of the event, while the latter are explained by the crisis of the left and the appearance of the new philosophers in the French intellectual field of the mid-70s. Our objective is to investigate the political reasons for this key conceptual differentiation that was maintained until the end of the Deleuzian production.

**Key-words:** French left, antitotalitarianism, revolution, event, new philosophers.

### ***1. Introducción***

178 |

En la famosa entrevista con Toni Negri “Control y devenir”, Gilles Deleuze afirma que se volvió “cada vez más sensible” a la distinción entre la historia y el devenir (Deleuze 2003c: 230). Si bien no indica el momento preciso en que la acuñó, es posible constatar que aparece por primera vez en *Diálogos*, luego ocupa un lugar relevante en “Un manifiesto menos” y en *Mil mesetas*, así como en la interpretación de Michel Foucault y en *¿Qué es la filosofía?* Se trata de una separación conceptual enmarcada en el viraje antihistoricista que tuvo lugar después de *El Anti-Edipo*. Aunque no abandonó la remisión a procesos históricos y la afición por la historia universal (Deleuze 2003b: 206), tras el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* Deleuze multiplicó las críticas a la historia.

Como observa Mengue (2009: 55), a primera vista resulta extraña una diferenciación entre términos que parecen equivalentes: en *El Anti-Edipo*, por ejemplo, se afirma que “solo hay un devenir que es el de la realidad” (Deleuze y Guattari 1973: 43).<sup>1</sup> De hecho, el recorrido del concepto en la obra deleuziana muestra que no se distinguió de la historia desde su inicio; antes bien, la noción presenta significados diversos, de los cuales solo el

—

<sup>1</sup> Todas las traducciones citadas en este trabajo me pertenecen.

último se sitúa en un marco crítico.<sup>2</sup> En primer lugar, el devenir es empleado como sinónimo de la realidad o del todo en variación (no hay otra cosa que devenir, todo está en devenir) especialmente en la interpretación de Nietzsche; en segundo término, el devenir es asociado al simulacro en la lectura de Platón expuesta en *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*; finalmente, la idea de “los devenires” o “devenir-x” (menor, mujer, imperceptible, revolucionario...) surge como “devenir-animal” en el libro sobre Kafka y se desarrolla profusamente en *Diálogos* y en *Mil mesetas*. El segundo sentido puede verse como un puente hacia el tercero; de hecho, la expansión del término coincide con el abandono del de “simulacro” (Deleuze 2003g: 339). En resumen, desde *Diálogos* el devenir pasó a distinguirse de la historia, dando lugar a una separación conceptual clave en la filosofía de Deleuze.

Esta distinción emergió, como señalamos, en un horizonte de franca hostilidad hacia la historia. Las críticas deleuzianas se dirigen tanto a la historia en el sentido de los hechos y acontecimientos ocurridos en el pasado, como a la historia en tanto disciplina, investigación o narración de procesos y acontecimientos.<sup>3</sup> Esta precisión nos parece pertinente, dado que impacta en el significado del devenir. Con relación al primer punto, Deleuze observa que la historia no es más que el conjunto de condiciones de las que nos desviamos para devenir o crear algo nuevo (Deleuze 2003c: 231); en otras palabras, la historia es diferente de la experimentación, a la que solo provee las condiciones para generar algo que escapa a la historia (Deleuze y Guattari 2005: 106, 133). Desde este ángulo, la historia es el lugar de las recaídas, los fracasos y las decepciones, el “pudrimiento” de los acontecimientos, mientras que el devenir está ligado a la creación y la experimentación. Aunque el devenir necesita de la historia porque de otro modo permanecería indeterminado, lo crucial es que no se reduce a ella y comporta otra temporalidad.

Con relación al segundo tipo de crítica, Deleuze argumenta que la historia capta del acontecimiento solo su efectucción en estados de cosas o en lo vivido, pero su devenir escapa a la historia (Deleuze y Guattari 2005: 106; Deleuze 2003c: 231). A su juicio, en los fenómenos históricos (por ejemplo, la Revolución de 1789 o la de 1917, la Comuna de París, Mayo del 68) existe una parte del acontecimiento irreductible a los determinismos sociales y a las series causales, libre de toda causalidad normal o normativa; “algo en” el acontecimiento implica una bifurcación o una desviación res-

I 179

---

<sup>2</sup> Estas precisiones acerca del concepto se encuentran ausentes en los principales diccionarios y vocabularios sobre la filosofía deleuziana. Véase Ansay 2015: 114-129; Leclercq y Villani 2003: 101-105; Sotirin 2005: 98-109; Stagoll 2005: 21-22; Zourabichvili 2003: 29-31.

<sup>3</sup> Hemos analizado las críticas deleuzianas a la historia en Antonelli 2017.

pecto de las leyes. Ahora bien, Deleuze afirma que “a los historiadores no les gusta este aspecto: ellos restauran las causalidades según el antes y el después” (Deleuze y Guattari 2003: 215). La historia piensa en términos de pasado, presente y futuro –es decir, despliega una sucesión cronológica– mientras que el devenir sigue un principio de coexistencia o simultaneidad que esquivaba el presente (Deleuze 2003b: 209; Deleuze 1994: 9 y ss.). Desde este punto de vista, la historia únicamente retiene la parte accidental del acontecimiento y deja huir el acontecimiento puro en cuanto tal, su devenir exento de causalidades.

Es importante aclarar que no planteamos aquí una oposición o una dicotomía tajante entre la historia y el devenir, pero tampoco acordamos con la tendencia inversa a relativizar en exceso la distinción (como hacen, por ejemplo, Lundy 2012: 184 y Sauvagnargues 2004: 52) pues así se descuida la innovación filosófica deleuziana. Concretamente, nos referiremos a ella en términos de “separación”, “diferenciación” o “heterogeneidad”, sinónimos a nuestro parecer de la “distinción” nombrada por Deleuze.

## **2. Razones ontológicas y razones políticas**

180 |

Según nuestra perspectiva, la heterogeneidad entre la historia y el devenir se sustenta tanto en razones ontológicas como políticas. Las primeras se remontan a la ontología acontecimental desplegada en *Lógica del sentido*, con dos salvedades importantes: primero, dicho libro presenta un concepto de devenir que no se opone a la historia, la cual no es abordada en el texto; segundo, la idea de devenir no reviste una significación política como lo hará a partir de *Diálogos*. Puntualmente, la matriz ontológica de la distinción entre la historia y el devenir consiste en la separación, en el interior de todo acontecimiento, entre una parte pura o esencial (ideal, virtual, in-efectuable, in-actualizable) y otra accidental (lo efectuado o actualizado en la empiria). El tiempo es desdoblado en Cronos, que remite al plano de las mezclas físicas de los cuerpos, y Aión, que designa el plano de los devenires y los acontecimientos incorpóreos que esquivan el presente.<sup>4</sup>

Sobre este esquema se alza la distinción entre el devenir y la historia: el primero se superpone con lo in-efectuable del acontecimiento, mientras que la segunda forma parte del dominio de lo efectuado. Si bien el acontecimiento puro es inseparable del estado de cosas –por tanto, el devenir lo

—

<sup>4</sup> Hemos desarrollado este tema en Antonelli 2017. Véase también Mengue 2009: 55-67.

es de la historia—, la clave es la diferencia entre dos maneras de considerarlo: podemos recorrerlo y registrar su efectuación en la historia, su condicionamiento y su pudrimiento empírico, o bien podemos contra-efectuar lo efectuado en la historia (Deleuze y Guattari 2005: 106-107). El primer camino nos lleva a considerar un acontecimiento tal como efectivamente sucedió; el segundo nos conduce a extraer de la realización empírica la dimensión virtual, aquello que excede su concreción histórica, el devenir que se hurta al presente, aunque no por ello es eterno (Pardo 2011: 92 n. 1).

Hemos afirmado que la distinción entre la historia y el devenir reúne razones ontológicas y políticas. Venimos de mencionar las primeras, referidas a la concepción deleuziana del acontecimiento, que ofrecen la grilla sobre la que se apoya la mentada diferenciación. Ahora bien, el objetivo de este escrito radica en esclarecer las razones políticas que la motivaron. De acuerdo con nuestra hipótesis, la conceptualización deleuziana constituye una respuesta a la situación de la izquierda francesa a mediados de los años 70 y, en particular, a la expandida condena sobre los procesos revolucionarios que caracterizó este momento antitotalitario del campo intelectual francés. La irrupción de los “nuevos filósofos”, que hicieron de la crítica acérrima de la revolución una de sus proclamas fundamentales, suscitó un rechazo explícito en Deleuze, cuya apuesta por el devenir es una de las herramientas conceptuales más relevantes con vistas a desarmar la argumentación de estos autores. Así pues, buscaremos demostrar que los rasgos peculiares de dicha coyuntura histórica desencadenaron la politización del concepto de devenir y su oposición a la historia. Antes de abocarnos a analizar las particularidades del momento histórico, nos detendremos en el marco en que emerge la distinción puesto que refuerza, a nuestro juicio, la hipótesis recién presentada.

I 181

### **3. Historia de las revoluciones y devenir-revolucionario**

El par historia/devenir irrumpe en la segunda página de *Diálogos*, donde Deleuze objeta la costumbre de “pensar demasiado en términos de historia” y aboga por los devenires, que son orientaciones, direcciones, entradas, salidas. Además de distinguir entre el devenir-mujer y la mujer, el devenir-filósofo y la historia de la filosofía, destaca “un devenir-revolucionario que no es lo mismo que el futuro de la revolución y que no pasa forzosamente por los militantes” (Deleuze y Parnet 1996a: 8). La misma separación entre la revolución y el devenir-revolucionario reaparece en las últimas páginas del libro y en otros trabajos (“Un manifiesto de menos”, *Mil mesetas*, *Abecedario*, *¿Qué es la filosofía?*). Se trata de una apuesta relevante, como subraya Deleuze cuando le dice a Negri que “la única chance de los

hombres reside en devenir revolucionario, la única manera de conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable” (Deleuze 2003c: 231). Aunque sería desacertado ceñir la distinción entre la historia y el devenir a la problemática de la revolución, pues la excede, es necesario examinarla, dado que involucra las razones políticas que indagaremos a continuación.<sup>5</sup>

Deleuze abandona la perspectiva de la revolución como acontecimiento histórico y se inclina por un devenir-revolucionario apoyándose en un juicio de valor negativo sobre la experiencia histórica de las revoluciones: “¿quién ha creído en algún momento que una revolución acaba bien? [...] Todas las revoluciones fracasan, todo el mundo lo sabe” (Deleuze y Parnet 1996b: “G comme Gauche”).<sup>6</sup> A sus ojos, la revolución inglesa desembocó en Cromwell, la revolución francesa en Napoleón, la revolución rusa en Stalin, la revolución estadounidense en Reagan. Sin embargo, Deleuze no hace de este fracaso histórico un argumento en contra de toda revolución, pues ello implicaría confundir dos planos heterogéneos: la historia de la revolución y el devenir revolucionario de la gente, que excede toda concreción histórica, aunque pasa por la historia —pues, como hemos señalado, permanecería indeterminado sin ella—. Así, la revolución como acontecimiento efectuado o efectuable en la historia es reemplazada por un devenir-revolucionario que “no se confunde con el pasado, el presente ni el futuro de las revoluciones” (Deleuze y Guattari 2005: 108). La revolución deja de ser un proyecto posible o actualizable para convertirse en un puro acontecimiento incorpóral expresado por un concepto filosófico, una realidad “siempre virtual” (Read 2009: 100). El único valor que rescata de las revoluciones es el “entusiasmo” que provocan, “sin que nada en los estados de cosas o en lo vivido pueda atenuarlo”, ni siquiera “las decepciones de la razón” (Deleuze y Guattari 2005: 96-97).

Deleuze no reniega de los procesos revolucionarios, pero adopta un criterio de evaluación inmanente que se atiene a los efectos causados mientras se llevaban a cabo. Dejando a un lado los resultados negativos en que desembocó, invita a sopesar la acción revolucionaria adoptando, como

---

<sup>5</sup> Nos ocupamos del tema en Antonelli 2012.

<sup>6</sup> Mengue (2009: 83-84) argumenta que las revoluciones son consideradas “fracasos” a causa de la distinción entre lo virtual y lo actual: lo virtual no se asemeja a su actualización, puesto que se actualiza diferenciándose (Deleuze 2008: 269 y ss.). Esta irreductibilidad de lo virtual a su efectuación espacio-temporal explicaría la inevitable decepción que ocasiona toda revolución, en tanto “traiciona” las potencialidades y virtualidades de los acontecimientos. Según creemos, se trata de una razón demasiado general que no alcanza a explicar la especificidad de la posición deleuziana.

centro de gravedad, aquello que provocó: el “éxito” de una revolución radica en ella misma, “en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que ella dio a los hombres en el momento en que se hacía [...] La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres, aun cuando estos no duren más que su materia en fusión y rápidamente dejen lugar a la división, a la traición” (Deleuze y Guattari 2005: 167).

La matriz ontológica acontecimental a la que aludimos previamente cumple en este contexto el propósito de evitar la evaluación meramente negativa de ciertos acontecimientos políticos: la parte in-actualizable de todo acontecimiento es una dimensión no histórica, aunque presente en el tiempo, que permite no desesperar ante los fracasos históricos (Mengue 2003: 28). Así, Mayo del 68 fue un proceso que desencadenó un devenir revolucionario generalizado, aun si no hubo un futuro de la revolución. Esta manera de tratar el acontecimiento implica una potencia liberadora, dado que “así como el acontecimiento puro es encarcelado cada vez en su efectuación, la contra-efectuación lo libera, siempre para otras veces” (Deleuze 1994: 188).

En resumen, Deleuze considera que las revoluciones fracasan y hace una apología del “devenir revolucionario sin futuro de la revolución” (Deleuze y Parnet 1996b: “G comme Gauche”). Aun si se ha encontrado en la deriva posterior a *Mil mesetas* una inquietud mayor por los fenómenos de actualización, consolidación y estratificación que reforzaría la “interdependencia” entre la historia y el devenir, especialmente en su interpretación de Foucault (Sauvagnargues 2004: 54, 68 y ss), lo cierto es que, en lo que hace a la problemática de la revolución, la diferencia entre el devenir y la historia es ontológica, política y valorativa, y no deja margen para la reivindicación de los procesos históricos a excepción del entusiasmo suscitado.

Estudiaremos a continuación las características del campo intelectual francés en el momento en que Deleuze elabora la distinción entre la historia y el devenir.

#### **4. La crisis de la izquierda francesa en los años 70**

Deleuze sostiene que los conceptos filosóficos no nacen y mueren arbitrariamente, sino que cumplen determinadas funciones en un campo de pensamiento que varía y que puede volverlos inútiles o inadecuados (Deleuze 2003f: 326). Si aplicamos esta perspectiva a nuestro tema, creemos que el surgimiento de la contraposición entre el devenir y la historia obedece a ciertas características de la crisis de la izquierda francesa de mediados de la década del 70; en particular, a las controversias a raíz de la Unión de la Izquierda (1972-1977) bajo el mando de François Mitterrand.

En la segunda mitad de la década del 70, a la discusión sobre las formas políticas del socialismo, el “efecto Solzhenitsyn” y la disidencia venida del Este, se agregaron la aparición de los “nuevos filósofos” y la actividad editorial de *Esprit* y *Le Nouvel Observateur*, publicaciones abocadas a denunciar la supuesta ceguera de la izquierda francesa frente a los crímenes del comunismo y a cuestionar la cultura política revolucionaria (Castro 2018: 8-13).

El libro *Diálogos*, donde se presenta la distinción entre la historia y el devenir, fue publicado en 1977. Ahora bien, ese fue el año de los “nuevos filósofos” (particularmente, Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann), cuyos libros *La barbarie con rostro humano* y *Los maestros pensadores* se volvieron *best sellers* (vendieron más de 80.000 copias cada uno en un año) y pasaron a ocupar el centro de los debates políticos de los intelectuales franceses (Christofferson 2004: 184). De acuerdo con nuestra hipótesis, la distinción entre la historia y el devenir debe comprenderse a partir de la oposición explícita de Deleuze a los “nuevos filósofos”, tanto en lo que hace a sus modos de hacer filosofía como a sus tesis principales. En otras palabras, la conceptualización deleuziana debe interpretarse en función del impacto de algunos de los múltiples debates de ese momento visiblemente agitado del campo intelectual francés.

184 |

En la segunda mitad de la década del 70 irrumpió una virulenta crítica del totalitarismo de izquierda en la vida intelectual francesa, provocada en parte por la publicación en 1974 de *Archipiélago Gulag* de Aleksandr Solzhenitsyn, aun cuando su impacto real pueda acaso relativizarse, dado que fue más bien el ataque del Partido Comunista Francés contra el texto y el autor lo que le dio especial preeminencia (Christofferson 2004: 90). Tanto en libros y panfletos, como en la prensa y la televisión, los intelectuales no comunistas denunciaban el marxismo y la política revolucionaria por estar asociados fatalmente al totalitarismo. Así, no solo marginalizaron el pensamiento marxista e inauguraron una cruzada contra el comunismo, sino que además socavaron la legitimidad de la tradición revolucionaria francesa. A ello contribuyó también el revisionismo de François Furet, que en 1978 publicó *Pensar la revolución francesa*, donde argumentaba que la política revolucionaria desemboca necesariamente en el totalitarismo como resultado de su dinámica ideológica maniquea. Lo cierto es que los intelectuales franceses habían comenzado a sospechar de la revolución en general, razón por la cual Furet pudo extender las supuestas lecciones del Gulag a la revolución francesa. Foucault expresó esta posición, ciertamente expandida, planteando la cuestión de “si la revolución es o no deseable” (Fernández 2019: 3-4). Además, fue el momento en que toda una generación rechazó su propio pasado, ligado al Mayo del 68 (Dosse 2007: 441-442). Por estas razones, Christofferson (2004: 272 y ss.) afirma que el antitotalitarismo francés fue

más político que intelectual y claramente insular, esto es, motivado por la política doméstica francesa.

Si retomamos la separación entre la historia y el devenir, conviene reparar en algunos indicios que avalan la clave de lectura aquí propuesta. Así, en el mismo párrafo de la entrevista con Negri que comienza con la distinción entre la historia y el devenir, Deleuze dice: “Hoy, la moda es denunciar los horrores de la revolución. No es nada nuevo, todo el romanticismo inglés está repleto de una reflexión sobre Cromwell análoga a la que se hace hoy sobre Stalin” (Deleuze 2003c: 231). El falso carácter novedoso de las denuncias obedece a que la gran mayoría de los intelectuales franceses de la izquierda no comunista ya estaban al tanto de las fallas del socialismo soviético y lo habían rechazado como un modelo político antes de junio de 1974, cuando se publicó la traducción francesa de *Archipiélago Gulag*. Por ejemplo, en enero de 1950, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre reconocían la extensión de los campos soviéticos. Es cierto, no obstante, que la crítica no era absoluta en la medida en que atribuían a la URSS una fuerza progresista, pues la socialización de los medios de producción representaba para ellos un importante avance contra los regímenes capitalistas (Christofferson 2004: 34).

I 185

### **5. *Contra los “nuevos filósofos”***

Las críticas deleuzianas a los “nuevos filósofos”, pero, por extensión, también a la manera en que se planteó el debate entre los intelectuales de izquierda comunistas y no comunistas, en favor y en contra de la unión entre el Partido Socialista y el Partido Comunista Francés en un frente encabezado por Mitterrand, se encuentran de manera paradigmática en el texto “A propósito de los nuevos filósofos y de un problema más general”, que apareció en junio de 1977 y fue distribuido gratuitamente en las librerías. Vale subrayar que fue el propio Deleuze quien le propuso esta modalidad de intervención a Jerome Lindon, director de Éditions de Minuit, que aceptó hacerlo. La idea fue motivada en buena medida por una breve antología elaborada por dos jóvenes filósofos, François Aubral y Xavier Delcourt, que criticaba la llamada “nueva filosofía”. Cuando Deleuze tomó conocimiento, por medio de François Chatelet, de la inminente publicación de este libro, invitó a los autores a cenar a su casa. Durante la conversación, Deleuze explicitó su voluntad de intervenir en el debate, aunque no estaba seguro acerca de cómo hacerlo, dado que no quería hablar en los medios (Dosse 2007: 443-444).

La intervención deleuziana representó un gesto políticamente fuerte en un momento en que casi no existía oposición a la “nueva filosofía”. Más



aún, muchos intelectuales de la izquierda no comunista –como Jean-Marie Domenach, Michel Foucault y Philippe Sollers– abrazaban o bien toleraban la conclusión de que el comunismo, el marxismo y la revolución eran totalitarios en sí mismos. Y quienes no la aceptaban –como Claude Mauriac, Jean Elleinstein y Nicos Poulantzas– habían perdido la capacidad de definir la agenda política intelectual (Christofferson 2004: 20). Fue una “reacción excepcional” ante una situación excepcional, en la cual Deleuze abandonó el principio de no perder tiempo debatiendo (Dosse 2007: 444).

El texto en cuestión tiene una ambición indudablemente polémica: Deleuze comienza declarando que no piensa nada de los “nuevos filósofos”, porque el pensamiento de ellos es nulo (Deleuze 2003e: 127; Deleuze y Parnet 1996a: 173-174). No obstante, presenta una serie de argumentos en los que vale la pena reparar.

En primer lugar, Deleuze critica el uso de universales, de conceptos groseros y globalizantes (LA ley, EL poder, EL amo, EL rebelde) y lo contrapone al trabajo de múltiples autores, en diferentes dominios, que buscan evitar dichas abstracciones y elaborar conceptos diferenciados (por ejemplo, el caso de Foucault y los poderes). De modo correlativo, la debilidad de los contenidos del pensamiento de los “nuevos filósofos” vuelve más importante al sujeto de enunciación: “yo, lúcido y valiente, les digo... nosotros, en tanto que hicimos Mayo del 68, podemos decirles que fue una tontería y que no lo haremos nunca más...”; paradójicamente, apunta Deleuze, solo los estalinistas pueden dar lecciones de antiestalinismo. Se trata de un retorno a un sujeto vacío “muy vanidoso” y a conceptos estereotipados, que constituye “una penosa fuerza de reacción”. En última instancia, los “nuevos filósofos” son la negación de toda política y de toda experimentación; Deleuze los acusa de hacer un trabajo sucio y degradar la labor propiamente filosófica (Deleuze 2003e: 127-128, 131-133).

Ciertamente, las tesis de Glucksmann, tanto en *La cocinera y el devorador de hombres* (1972) como en *Los maestros pensadores* (1977), respondían a este tipo de argumentación denostada por Deleuze. El primer libro sostenía que el Gulag es la culminación de la civilización occidental y el desarrollo de sus concepciones políticas desde Platón. El segundo considera al marxismo como la ideología del Gulag y agrega a Hegel, Fichte y Nietzsche como filósofos de un Estado normalizador y coercitivo. Despliega, además, dicotomías tajantes basadas en universales. Lo mismo ocurría con *La barbarie con rostro humano* (1977) de Lévy, que rechaza la posibilidad de un cambio político real para mejor, puesto que el poder es omnipresente y no hay alternativas para escapar a él. A su juicio, el marxismo, el socialismo y el progresismo son ideologías pesimistas, el Gulag es “la Ilustración menos la tolerancia” y no hay comunismo sin campos de concentración (Christofferson 2004: 103, 185-188; Fernández 2019: 12).

Deleuze (2003e: 131-132) destaca que, haciendo uso de conceptos totalizantes, los “nuevos filósofos” afirman que “LA revolución debe ser declarada imposible, de modo uniforme y desde siempre”. Lo que está a la base de un enunciado así es, en rigor, uno de los rasgos que más le molesta de los nuevos filósofos: el hecho de que “viven de cadáveres”, hacen una “martirología”. Deleuze argumenta que no hubiera existido ningún Gulag si las víctimas hubieran tenido el discurso de los que lloran y dan lecciones en su nombre: fue su fuerza vital la que los empujaba, no su amargura (“nunca se encarceló a nadie por su impotencia y pesimismo”); su sobriedad, no su ambición. Sin embargo, daría la impresión, según los nuevos filósofos, de que las víctimas fueron engañadas porque no alcanzaron a comprender lo que los nuevos filósofos comprendieron (Deleuze dice con sarcasmo que, si formase parte de alguna asociación, elevaría una queja contra los nuevos filósofos por menospreciar a las víctimas).

En segundo lugar, Deleuze (2003e: 129-133) sostiene que los “nuevos filósofos” representan “una novedad radical”, que consiste en introducir en Francia el marketing literario o filosófico. Este se caracteriza por el hecho de que es más importante que se hable de un libro que el libro en sí mismo; al límite, el conjunto de artículos periodísticos, entrevistas, emisiones de radio y televisión terminan reemplazando al libro, que podría no existir. Deleuze diagnostica que han cambiado las relaciones de fuerza entre los intelectuales y los periodistas, a tal punto que un libro vale menos que un artículo en un periódico. Esta empresa de marketing, a su parecer, será recomenzada aun cuando los nuevos filósofos se desvanezcan en la medida en que constituye la sumisión de todo pensamiento a los medios de comunicación. Con todo, rechaza la alternativa entre el marketing o la “vieja manera” aduciendo la aparición de nuevas formas de trabajo basadas en encuentros, intersecciones, cruces de líneas y de puntos singulares, que constituyen focos de creación que no pasan por la función-autor.

Efectivamente, la nueva filosofía fue un fenómeno cultural, que llevó a su apogeo el recurso a los medios de comunicación como fuente de consagración y legitimación intelectuales (Christofferson 2004: 185). Sin embargo, aunque promovida en los *mass media*, no hubiera sido exitosa sin el apoyo de intelectuales prominentes que detentaban acceso a la prensa cultural y política, como Foucault, Roland Barthes y Jean-François Revel (Christofferson 2004: 198). El caso de Foucault merece una observación, porque él y Deleuze se posicionaron de maneras muy heterogéneas frente a los “nuevos filósofos”, preludiviendo su alejamiento definitivo a partir del “caso Klaus Croissant” en 1977. La postura de Foucault le valió la crítica explícita de Claude Mauriac, quien le aconsejó tomar precauciones respecto de los “nuevos filósofos”, en lugar de llenarlos de elogios. Foucault permitió no

solo que Glucksmann se valiera de su *Historia de la locura* (1961) para trazar un paralelo entre el Gulag y el encierro durante la época clásica en *La cocinera y el devorador de hombres*, sino que promocionó fuertemente *Los maestros pensadores* en una reseña en *Le Nouvel Observateur*. A juicio de Dosse (2007: 443), la actitud adoptada por Foucault alteró la posición de Deleuze y Guattari, que hasta ese momento veían en los “nuevos filósofos” un fenómeno más ligado al espectáculo que a la especulación filosófica. La apología de Foucault de la obra de Glucksmann implicó la “bendición” de un verdadero filósofo, por lo cual ya no fue posible guardar silencio (Dosse 2007: 443).

Desde cierto ángulo, la actitud de Foucault con relación a Glucksmann resulta extraña, dado que las concepciones del poder y la razón de uno y del otro están por completo alejadas. Glucksmann, por ejemplo, identifica el poder con el Estado y postula la existencia de una plebe que escapa a ambos; además, identifica la razón y la ciencia con la dominación. Parte del apoyo de Foucault puede explicarse por el uso de los medios en su estrategia de consagración intelectual; dicho de otro modo, Glucksmann era un aliado útil en la búsqueda de visibilidad y de reconocimiento cultural. Ciertos análisis sostienen que el apoyo de Foucault a Glucksmann era sobre todo político, ya que Foucault fue un vehemente anticomunista y, además de apoyar a los “nuevos filósofos” y a Solzhenitsyn, fue crítico de la cultura política del Partido Comunista Francés, del Partido Socialista y del programa político de la Unidad de la Izquierda (Christofferson 2004: 198-199; Eribon 2004: 323). Otras interpretaciones argumentan que existió una convergencia parcial en lo filosófico (Christofferson 2015: 16; Fernández 2019: 24-27) y que estas posiciones no fueron un mero avatar en el trayecto foucaultiano, sino que obedecieron a razones teóricas que conciernen su interés por el liberalismo, la gubernamentalidad y los dispositivos de seguridad (Castro 2018: 14-16).

188 |

## **6. La Unidad de la Izquierda**

Con relación al éxito de los nuevos filósofos, Deleuze menciona una razón que está a la base del momento antitotalitario del campo intelectual francés de los 70: las elecciones y, en particular, la conformación de la Unidad de la Izquierda. Deleuze sostiene que el período electoral es “una grilla deformante” que afecta la manera de comprender y percibir, a la cual son reconducidos todos los acontecimientos y todos los problemas; más aún, afirma que “las condiciones particulares de las elecciones provocan que el umbral habitual de estupidez se eleve” (Deleuze 2003e: 131).

Como hemos dicho, la crítica al totalitarismo en los años 70 no se debió a las revelaciones acerca del Gulag, ni a una supuesta ceguera frente

a la represión soviética, sino a la estructura de la política doméstica francesa y sus debates ideológicos. En otras palabras, la crítica del totalitarismo fue la respuesta de los intelectuales de la izquierda no comunista a los peligros que veían en la Unión de la Izquierda. De allí que el Gulag fuese menos una revelación que una metáfora casi mística que representaba el repudio radical del comunismo y de toda política revolucionaria. Dado el consenso existente acerca de que el totalitarismo era un producto inevitable de los discursos y proyectos revolucionarios basados en el Estado, se atribuía a la alianza de comunistas y socialistas la instalación de esta posibilidad en el horizonte francés (Christofferson 2004: 90).

Esta coalición se había forjado a partir de un Programa Común de Gobierno acordado entre el Partido Socialista y el Partido Comunista en junio de 1972. No era solamente una alianza electoral, sino que constituía un plan de reformas que proponía la nacionalización de sectores clave de la economía, lo cual abriría el camino al socialismo. Circuló en millones de copias y fue quizás el programa político más ampliamente publicitado en la historia de Francia. Aunque el Partido Socialista prevalecía en la mayoría de los puntos, el Programa hacía concesiones a los comunistas y contenía ambigüedades en lo relativo a los países del bloque soviético. Si bien la Unión de la Izquierda rescataba al Partido Comunista Francés de su aislamiento político, el objetivo de Mitterrand era sumarlo y mantenerlo bajo control a fin de lograr una mayoría propia. Christofferson (2004: 115-117, 146) argumenta que el antitotalitarismo resultaba simplista porque, al concentrarse en la cuestión ideológica, negaba legitimidad a la comprensión que Mitterrand tenía de la dinámica de la unidad en términos de relaciones de fuerza. Con todo, el Programa Común de Gobierno condujo a una división entre una izquierda estatista, cuya figura era Mitterrand, y otra descentralizadora, abierta al libre mercado y a la iniciativa empresarial, defendida por Michel Rocard, que atrajo a intelectuales como Foucault (Castro 2018: 8; Christofferson 2015: 28).

Las críticas de los “nuevos filósofos” a la Unidad de la Izquierda irrumpieron en mayo del 1977, cuando esta coalición empezó a romperse. Tras el triunfo en las elecciones municipales de ese año, el Partido Comunista intentó radicalizar el Programa Común, lo cual llevó a la ruptura con los socialistas. Como consecuencia, la derecha ganó las elecciones legislativas en 1978. Ciertamente, las críticas eran hiperbólicas: por ejemplo, Guy Lardreau afirmaba que no habría futuro si la izquierda ganaba las elecciones. Cuando Mitterrand asumió el poder en 1981, los intelectuales antitotalitarios volvieron a denunciar las amenazas que representaba para la libertad la presencia de varios ministros comunistas en el nuevo gobierno (Christofferson 2004: 190, 269). En su conjunto, puede decirse que el momento antitotalitario de mediados de la década del 70 anticipó la transición hacia

opciones políticas liberales y republicanas más moderadas en los años 80 (Christofferson 2015: 15).

## 7. Conclusiones

Hemos visto que Deleuze coincide con la pretendida revelación de los “nuevos filósofos” acerca de que “las revoluciones fracasan”, pero en un sentido diferente y extrayendo consecuencias disímiles. En primer término, ellas deben ser evaluadas por lo que provocaron cuando se llevaron a cabo, por su “triumfo inmanente”, no por la deriva posterior decepcionante; lo que cuenta son los efectos a los que dieron lugar mientras se realizaban, no las consecuencias que las trascienden (la traición de los hombres, las decepciones de la razón). En este sentido, es posible trazar una analogía con las líneas de fuga y el destino trágico de tantos escritores y artistas: “incluso si toda creación acaba en una abolición que la trabaja desde el principio [...] eso no significa que puedan ser juzgadas ni por su final ni por su supuesto objetivo: lo desbordan por todas partes” (Deleuze y Parnet 1996a: 159). Para Deleuze, “lo interesante no es jamás la manera en que alguien comienza o finaliza. Lo interesante es el medio, es lo que pasa por el medio” (Deleuze y Bene 1997: 95; también Deleuze y Parnet 1996a: 31, 37; Deleuze y Guattari 2006: 34, 490). Así pues, el énfasis de los “nuevos filósofos” en lo que respecta al fracaso de todo proceso revolucionario y su dinámica ligada al totalitarismo resulta neutralizado gracias a este desplazamiento conceptual. El carácter pretendidamente sorprendente de las denuncias acerca del Gulag es también desactivado (“todas las revoluciones fracasan, todo el mundo lo sabe...”) y el diagnóstico negativo, compartido hasta cierto punto, queda situado del lado de la historia pero no invalida el devenir-revolucionario, esto es, el triunfo inmanente de las revoluciones.

En segundo lugar, la aludida caracterización negativa no puede ser un argumento contra las revoluciones hechas ni contra las posibles, pues las personas que devienen revolucionarias, dice Deleuze, lo hacen porque es su “única salida”, es decir, respondiendo a una situación histórica determinada que las constriñe a ello: “creo que la tarea de los seres humanos en las situaciones de tiranía, de opresión, consiste efectivamente en devenir revolucionario porque no queda otra cosa que hacer” (Deleuze y Parnet 1996b: “G comme Gauche”). Por esta razón, en lugar de postular un martirologio como los “nuevos filósofos”, en lugar de tratar a los actores de los procesos revolucionarios como “víctimas” de la ignorancia, debe destacarse su entusiasmo, sus deseos, su fuerza vital. La idea de devenir y su temporalidad específica que esquivo el presente, así como la posibilidad de contra-efectuar los aconteci-

mientos remontándose a su parte in-efectuable, son el soporte teórico que Deleuze construye a fin de no negar la deriva decepcionante de las revoluciones y, al mismo tiempo y sin contradicción, extraer la dimensión irreducible de toda gesta revolucionaria. Esto le permite tomar distancia tanto de la izquierda comunista, que consideraba a la historia “el tribunal supremo del ser”, como de quienes liberan al comunismo “de todas sus responsabilidades históricas en nombre de su verdad eterna” (Pardo 2011: 92 n.)

En tercer lugar, cabe señalar que Deleuze mantuvo una posición distante respecto del debate sobre la Unidad de la Izquierda. Así como nunca estuvo afiliado al Partido Comunista (a diferencia de Foucault y Glucksmann), tampoco lo hizo objeto de ataques virulentos como sí lo hicieron los “nuevos filósofos” y los intelectuales que simpatizaban con ellos. De hecho, el propio Deleuze se autorretrató de la siguiente manera en la ficha biográfica de un número de *Le Magazine Littéraire* dedicado a su obra: “Señas particulares: viajó poco, jamás adhirió al Partido Comunista, jamás fue fenomenólogo ni heideggeriano, no renunció a Marx, no repudió Mayo del 68.” (AA.VV. 1988: 19). Quizá esta toma de distancia política le permitió una visión filosóficamente más crítica que la de muchos de sus contemporáneos, guiados sobre todo por el sentimiento antitotalitario que signó la época.

Finalmente, es necesario aclarar que nuestro trabajo no implica una reflexión sobre la ontología y la política deleuzianas en general, ni se propuso determinar si la ontología deleuziana es inmediatamente política o si su política supone una ontología.<sup>7</sup> La perspectiva de la cual partimos sostiene que la matriz ontológica elaborada por Deleuze en los años 60 se politiza a partir de los años 70, puntualmente después de Mayo del 68, que provocó en él “una suerte de pasaje a la política” que condujo a *El Anti-Edipo*, “un libro enteramente de filosofía política” (Deleuze 2003c: 230). En los años posteriores, Deleuze y Guattari multiplican sus declaraciones sobre esta politización (“antes del ser, está la política”, “todo es político”) y dicen tener “la impresión de hacer política” incluso cuando hablan “de música, de árboles o de rostros” (Deleuze y Guattari 2006: 249 y 260; Deleuze 2003h: 166). Esta expansión de la política afectó igualmente el concepto de devenir, aunque no alcanza por sí sola para dar cuenta de su oposición a la historia. Fue, según nuestra lectura, la escena intelectual francesa de los años 70 (la divergencia de posturas frente a la Unidad de la Izquierda, el antitotalitarismo extendido, la irrupción de los “nuevos filósofos”) la condición política de la elaboración realizada por Deleuze. La distinción entre la historia y el devenir representó

I 191

---

<sup>7</sup> Hemos abordado el problema político en la obra deleuziana en Antonelli 2016 y la cuestión ontológica en Antonelli 2019.

su toma de posición frente a los problemas, temas y desafíos que el singular campo intelectual francés de ese momento planteaba.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.** (1988), “Gilles Deleuze: Un philosophe nomade”, *Le Magazine Littéraire*, 257.
- Ansary, P.** (2015), *36 outils conceptuels de Gilles Deleuze* (Bruselas: Couleur Livres).
- Antonelli, M.** (2012), “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, *Cuadernos de Filosofía*, 57: 51-66.
- Antonelli, M.** (2016), “Deleuze y la política: a propósito de *Faire l’idiot* de Philippe Mengue”, *El Banquete de los dioses. Revista de Filosofía y teoría política contemporáneas*, 4: 71-102.
- Antonelli, M.** (2017), “Sobre el debate del historicismo y el anti-historicismo en Deleuze”, *Revista de Filosofía*, 42: 77-93.
- Antonelli, M.** (2019), “Deleuze y la ontología”, en A. Schoenle, P. Pachilla y S. Heffesse, *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1* (Buenos Aires, RAGIF: 57-67).
- Castro, E.** (2018), “¿Un Foucault neoliberal?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7: 1-32.
- Christofferson, M. S.** (2004), *French Intellectuals against the Left: the Antitotalitarian Moment of the 1970s* (Oxford: Berghahn Books).
- Christofferson, M. S.** (2015), “Foucault and New Philosophy: Why Foucault Endorsed André Glucksmann’s *Les Maîtres penseurs*”, en D. Zamora y M. Behrent (eds.), *Foucault and Neoliberalism* (Cambridge: Polity Press, 15-37).
- Deleuze, G.** (1994), *Logique du sens* (París: Minuit).
- Deleuze, G.** (1997), “Un manifeste de moins”, en G. Deleuze y C. Bene, *Superpositions* (París: Minuit, 85-131).
- Deleuze, G.** (2003a), *Pourparlers* (París: Minuit).
- Deleuze, G.** (2003b), “Sur la philosophie”, en *Pourparlers* (París: Minuit, 185-212).
- Deleuze, G.** (2003c), “Contrôle et devenir”, en *Pourparlers* (París: Minuit, 229-239).
- Deleuze, G.** (2003d), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit).
- Deleuze, G.** (2003e), “A propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général”, en *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 127-134).
- Deleuze, G.** (2003f), “Réponse à une question sur le sujet”, en *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 326-328).
- Deleuze, G.** (2003g), “Lettre-préface à Jean-Clet Martin”, en *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 338-340).
- Deleuze, G.** (2003h), “Huit ans après: entretien 80”, en *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 162-166).
- Deleuze, G.** (2008), *Différence et répétition* (París: Minuit).
- Deleuze, G. y Bene, C.** (1997), *Superpositions* (París: Minuit).

- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1973), *L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie 1* (París: Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2003), "Mai 68 n'a pas eu lieu", en G. Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 215-217).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2005), *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Minuit).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (2006), *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie 2* (París: Minuit).
- Deleuze, G. y Parnet, C.** (1996a), *Dialogues* (París: Flammarion).
- Deleuze, G. y Parnet, C.** (1996b). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (París: Vidéo Éditions Montparnasse).
- Dosse, F.** (2007), *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée* (París: La Découverte)
- Eribon, D.** (2004), *Michel Foucault* (Barcelona: Anagrama).
- Fernández, L. D.** (2019), "Foucault y los nuevos filósofos: zapoyo táctico o convergencia filosófica?", *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 8(2): 1-29.
- Leclercq, S. y Villani, A.** (2003), "Devenir", en R. Sasso y A. Villani (dirs.), *Le vocabulaire de Deleuze, Les Cahiers de Noesis*, 3: 101-105.
- Lundy, C.** (2012), *History and Becoming: Deleuze's Philosophy of Creativity* (Edimburgo: Edinburgh University Press).
- Mengue, P.** (2003), *Deleuze et la question de la démocratie* (París: L'Harmattan).
- Mengue, P.** (2009), *Utopies et devenirs deleuziens* (París: L'Harmattan).
- Pardo, J. L.** (2011), *El cuerpo sin órganos: presentación de Gilles Deleuze* (Valencia: Pre-Textos).
- Parr, A.** (2005) (ed.), *The Deleuze Dictionary* (Nueva York: Columbia University Press).
- Read, J.** (2009), "The Fetish is Always Actual, Revolution is Always Virtual: From Noology to Noopolitics", *Deleuze & Guattari Studies*, 3: 78-101.
- Sauvagnargues, A.** (2004), "Devenir et histoire: la lecture de Foucault par Deleuze", *Concepts*, 8, 52-83.
- Schoenle, A., Pachilla, P. y Heffesse, S.** (2019), *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1* (Buenos Aires: RAGIF).
- Sotirin, P.** (2005), "Becoming-woman", en C. Stivale (ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 98-109).
- Stagoll, C.** (2005), "Becoming", en A. Parr, *The Deleuze Dictionary* (Nueva York: Columbia University Press, 21-22).
- Stivale, C.** (2005) (ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts* (Montreal: McGill-Queen's University Press).
- Zamora, D. y Behrent, M.** (2015) (eds.), *Foucault and Neoliberalism* (Cambridge: Polity Press).
- Zourabichvili, F.** (2003), *Le vocabulaire de Deleuze* (París: Ellipses).





# El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente al *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury: convergencias y divergencias

NATALIA JAKUBECKI

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 195

DOI: 10.36446/rlf2020239

**Resumen:** El *De angelo perduto*, escrito por Gilberto Crispino *circa* 1094 y sin duda nacido del círculo de pensamiento anselmiano, es un texto a tal punto cercano al *De casu Diaboli* que la historiografía ha tendido a verlo como una copia de menor calidad o una especie de síntesis de este. Sin embargo, dicha convicción está fundada en una lectura un tanto superficial. De allí que este artículo tiene por objeto analizar las premisas y argumentos centrales de ambas obras con el fin de establecer con mayor precisión hasta dónde llega la innegable influencia de Anselmo y cuáles son, por el contrario, los aportes originales de Crispino.

**Palabras clave:** voluntad, razón, pecado, demonio, caída.

## *The De Angelo Perdito by Gilbert Crispin Compared with the De Casu Diaboli by Anselm of Canterbury: Convergences and Divergences*

**Abstract:** The *De Angelo Perdito*, which was written by Gilbert Crispin *circa* 1094 and doubtless belongs to the Anselmian thought circle, is close to *De Casu Diaboli* to such an extent that historiography has tended to see it as a lower quality copy or a kind of summary of it. Nonetheless, that conviction is founded on a superficial reading. With that in mind, this paper aims to analyse the central premises and arguments of both works in order to determine on one side Anselm's undeniable influences and, on the other, Crispin's original contributions.

**Key-words:** will, reason, sin, devil, fall.

196 | **E**l pensamiento de Gilberto Crispino o Crispín (*c.* 1045-1117) se encuentra íntimamente ligado al de Anselmo de Canterbury, al punto que es casi imposible no leer los escritos de quien fuera el cuarto abad de Westminster a la luz de los de su amigo y antiguo maestro en Bec. Sin embargo, en el afán de poner de relieve la innegable influencia que Anselmo ejerció sobre uno de sus discípulos más destacados, la crítica del siglo pasado no pocas veces ha menoscabado –cuando no directamente malinterpretado– los escritos de Gilberto.<sup>1</sup> Y aunque en los últimos años se ha emprendido el camino de enmendar antiguas falencias hermenéuticas, por lo general los trabajos se han limitado al estudio de sus dos obras más conocidas, la *Disputatio iudei et christiani* (DCJ) y la *Disputatio christiani cum gentili* (DCG) (véase v.g. Goebel 2012; Whidden 2015). Con la intención de contribuir a este proceso de revisión y, al mismo tiempo, ampliar el espectro de obras crispinianas estudiadas, este artículo tomará como eje de análisis las principales tesis del *De angelo perduto* (DAP) –breve tratado en forma de dialogo entre las figuras de *Responsio* e *Interrogatio* escrito *circa* 1095 y que, como su título permite sospechar, trata sobre la caída del Diablo– y las comparará con las del *De casu Diaboli* (DCD) de Anselmo.

Si bien hay evidencia para suponer que Gilberto podría no haber leído el DCD en su versión final (véase Evans 1986: xxxiv), el problema

---

<sup>1</sup> Uno de los ejemplos más representativos de las injusticias hermenéuticas de las que ha sido objeto Crispino es un artículo de Southern en el cual el autor se las ingenia para quitarle todo mérito posible en favor de Anselmo. Este caso está analizado en Jakubecki 2018: 9-11.

no consiste en determinar qué pudo o no haber leído, sino en precisar los alcances y límites de una fuente de inspiración que de ningún modo puede ser puesta en duda como tal. De hecho, Gillian Evans, eximia estudiosa del pensamiento anselmiano y una de las responsables de la edición crítica del *DAP*, ha afirmado que esta obra es una simplificación deliberada del *DCD* para evitar las dificultades filosóficas de una obra a la que, de todas maneras, sigue “punto por punto y tópico por tópico” (1986: xxxiv). Posiblemente esta sea la razón por la que –al menos hasta donde hemos tenido noticias– no existe ningún trabajo consagrado íntegra o parcialmente al *DAP*, y son contados aquellos que le dedican algunas líneas, por lo general relacionadas con el texto anselmiano. No obstante, fue la misma Evans quien anteriormente había sostenido, también a propósito del *DAP*, que en él Gilberto “no repitió simplemente a Anselmo, sino que [...] produjo un tratado que se sostiene por sus propios méritos” (1980: 201).

Ahora bien, el *DAP* puede ser dividido en dos grandes partes. La primera, que comprende las secciones 1-42, es un único y gran bloque que problematiza diferentes aspectos de la caída del Diablo y cuyas fuentes principales –sino exclusivas– son las obras que Anselmo escribió en Bec en especial, naturalmente, el *DCD*. La segunda parte, que va desde la sección 43 hasta la 82, es decir, hasta el final, es más bien un conjunto de reflexiones sobre diferentes tópicos que, aunque están vinculados con la caída y/o se tratan en el *DCD*, son relativamente independientes unos de otros. Esta pérdida de organicidad se refleja también en las fuentes, que en esta segunda parte se amplían al menos a Agustín y Boecio. En efecto, las secciones 43-48 tratan de cómo ha de entenderse “*posse*” en relación con la omnipotencia divina, tema que Anselmo trabajó en varias de sus obras. Las secciones 49-56 discurren acerca del problema de la providencia divina en relación con el libre albedrío, el cual Anselmo apenas esboza en *DCD* 21 y recién trata detenidamente en el *De concordia*. En estas secciones, Gilberto sigue a Boecio (véase Jakubecki 2018). Las secciones 57-63 versan sobre la restitución del número de la ciudad celestial luego de la caída de los ángeles, tópico que, aunque tematizado en *Cur Deus Homo* I.16-18 (obra posterior al *DAP*), es propio de la tradición agustiniana y recurrente en los opúsculos teológicos del siglo XI (véase Novotný 2014: 14-40). Por último, desde la sección 64 hasta el final, Crispino explica cómo debe entenderse la unidad de Dios y la unidad de la creatura. Una vez más –y aunque allí el *apparatus fontium* de la edición crítica enmudezca por completo– la principal fuente es Boecio, al que incluso cita de manera textual. Teniendo en cuenta esta estructura temática, nuestro análisis se circunscribirá a la primera parte pues es precisamente aquella en la que la originalidad de nuestro autor respecto de la doctrina anselmiana resulta menos evidente.

Para cumplir de manera cabal nuestro propósito hemos dividido el presente artículo en tres grandes ejes, cada uno de ellos dado por el desarrollo problemático de un pasaje bíblico común al *DAP* y el *DCD*. El primero se enfoca en cómo cada autor piensa las nociones de verdad, justicia y felicidad a partir del pasaje de Juan 8:44 según el cual el Diablo “no permaneció en la verdad” (*in veritate non stetit*). El segundo eje, titulado con la pregunta de Pablo en I Corintios 4:7: “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (*Quid autem habes quod non accepisti?*), está dividido en dos momentos. El primero de ellos versa sobre el don de la perseverancia y la responsabilidad de Dios en la caída del ángel; el segundo, sobre el papel de la razón, la voluntad y el libre albedrío en relación con la comisión del pecado. Finalmente, el tercer y último eje se centra en la exégesis que cada autor hizo del pasaje de Isaías 14:14: “seré como el Altísimo” (*similis ero Altissimo*).

Resta advertir que, a pesar de la índole comparativa de este artículo, el análisis se centrará en el *DAP* y no el *DCD*, pues no solo es el texto menos conocido y estudiado sino que es sobre él en donde recae el “*onus probandi*”. En contrapartida, necesariamente deberemos resumir algunos aspectos de la doctrina anselmiana que no en vano ha sido y continúa siendo objeto de sinnúmero de trabajos académicos. Desde luego, ello no impedirá que justifiquemos nuestra posición y consignemos las piezas bibliográficas pertinentes toda vez que lo creamos oportuno.

198 |

## 1. *In veritate non stetit*

En sus respectivos tratados sobre la caída del Diablo, tanto Anselmo como Crispino parecen estar movidos por la misma intención: explicar un dato de fe que, como tal, ya han asumido. Mientras que, a partir de la exégesis bíblica tradicionalmente aceptada dan por sentado que fue un ángel la primera creatura en pecar, lo que se proponen es explicar, dicho brevemente, por qué y cómo fue posible ese pecado. Crispino no duda en tomar como punto de partida para su planteo el mismo pasaje que en el segundo capítulo del *DCD* había dado lugar al desarrollo problemático de la caída, aquel del evangelio de Juan en el que el apóstol afirma que el Diablo “no permaneció en la verdad” (Jn. 8: 44). Esta elección ya en el mismo comienzo del *DAP* pone de manifiesto que el tratado posee una fuerte inspiración anselmiana. Con todo, es justamente en qué entiende cada autor por “*stare in veritate*” donde encontramos la primera divergencia entre ellos.

En su primera intervención, *Interrogatio* dice:

estar en la verdad es saber que lo que es, es, y que lo que no es, no es. Porque estimar que es lo que no es, o que no es lo que es, no es estar en la verdad sino estar en la falsedad. El ángel perdido, entonces, estuvo en la verdad tanto cuanto estuvo en el conocimiento de la felicidad [...] Pero el que no quiso permanecer en la felicidad, ignoraba, en efecto, en qué consiste la felicidad. ¿Pues quién en su sano juicio no quiere estar en la suficiencia de su voluntad? (*DAP* 1-3)<sup>2</sup>

A nadie que conozca el *De veritate* se le oculta el hecho de que la definición de verdad que formula este personaje –y Crispino, en realidad, pues en ningún momento del texto es contradicha por *Responsio* sino, antes bien, retomada (véase *DAP* 21)– es apenas diferente de la que en el tercer capítulo de aquel texto había ofrecido Anselmo a propósito de la verdad del pensamiento (*veritas cogitationis*): cuando “juzgamos (*putamus*) que es lo que es, y que no es lo que no es”. Pero aquí Crispino no solo está definiendo el concepto de verdad sino que, además, está explicando qué ha de entenderse por “estar en” (*esse in*) la verdad o la falsedad. Y ese “estar” es equivalente a un determinado estado epistémico: el de saber (*cognoscere*) en el primer caso; el de estimar o creer (*estimare*) en el segundo. Desde luego, esta diferencia nos deja entrever que Crispino no es ajeno al principio parmenídeo según el cual no se puede conocer lo que no es. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que para este autor la verdad está ligada especialmente a la actividad intelectual.

Luego de haber explicado esto, *Interrogatio* realiza un desplazamiento desde “*stare in veritate*” a “*stare in beatitudine*” –término que *Responsio* retomará en más de una oportunidad (véase *DAP* 14, 16 y 18)–. Al mismo tiempo, por medio de una pregunta retórica, explica que estar en la felicidad es estar en la “suficiencia de la voluntad”, esto es, de una voluntad que no quiere nada más que lo que tiene porque tiene todo lo que quiere. Por consiguiente, podemos decir que, para Crispino, la felicidad es a la voluntad lo que la verdad es al entendimiento, y a su vez ambas, verdad y felicidad, son equivalentes entre sí.

---

<sup>2</sup> Las obras de Crispino se citan por número de sección de la edición crítica de Abulafia y Evans 1986; y las obras de Anselmo se citan por número de capítulo según la edición crítica de F. S. Schmitt 1946. Todas las traducciones de texto latino y los resaltados son propios, salvo expresa indicación en contrario. En el caso de la *Disputatio Christiani cum Gentili* se agrega, además, número de página de la traducción al castellano de Jakubecki en Crispino 2017.

estar en la verdad ( <i>esse in veritate</i> )	=	saber que lo que es, es, y que lo que no es, no es ( <i>cognoscere que sunt esse, et que non sunt non esse</i> )
↓		
estar en la felicidad ( <i>esse in beatitudo</i> )	=	estar en la suficiencia de la voluntad ( <i>esse in sufficientia voluntatis sue</i> )

Ahora bien, ese objeto que satisface por completo la voluntad es la posesión, el conocimiento de una verdad muy concreta que se hace explícita cuando, más avanzado el texto, *Responsio* afirma que “Dios le dio al Diablo el [...] poder permanecer *en esta* verdad (*in hac veritate*): que Dios es mayor que él, y él menor que Dios; pero no quiso perseverar *en esta* verdad *en la que estaba*” (*DAP* 21). Así pues, al menos en el caso de los ángeles en general, y del Diablo en particular, estar en la verdad equivale a *saber* que ellos son inferiores respecto de Dios, y estar en la felicidad —o, lo que es lo mismo, ser feliz— es *querer* que así sea.

En Anselmo, en cambio, desentrañar qué significa el “*stare in veritate*” es una cuestión un poco más compleja y para resolverla debemos remitirnos al *De veritate*, obra cuya lectura, según el propio autor, está supuesta en el *DCD* (véase *DV praefatio*).<sup>3</sup> Como buen platónico-agustiniano, Anselmo entiende que todo lo que es, es o se dice verdadero en relación con la Verdad única y suprema que es Dios o el *esse*. Sin embargo, aun cuando la verdad sea una sola, desde el punto de vista de la multiplicidad creada se puede hablar, aunque impropriamente, de diferentes verdades o tipos de verdad según ella resida en la enunciación, el pensamiento, la voluntad, la acción o la esencia de la cosa (véase *DV* 10 y 13).<sup>4</sup>

Anselmo también establece allí una suerte de correspondencia entre verdad, rectitud y justicia, de modo que ellas “se definen mutuamente” (*DV* 12). La verdad es equivalente a la rectitud en tanto se define como “*rectitudo mente sola perceptibilis*” (*DV* 11), y la rectitud, por su parte, no es sino *debitum*, lo que cada cosa debe ser o hacer según su propia naturaleza.<sup>5</sup> Y la justicia, finalmente, es una “*rectitudo voluntatis propter se servata*” (*DV* 12), es decir, una especie de rectitud que concierne concretamente al horizonte volitivo. Así,

<sup>3</sup> Véase también Briancesco 1978: 120-124.

<sup>4</sup> Aquí hemos simplificado deliberadamente la relación entre la verdad suprema y las verdades relativas en función de nuestro interés principal: esclarecer qué entiende Anselmo por “*stare in veritate*”. Para una explicación pormenorizada puede consultarse Dreyer 1997 y Corti 2011.

<sup>5</sup> Este *debitum* posee un sentido ontológico (lo que cada cosa debe ser) y un sentido moral (o *hacer*) que no corresponde analizar aquí. Sobre ellos véase Corti 2013: 80-85.

verdad y justicia son equivalentes *en lo que respecta al ámbito moral*, propio de las creaturas racionales, porque ellas son, precisamente, las únicas que pueden percibir y querer esa rectitud en la que tanto la verdad como la justicia consisten.

Notemos que, al igual que para Crispino, la verdad para Anselmo también está ligada al horizonte intelectual, dado que no es cualquier tipo de rectitud, sino únicamente aquella perceptible *mente sola*. Sin embargo, mientras Crispino basa su comprensión del pasaje de Juan en la definición anselmiana de la verdad del pensamiento, Anselmo dice explícitamente en el *De veritate* 4 y 5 que esa verdad a la que se refiere el evangelista se trata de la verdad de la voluntad (*veritas voluntatis*) y, por tanto, de una cuestión eminentemente moral, no epistémica.

Según Anselmo, pues, “estar en la verdad” es estar en posesión de una voluntad recta, es decir, una voluntad que quiere lo que debe (véase *DV* 4). Y eso que debe querer no es sino la misma rectitud o justicia, ese bien autónomo y superior respecto de cualquier otro bien que, por tanto, se debe querer por sí mismo (*propter se*) y no porque hacerlo sea lo debido (*qua debitum*) ni, mucho menos, con vistas a algún otro bien (véase Zoppi 2009: 28).<sup>6</sup> De ahí que en el *DCD*, “*stare in veritate*”, “*stare in rectitudine*” y “*stare in iustitia*” resulten ser expresiones intercambiables (véase 9 *et passim*). Pero no sucede lo mismo con el *stare in beatitudine*, expresión que, de hecho, Anselmo jamás utiliza.

I 201

Aunque en Dios, dada su simplicidad, la justicia no difiere de la felicidad (véase *DCD* 12), en lo que toca a la creatura estos son dos bienes distinguibles: la felicidad, que proviene del bienestar o conveniencia (*ex commodis*), es un bien que nada dice de la condición moral en tanto es naturalmente anhelada por toda creatura sensible (véase *DCD* 4 y 12); la justicia, en cambio, “es el bien mismo por el que los buenos son buenos” (*DCD* 8). Pero no solo son bienes diferentes sino que entre ellos existe una jerarquía dada por su valor moral intrínseco: la felicidad está en cierto modo supeditada a la justicia pues mientras la justicia es ese bien que los seres racionales deben querer por sí mismo, la felicidad es la retribución que reciben por ser justos; aunque esta retribución no es ya mera *beatitudo ex commodis* sino *beatitudo cum iustitia* (véase *DCD* 12; Zoppi 2009: 30 y Goebel 2010).

Por otra parte, el hecho de que felicidad y justicia no coincidan en la creatura es lo que da lugar al conflicto y hace del ángel un agente moral.

---

<sup>6</sup> De hecho, en este “*propter se*” se disuelve la oposición entre autonomía y heteronomía, pues justamente es la superación del *debitum qua debitum*. Corti 2013: 84; Briancesco 1978: 128-129.



Tal como explica Anselmo, los ángeles fueron creados tanto con la voluntad o tendencia a la justicia como con la voluntad o tendencia a la felicidad.<sup>7</sup> Aunque igualmente naturales, estas *voluntates* eran capaces de entrar en tensión y, de hecho, en la economía teórica anselmiana es necesario que puedan hacerlo pues de otro modo no serían posibles ni el pecado ni el mérito.<sup>8</sup> Cuando el Diablo antepuso el deseo de felicidad al de justicia, pecó porque invirtió la relación entre estos dos bienes.

Para Anselmo, entonces, *stare in veritate* es sinónimo de *stare in iustitia* y a su vez, *stare in iustitia* implica, aunque no lo diga en estos términos, *stare in beatitudine*. Pero, a diferencia de Crispino, en este último par no hay una equivalencia sino una relación de subordinación: si, o mejor dicho, porque se está *in iustitia* (porque se es justo), se está en *beatitudine* (se es feliz), pero no viceversa. Ello se hace evidente en el caso de Diablo pues fue queriendo aumentar su felicidad que abandonó *ipso facto* la justicia y, por tanto, dejó no solo de ser feliz sino también de permanecer en la verdad en la que se hallaba.

Esta subordinación, sin embargo, tiene lugar en la condición prelapsa. Como señala Díez, la tensión entre la voluntad de justicia y de felicidad se resuelve después de la caída, cuando los ángeles son dotados de un nuevo conocimiento que antes ni tenían ni podrían tener: que estas dos “afecciones de la voluntad son ‘una y la misma’ y que ‘amar ser justo’ es la beatitud a la que todas las creaturas racionales están llamadas”, (2014: 104). Así, aquella suficiencia de la voluntad que, según Crispino, todos los ángeles poseían por igual en su estado natural, según Anselmo solo será posible para los ángeles confirmados que, al haber conquistado la *beatitudo cum iustitia*, ya no desean sino únicamente lo que tienen (véase *DCD* 6).

202 |

---

<sup>7</sup> Aun cuando en los capítulos 12-14 del DCD Anselmo habla de “*voluntas beatitudinis*” y “*voluntas iustitiae*”, debe entenderse que aquí está hablando de disposiciones o tendencias. De hecho, el mismo autor aclarará, años después que “*voluntas*” puede referirse a la facultad que quiere, a la tendencia de esa facultad hacia un objeto, o a la acción misma de querer. Véase Visser y Williams 2006: 188.

<sup>8</sup> Coincidimos con Vanni Rovighi cuando sostiene que mientras la tendencia a la felicidad es natural y legítima en todos los animales no racionales, para las creaturas racionales resulta peligrosa porque, de alguna manera, es una tentación *contra* su virtud propia que es tender a la justicia (1969: 86-87). Goebel, por su parte, sostiene que la tradicional lectura que entiende la tendencia a la felicidad y la tendencia a la justicia como antagónicas es errónea, si bien es cierto que el propio vocabulario de Anselmo por momentos se presta a confusión (2010: 92 ss).

## 2. Quid autem habes quod non accepisti?

### 2.1 Perseverancia del ángel y responsabilidad de Dios

En el *DAP*, la afirmación de que el ángel no permaneció en la verdad dispara en *Interrogatio* la pregunta de por qué (*quare*) no lo hizo. Entonces propone dos respuestas posibles: o bien porque no pudo, o bien porque no quiso (véase *DAP* 2), y luego pasa a explorar qué se sigue de cada una de ellas. Si no quiso, podría pensarse que el Diablo ignoraba en qué consiste la felicidad pues nadie “en su sano juicio” (*non amens*) quiere no ser feliz (*DAP* 3). Sin embargo, de ello se seguiría que “fue creado necio e ignorante de tan grande posesión” y, en consecuencia, que “no fue creado feliz sino desdichado y miserable” (*DAP* 4). Pero esto no puede ser ya que, de ser así, jamás habría estado en la verdad en la que dejó de estar y, por tanto, en modo alguno el Señor lo habría culpado de no permanecer allí donde nunca estuvo. *Interrogatio*, entonces, concluye que si no quiso fue, sencillamente, porque “no tuvo libre albedrío de la voluntad” (*DAP* 7). En cambio, si quiso pero no pudo, debió ser porque, aun gozando del libre albedrío, habría sufrido “alguna violencia contra [este] que oprimió la capacidad de la razón” (*DAP* 7). Así, sea cual fuere la respuesta, en definitiva, se llega a la misma conclusión: el Diablo, dice *Interrogatio*, “no pudo querer lo que era necesario querer, esto es, permanecer en la verdad” (*DAP* 7). De lo cual se sigue que el Diablo era impotente, y por tanto inimputable, y por tanto inocente, lo cual contradeciría el dato de la fe. Pero no solo eso.

I 203

En medio de su planteo, *Interrogatio* evoca el versículo paulino: “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (I Cor. 4: 7), con el que Crispino pretende poner de manifiesto que ninguna creatura tiene nada por sí, sino que todo lo que tiene lo recibe de Dios, y que todo lo que se recibe es un bien “pues todo lo bueno existe por Dios” (*DAP* 9). Y si bien este pasaje es el mismo que Anselmo problematiza en el primer capítulo del *DCD*, en el *DAP* se omite el análisis acerca de los usos equívocos de “*facere*”, soslayando, así, el problema de la deuda ontológica de la creatura respecto del creador (*factor-factum*) y el de su proveniencia y tendencia a la nada originaria (*aliquid-nihil*), ambos fundamentales para comprender el desarrollo problemático del *DCD*. Lo que a Crispino le interesa no es el aspecto ontológico del *debitum* sino el moral. Es por eso que pasa a señalar el núcleo de la cuestión sin ningún tipo de preámbulo: para que el Diablo pudiera haber permanecido en la verdad debió haber tenido perseverancia en el bien; pero dado que no permaneció, no la tuvo. *Interrogatio*, entonces, comete el mismo error que había cometido el *Discipulus* de Anselmo. Establece un falso paralelismo entre tener/recibir y no tener/no recibir, a partir del cual deduce que si todo lo que las crea-

turas tienen lo han recibido de Dios, entonces todo lo que las creaturas no tienen, no lo tienen porque Dios no se lo dio (véase *DAP* 6; *DCD* 2-3). En el tratado de Anselmo es recién en el tercer capítulo cuando aparece la disyuntiva de si el Diablo no pudo o no quiso, no ya permanecer en la verdad, como preguntaba *Interrogatio*, sino si no pudo o no quiso recibir la perseverancia. De todas maneras, la pregunta apunta al mismo problema. Ahora ya no solo sucede que el Diablo parece ser inimputable, sino que, además, Dios sería el responsable de la caída al no darle al ángel lo que necesitaba para no caer, esto es, la perseverancia para permanecer en la verdad. Y a ello se le sumaría el hecho de que habría sido injusto al condenarlo dado que le exigió lo que no podía.

Anselmo, entonces, explica que no tener no necesariamente implica que no se haya dado, sino que bien puede ser consecuencia de no haber querido recibir, tal como sucedió en el caso del Diablo. Gilberto, en cambio, aunque de alguna manera da por sentada esta explicación cuando dice al pasar: “y no la recibió no porque Dios no se la diera, [...] sino porque no quiso conservar lo que recibió” (*DAP* 20), opta en primer lugar por resolver la cuestión a través de dos distinciones centrales realizadas por *Responsio*.

204 | La primera de ella es que, al igual que sucede con el uso de la razón,<sup>9</sup> perseverar no es lo mismo que poder perseverar, sino que toda acción efectiva —el “acto”, si se nos permite expresarnos en términos aristotélicos— supone, antes, el poder —la “potencia”— de realizar esa acción, incluso si “no usa la razón todo el que puede usarla, pues a veces abusa; y no persevera todo el que puede perseverar” (*DAP* 11). La segunda distinción versa sobre los alcances y modos de ese poder:

Y una cosa es poder o no poder usar la razón, y otra cosa es poder usar o no usar la razón. Pues aquel que no puede usar la razón, es irracional o no racional; en verdad se puede ser racional incluso si alguna vez se abusa de la razón. Así pues, una cosa es poder o no poder perseverar, y otra es poder perseverar o no perseverar. (*DAP* 12)

Aunque de un modo más retórico, lo que está intentando decir Crispino es similar a lo que Anselmo había dicho a través de una corrección que el *Maestro* le hace al *Discipulus* en el tercer capítulo del *DCD*: “no dije que Dios le dio el recibir la perseverancia, sino solo el querer y poder de recibir la perseverancia”. Pero si hemos dicho “similar”, es porque Crispino,

---

<sup>9</sup> Nos detendremos en este paralelo más adelante.

una vez más, no está siguiendo al pie de la letra las enseñanzas de su mentor. Según Crispino, lo que Dios le dio al Diablo y de hecho el Diablo recibió y tuvo no fue la perseverancia en sí misma, sino el poder de perseverar en el bien (véase *DAP* 21).<sup>10</sup> Para Anselmo, Dios tampoco le dio la perseverancia en sí misma sino el *velle* –entiéndase, la voluntad– y el *posse* –entiéndase, el libre albedrío– por medio de los cuales puede no directamente perseverar, como propone Crispino, sino recibir y querer recibir la perseverancia; esa misma que efectivamente recibieron los ángeles buenos (véase *DCD* 4).

A pesar de esta ligera diferencia, el problema de la imputabilidad del Diablo y la responsabilidad de Dios por su caída respecto de la perseverancia se resuelve de la misma manera tanto en el *DAP* como en el *DCD*: Dios no es en modo alguno responsable pues dotó al ángel de lo que le era necesario para perseverar, y por tanto tampoco fue injusto castigándolo, pues le exigió algo que sí podía. Con todo, en el *DCD*, las sucesivas preguntas del *Discipulus* vuelven una y otra vez a poner en discusión la responsabilidad de Dios, por lo que esta cuestión no se terminará de zanjar sino hasta el final de la obra: dado que todo lo que es proviene de Dios, y que el querer del Diablo era algo, Anselmo debe concluir que, aunque Dios no aprueba el uso indebido de este querer, lo permite. Y en este sentido, según el análisis de los modos en que se entiende “hacer” que consta en el primer capítulo del *DCD*, se puede decir, aunque de modo impropio, que Dios hace el mal porque no hace que no sea. En cambio, desde el momento en que Crispino omite el análisis sobre las modalidades del *facere*, no hay lugar en su obra para que su argumentación derive en esta conclusión.<sup>11</sup>

I 205

## **2.2 El pecado y el libre albedrío: entre la razón y la voluntad**

En el apartado anterior hemos visto que ambos autores coinciden en que Dios no le dio al Diablo la perseverancia sino, en el caso de Anselmo, el poder y querer recibirla, en el caso de Crispino, el poder de perseverar. Detrás de esta “ligera diferencia” –como la hemos llamado– se encuentra, en realidad, el mayor distanciamiento de Crispino respecto de Anselmo.

—

<sup>10</sup> Esto soluciona también la aparentemente contradictoria explicación de Responsio cuando afirma que el ángel “no tuvo (*non habuit*) perseverancia en el bien [...] no porque Dios no se la diera (pues Dios dio y él recibió) sino porque no quiso perseverar en eso que recibió y que tuvo (*et habuit*)”, *DAP* 10.

<sup>11</sup> Sobre las modalidades de *facere*, tema que no resulta pertinente desarrollar aquí, puede consultarse Castañeda 2005: 31-38.

Atendamos, una vez más, a las dos distinciones que realiza Crispino, pues junto a la perseverancia aparecen otros varios elementos de interés. El primero de ellos es el “poder y poder no”. Esa doble modalidad de “poder” se debe a la potencia del libre albedrío, gracias a la cual, dirá Crispino en su *DCG* “se puede realizar cualquiera de las dos (*utrumlibet*) acciones antes que solo una de ellas” (16: 18). Las acciones a las que se refiere en ese texto son, por una parte, pecar o no pecar, por otra, usar la razón o no usarla. En el *DAP* “pecar o no pecar” es sustituido por “perseverar o no perseverar”, pero ello es solo porque en lugar de referirse al pecado en general, Crispino alude al *quomodo*, a la naturaleza específica del pecado del ángel.

Este primer elemento se trata, entonces, de ese mismo *posse* que, según Anselmo, Dios le dio al ángel para que fuera capaz de recibir la perseverancia. Dado que en el primer capítulo de su *De libertate arbitrii* Anselmo se encarga de dejar en claro que “‘poder pecar’ no pertenece a la definición de libertad de arbitrio”, quizá pueda parecer que ambos autores tienen una concepción diferente del libre albedrío. Pero ello no es así. Según el arzobispo, una cosa es la libertad que posee el albedrío (*libertas arbitrii*), que es el “poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma” (*DLA* 3) –por lo que necesariamente y por definición excluye el poder de pecar (*potestas peccandi*)– y otra cosa es el libre albedrío (*liberum arbitrium*) que, no en tanto libre sino en tanto albedrío, permite, en palabras de Crispino, realizar cualquiera de las dos acciones.<sup>12</sup> De allí que Anselmo explique la caída del ángel diciendo:

Pecó, pues, por su propio arbitrio, que era libre; pero no por aquello por lo cual era libre, esto es, por la potestad por la cual podía no pecar y no servir al pecado, sino que pecó por la potestad que tenía de pecar, por la cual ni fue ayudado en dirección de la libertad de no pecar ni fue obligado hacia la servidumbre del pecado. (*DLA* 2)

Y aunque Crispino no utiliza el término “*libertas*” en el *DAP*, aquella concepción de raigambre agustiniana de la que parte Anselmo según la cual la libertad consiste en poder no pecar, se hallará también en *DCG* 16 cuando explica que Adán “pudo no pecar pero quiso hacerlo”.<sup>13</sup> No es, por tanto,

---

<sup>12</sup> Sigo aquí la lectura clásica de Briancesco 1982: 59-66. Existen, con todo, muy variadas interpretaciones. Entre las más recientes se destaca la de Goebel, quien solo después de distinguir dos tipos de *posse*, puede sostener que “Le pouvoir de pécher [est] *impliqué* par le pouvoir de ne pas pécher...” (2017: 94), resaltado del autor.

<sup>13</sup> En Crispino, la voz *libertas* aparece solo en dos obras (*DCJ* 101 y *Semo in ramis palmarum*

en cuanto al *posse* que Gilberto se aleja de su mentor, sino en cuanto al *velle*.

Según explica Anselmo, el Diablo pecó porque no perseveró en su voluntad inicial de justicia. Ahora bien, perseverar es completar (*perficere*) una acción. Y como nada se puede completar sino queriendo hacerlo, y la acción propia de la voluntad es querer, “perseverar en la voluntad” es simplemente seguir queriendo hasta el final (o, lo que es lo mismo, hasta que Dios disponga) eso mismo que ya se quiere (véase *DCD* 3). Y lo mismo parece entender Crispino por “perseverar” cuando, en la primera distinción, explica que “no persevera todo el que puede perseverar, *pues muchas veces se aparta de lo que comenzó*” (*ab incepto*, *DAP* 11), lo cual no es sino otra manera de decir que se deja de querer lo que se había comenzado a querer. No obstante, jamás habla de “perseverar en la voluntad”, sino de “perseverar en el bien” (*DAP* 6, 10, 20 y 21) o, lo que para él es lo mismo dadas las equivalencias de la tradición platónico-agustiniana a la que pertenece, de “perseverar en la verdad” (*DAP* 21).

Aunque no está diciendo algo diferente de Anselmo —pues perseverar en la voluntad de justicia equivale a perseverar en el bien toda vez que la justicia no solo es un bien sino el bien supremo— llama la atención que omita cualquier mención ya sea de la potencia volitiva, es decir, la voluntad, ya sea de la acción propia de esa voluntad, el querer, y apunte directamente al objeto de ese querer. Lo que sucede es que la atención de Crispino no está puesta en la voluntad sino en el segundo elemento en el que toca reparar: la razón. En efecto, para él no se trata de si el Diablo pudo querer recibir la perseverancia, sino de que si pudo perseverar y pudo no perseverar fue *porque*, ante todo, era una creatura racional (véase *DAP* 13).<sup>14</sup>

I 207

Nótese que cuando *Responsio* distingue primero entre poder perseverar y perseverar, y luego entre poder perseverar y poder no perseverar, lo hace poniendo en paralelo la perseverancia con la razón. Ello es así porque para que el Diablo sea responsable no solo debió haber podido optar por cualquiera de las dos (*utrumlibet*) acciones, perseverar o no, sino también haber sido capaz de discernir lo justo de lo injusto, lo cual es posible me-

—

13-14 y 16) y en referencia a la condición prelapsa del hombre. En el *Sermo*, además, le adjunta el adjetivo “*pristina*”, por lo que se puede inferir que se está refiriendo a la libertad agustiniano-anselmiana.

<sup>14</sup> Al menos hasta donde hemos tenido noticias, Rakus ha sido el único que ha reparado en el énfasis que Crispino, a diferencia de Anselmo, pone en el uso de la razón respecto de la perseverancia. Sin embargo, con una mirada fiel a la tradición, relativiza su originalidad arguyendo que, de todas maneras, lo que el abad dijo se encuentra sugerido indirectamente en *DCD* 5 (1997: 121).

dian­te la razón (véase DCG 6), facultad que, a su vez, puede usarse o no gracias a ese mismo libre albedrío por el que se puede perseverar o no. Y tal es la eficacia del libre albedrío sobre la razón que, en su tratado *De anima* (DA), Crispino dice saber *certissime* que el alma “tiene libre albedrío porque puede usar y abusar de la razón” (4-5).

En el *DAP* nuestro autor se refiere a la *ratio* como un “*munus*” (39-40), sustantivo que puede ser traducido tanto por “función”, como por “obsequio” y por “obligación”. La elección de este ambiguo término en modo alguno es casual. Para Crispino, la razón es un don cuyo uso es un deber, pues Dios creó a los seres racionales para que lo conozcan y, gracias a ello, le den lo que se le debe como creador: amor, temor y obediencia (véase *DAP* 26 y 39 y DCG 7). De modo que si la creatura “no quiere usar el don de la razón [...], mejor dicho, si abusa, cometerá una injuria completa contra Dios” (*DAP* 40). Esta afirmación nos conduce al tercer y último elemento a considerar: el abuso.

El abuso está vinculado a la razón a lo largo de toda la obra de Crispino. Entre los pasajes que ya hemos citado, se alude al abuso de la razón no solo en aquel del *DA* que da cuenta de la existencia del libre albedrío, sino también en las dos distinciones eje de la argumentación del *DAP*. Recordemos que en la primera *Responsio* había dicho que “no usa la razón todo el que puede usarla, pues a veces abusa”, y en la segunda, que la creatura “puede ser racional incluso si alguna vez abusa de la razón”. La única excepción en la que el abuso no está ligado a la razón es un pasaje del *DAP* en el cual *Responsio* afirma que el Diab­lo “pecó por el abuso de la potestad del libre albedrío” (*DAP* 17), pero ello es porque el libre albedrío es la potencia por cuyo ejercicio y existencia *Interrogatio* se había preguntado al comienzo de la obra, por lo que era necesario despejar toda duda al respecto. Pero incluso en aquel momento del argumento también aparece marcada la importancia de la razón en el acto libre. Habíamos visto que cuando *Interrogatio* explora las dos opciones por las que el Diab­lo pudo no haber permanecido en la verdad, concluye que o bien no tuvo albedrío o bien hubo alguna violencia contra este que oprimió no la voluntad —como cabría esperar si siguiera con exactitud la argumentación de Anselmo (véase DCD 16; *Monologion* 69)— sino la *potentia rationis*.

Si hemos de buscar la definición de pecado que mejor dé cuenta del pensamiento de Crispino, ella es la que propone el personaje del Cristiano en la DCG a propósito del pecado de Adán quien “pecó por el abuso voluntario de la razón” (16:18). La similitud de este pasaje con *DAP* 17 es evidente. No obstante, esta fórmula es más completa porque hace hincapié en las dos facultades involucradas en el pecado —razón y voluntad— incluyendo tácita-

mente y, a la vez, superando la mera potencia del libre albedrío.<sup>15</sup> Más aún, que Crispino entiende al pecado como un abuso voluntario de la razón lo confirma, además, la recompensa de los ángeles buenos, que consiste en “ya no poder abusar de la razón” (*DAP* 20), es decir, en la eliminación no de la facultad racional, sino del modo de uso por el que ella puede pecar; recompensa que, por tanto, puede simplificarse diciendo que consiste en ya no poder pecar.

A primera vista puede parecer que se trata de la misma recompensa que Anselmo propone, la cual, a su vez, descansa en aquella libertad última por la que, según Agustín, se fortalece la voluntad de manera que solo puede orientarse hacia el bien.<sup>16</sup>

Agustín	<i>De correptione et gratia</i> XII.33	<i>non posse peccare</i>
Anselmo	<i>DCD</i> 6	<i>peccare nequeunt</i>
	<i>DCD</i> 25	<i>iam peccare non posse</i>
Crispino	<i>DAP</i> 20	<i>iam non posse abuti ratione</i>

Por más que en todos los casos la recompensa consista en ya no poder pecar, Crispino se aparta de Agustín y Anselmo desde el momento en que reemplaza “pecar” por “abusar de la razón”, o sea, por la definición de pecado compuesta de la acción específica por la que se peca y la facultad con la que se lleva a cabo. En efecto, esta sustitución implica que es la razón y no la voluntad la facultad que se fortalece tras la confirmación de los justos así como también es ella la que, en contrapartida, se debilita con el castigo de los injustos (véase *DAP* 19).

I 209

<sup>15</sup> Aunque se refiere al pecado del hombre, es posible extrapolar esta definición también al pecado angélico dado que ambas creaturas fueron creadas iguales “según la gracia de la razón y la libertad concedidas” (*DCJ* 101). Algo similar ocurre en el caso de Anselmo quien, en la oración final de *DCD* 7, después de hablar del Diablo, agrega que lo dicho “también puede cuestionarse sobre nuestra propia naturaleza”.

<sup>16</sup> Anselmo habla de la recompensa de los ángeles buenos en similares términos en *Cur Deus Homo* I.18. Respecto del tópico de la libertad y el fortalecimiento o debilitamiento de la voluntad en Anselmo, Goebel sostiene que la intención del arzobispo no fue otra que la de “reconstituer la théorie augustinienne de la liberté et de la grâce dans une forme plus cohérente” (2017: 85). Para la tipificación del fortalecimiento de la voluntad en Anselmo véase *ibíd.*: 80-85.



### 3. Similis ero Altissimo

Volviendo la atención nuevamente al concepto de “abuso”, ha de notarse que Anselmo en ningún momento emplea este término, pero sí, y en más de una oportunidad, el de “rapiña” (véase *DCD* 8, 26 y 28). Mientras que la rapiña o el robo consiste en una apropiación indebida, el abuso puede tener una acepción cuantitativa, como uso desmedido, o bien cualitativa, como uso impropio, uno para un fin diferente de aquel que conviene a la naturaleza de aquello de lo que se abusa. Ahora bien, según esta última acepción –que es la que maneja Crispino y que es del todo afín al pensamiento anselmiano<sup>17</sup> es posible decir, como lo ha hecho Olivares, que la rapiña del Diablo se debió a un abuso (véase 1952: 679). En efecto, desde el instante en que el Diablo usó su voluntad no para lo que fue hecha (*ad quod facta est*) –es decir, querer la justicia– sino para querer *sponte* una felicidad que aún no debía tener, se apropió de su voluntad injustamente, incluso cuando esta apropiación haya sido permitida por Dios en tanto no hizo que no sea (véase *DCD* 28).

210 | De todas maneras, aunque es posible explicar el pecado del Diablo según Anselmo en términos de abuso, esto no es exactamente lo que Crispino entiende por pecado, pues él no habla de abuso de la voluntad sino de abuso voluntario de la razón. La voluntad, elemento central del análisis anselmiano, forma parte de la definición de pecado que propone Crispino, pero el factor determinante, el abuso, recae en la razón. Con esto no queremos decir que para Anselmo la razón no cumpla ninguna función con respecto al pecado en general y al del ángel en particular. Desde luego, ella también es decisiva pues, de no haber usado la razón, el Diablo –afirma el arzobispo– habría ignorado “qué debería o no debería querer” (*DCD* 22) y, en consecuencia, no habría sido injusto al no quererlo ni justo al quererlo, así como tampoco habría sido justa ni injusta su voluntad si no hubiera podido querer más que la justicia (véase *DCD* 14). En otras palabras, la agencia moral requiere que el agente sea capaz de reconocer aquello que debe querer y, además, que pueda querer algo diferente de eso que sabe que debe –como hemos visto que sucede con la justicia y la felicidad–. Sin embargo, se debe admitir que, aun si insoslayable, el espacio que el *DCD* le dedica a la razón queda eclipsado frente al de la voluntad pues, a los ojos de Anselmo, el pecado compete prin-

---

<sup>17</sup> En efecto, aunque Anselmo no utilice el término “*abutor*”, en *Monologion* 71 Anselmo explica que el alma que desprecia a Dios es justamente castigada con la muerte “porque no se usó para lo que fue hecha” (*quia se non utitur ad id ad quod facta est*). Véase también *Monologion* 69 y 74; *Proslogion* 1; *DV* 2; *DCD* 7; y Agustín, *De libero arbitrio* III.1.3.

principalmente a esta última.<sup>18</sup> Más aún, para él, el pecado consiste en un querer desordenado (*inordinata voluntas*).

Asumiendo una vez más el dato bíblico, esta vez, el pasaje de Isaías 14: 13-14, en el que el profeta le dice a Lucifer: “tú, que decías en tu corazón: ‘[...] seré semejante al Altísimo’”, Anselmo explica que no es que el Diablo quería directamente ser igual a Dios, pues no pudo querer ser “lo que no pudo pensar” (*DCD* 4). El problema no radica en el objeto de deseo, en *qué* quiso, pues esto era la felicidad, un bien al que tendía por naturaleza. El querer ser igual a Dios es, en realidad, la consecuencia de *cómo* quiso, de la forma desordenada en que quiso. Es decir, cuando el Diablo abandonó la justicia en pos de aumentar su felicidad, lo que hizo fue querer por fuera de la voluntad de Dios; quiso algo de manera independiente (*propria voluntate*) sin sumisión alguna, lo cual le corresponde solo a Dios. Si, pues, se dice que quiso ser semejante a Dios fue porque quiso querer *como* Él. Pero además, al querer que prevaleciera su voluntad por sobre la de Dios, quiso *ser más* que Él, invirtiendo así la jerarquía ontológica; pecando, pues, de soberbia (véase *DCD* 4).<sup>19-</sup>

Crispino también entiende que el Diablo pecó de soberbia y, por tanto, su explicación, al igual que la de Anselmo, redundaba en un pretender ser causa de sí. No obstante, las mismas diferencias respecto de Anselmo que hemos venido señalando son las que hacen que deba interpretar el pasaje de Isaías de otra manera.<sup>20</sup> Por una parte, al entender el pecado como un abuso voluntario de la razón, no solo debe integrar el aspecto racional en su explicación sino que este debe ocupar un lugar central; por otra, no puede decir que la caída se debió a preferir la felicidad a la justicia, pues entiende que *stare in veritate* es equivalente a *stare in beatitudo*. En consecuencia, según Crispino, el Diablo quiso permanecer en la felicidad en la que se hallaba —lo cual en modo alguno le estaba prohibido pero no porque tendiera a ella

I 211

---

<sup>18</sup> King sostiene que la innovación de Anselmo respecto de Agustín —su principal fuente— es mostrar a Lucifer como un agente moral plenamente calificado y es por ello que, a diferencia del Hiponense, incorpora el tema de la racionalidad del ángel. No obstante, advierte que aun cuando hay “interesting questions about moral knowledge [...] Anselm does not take them to be at issue in the case of primal sin”, (2012: 275, nota 34). Por su parte, Crispino también se refiere al requisito de conocimiento para la agencia moral señalando que el Diablo no podría haber sido castigado con justicia de haber sido creado ignorante. Véase *DAP* 4 y 14-17.

<sup>19</sup> Díez sintetiza con elocuencia los momentos del querer diabólico: “en su caída, el ángel [...] puso su voluntad ‘debajo’, ‘en igualdad’ y ‘sobre’ el querer divino”, Díez 2014: 106. Véase también Castañeda 2005: 50-54.

<sup>20</sup> Evans también nota la diferencia en este punto, pero no se la atribuye al mismo desarrollo teórico de Crispino, sino que sugiere que es la mera consecuencia de evitar las sutilezas de la explicación de Anselmo. Véase 1986: xxxv.

naturalmente, como en el caso de Anselmo, sino porque permanecer en la felicidad era precisamente “lo que era necesario querer” (*DAP* 7)– pero “quiso permanecer de manera perversa” (*DAP* 18), “poniendo por debajo lo que debe ser puesto por encima, y poniendo por encima lo que debe ser puesto por debajo” (*DAP* 16). Y aunque ese “*prave voluit stare*” sin dudas recoge la idea del querer desordenado de Anselmo –de manera que, una vez más al igual que sucede en el *DCD*, el problema no fue el objeto sino el modo– para Crispino, la perversidad de esta voluntad no consiste en querer algo por sí mismo ni tampoco nace *sponte*, como había enseñado Anselmo (*DCD passim*), sino que proviene de un error intelectual: el Diablo estimó “que no era lo que era y que era lo que no era, esto es, que él no recibió de Dios lo que había recibido, y que podía hacerse igual a Dios” (*DAP* 21), no porque quisiera querer como Él sino porque, al estimar que no provenía de Dios el bien que poseía, se atribuyó “a sí mismo y no a Dios lo que tenía no por sí sino por Dios” (*DAP* 9), esto es, creyó que él, al igual que Dios, tenía la potestad de otorgar un bien. En pocas palabras, no fue una voluntad espontánea sino una estimación errónea la que lo condujo a querer “destruir su omnipotencia” y “hacer que Dios no fuera de quien todo proviene, por quien todo y en quien todo es” (*Sermo in ramis palmarum* 3). En suma, su pecado se debió a un uso efectivo de la razón, pero uno errado e indebido (un *abusus*) que lo condujo no solo a omitir su fin propio –amar a Dios– sino, incluso, a invertirlo.

212 |

Nótese que a pesar de las diferencias exegéticas, ambos autores coinciden en que, en última instancia, el pecado del Diablo consistió en negar su naturaleza *ab alio*. Pero hasta aquí llega la coincidencia. En el caso de Anselmo, esta negación ocurre no por el simple hecho de tener una voluntad propia, pues también el mérito de los ángeles confirmados se debe a la *aseidad* de su voluntad; ocurre porque, a diferencia de ellos, que se dieron a sí mismos la justicia pero conservando aquella que en un primer momento habían recibido de Dios, la autodeterminación de la voluntad diabólica fue *absoluta* lo cual, como hemos dicho, es propio de Dios.<sup>21</sup> Crispino, en cambio, entiende la cuestión de la *aseidad* casi literalmente: el Diablo cree que fue él quien se dio a sí mismo su propio bien, estimación falsa que, por otra parte, no es un elemento teórico menor en la economía del *DAP*. En primer lugar, porque le permite a Crispino retomar y explicar la segunda parte del pasaje de Juan que desencadena el diálogo. En efecto, si, como afirma *Interrogatio* apenas comenzado el *DAP* siguiendo la definición anselmiana, estar en la falsedad es

---

<sup>21</sup> De allí que Goebel hable de una “*aseité radicale*” o “*révolutionnaire*” y de una “*aseité conservatrice*” (véase 2017: 88-90).

“estimar que es lo que no es, o que no es lo que es”, el Diablo no solo es un mentiroso sino que, como afirma el evangelista, es “el padre de la mentira” (Jn. 8: 44) por el hecho de haber sido el primero en concebirla (véase *DAP* 22). En segundo lugar, porque es lo que le permite a Crispino integrar el elemento volitivo del pecado en un cuadro más amplio que incluye y destaca el costado racional de las creaturas capaces de pecar.

Así, la respuesta a la pregunta inicial de *Interrogatio*, por qué el Diablo no permaneció en la verdad de que Dios es mayor que él, se responde diciendo que no lo hizo porque no quiso, y *no quiso porque abusó de la razón*, creyendo erróneamente que podía hacerse igual a Dios. Posiblemente, la célebre explicación con la que Anselmo pone fin a la cuestión del pecado del ángel, “no quiso sino porque quiso” (*DCD* 27), le haya resultado insuficiente.

### **Conclusión**

La inquietud que motivó este trabajo había surgido de las dos caracterizaciones, en gran medida opuestas, que Evans había hecho del *DAP*, recordemos: que este sigue “punto por punto y tópico por tópico” el *DCD*, y que es una obra que se sostiene “por sus propios méritos”. A la luz del análisis precedente debemos concluir que ambas afirmaciones son correctas, al menos en lo que toca a las primeras 42 secciones, pues a ellas hemos restringido la comparación.

I 213

La influencia del *DCD* sobre el *DAP* es innegable. El hecho de que sean los mismos pasajes bíblicos los que disparan los momentos centrales de sendos tratados podría no ser más que una semejanza superflua si no fuera que ellos determinan el contenido temático-problemático, por una parte, y el esquema argumentativo, por otra. No obstante, la concepción del dinamismo anímico que Gilberto expone en el *DAP* y que es coherente con el resto de sus obras –lo cual nos permite inferir que este tratado puntual no responde a una simplificación deliberada para sortear las sutilezas teóricas de Anselmo (véase *supra*)– difiere en gran medida de la de su maestro.

Al poner el uso de la razón en el centro de su concepción ética y anímica, Gilberto se aleja no solo de Anselmo sino incluso de la tradición agustiniana propia del ámbito monástico. En efecto, mientras que esta siempre trató el problema del pecado poniendo el acento en la voluntad o, si se prefiere, en la orientación volitiva de las creaturas racionales, Gilberto sitúa el drama moral angélico y humano en el uso y el abuso de la razón de las creaturas con libre albedrío. Desde luego, no excluye el aspecto volitivo –así como ni Anselmo ni Agustín excluyen el aspecto racional/intelectual en sus respectivas teorías– pero tampoco lo analiza. Antes bien, tiende a darlo

por supuesto, como en el caso de la definición de pecado a la que llega a través del estudio del libre albedrío y de la razón. De todas maneras, este alejamiento no debe entenderse como una ruptura, sino más bien como un cambio de énfasis en el que, por su parte, pueden apreciarse los nuevos aires intelectuales que pronto las escuelas urbanas contribuirían a extender por toda la Europa occidental.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abulafia, A. S. y Evans, G. R.** (1986), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster* (London: Oxford University Press).
- Briancesco, E.** (1978), “¿Cómo interpretar la moral de san Anselmo?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4(2): 119-140.
- Briancesco, E.** (1982), *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme. De Veritate, de Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli* (Paris: Desclée de Brouwer).
- Brouwer, C. y Gilon, O.** (2017) (coords.), *Liberté au Moyen Âge* (Paris: Vrin).
- Castañeda, F.** (2005), “Estudio preliminar”, en *Anselmo de Canterbury: sobre la caída del Demonio* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2-133).
- Corti, E.** (2011), “Anselmo de Canterbury, *De veritate: Veritas signata et veritas significans*”, *Cuadernos del Sur*, 40: 69-82.
- Corti, E.** (2013), “*Malum* y *nihil*: ¿son sinónimos en Anselmo de Canterbury?”, en *El mal en la Filosofía Medieval* (Buenos Aires: UNSAM edita, 79-100).
- Crispino, G.** (2017), *Disputa de un cristiano con un gentil*, traducción de N. Jakubecki (Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas).
- Davies, B. y Leftow, B.** (2006) (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Disse, J. y Goebel, B.** (2010) (eds.), *Gott und die Frage nach dem Glück: Anthropologische und ethische Perspektiven* (Frankfurt am Main: Knecht).
- Díez, R.** (2014), “Un aspecto de la unidad medieval en el *De casu Diaboli* de Anselmo”, en S. Filippi y M. Coria (eds.), *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?* (Rosario: Paideia, 99-108).
- Dreyer, M.** (1997), “*Veritas-rectitudo-iustitia*: Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury”, *Recherches de theologie et philosophie Medievales*, 64(1): 67-85.
- Evans, G. R.** (1980), *Anselm and a New Generation* (Oxford: Clarendon Press).
- Evans, G. R.** (1986), “Introduction - Section II.5”, en A. S. Abulafia y G. R. Evans, *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster* (London: Oxford University Press).
- Filippi, S. y Coria, M.** (2014) (eds.), *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?* (Rosario: Paideia).
- Goebel, B.** (2010), “‘Beatitudo cum iustitia’: Anselm von Canterbury über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück”, en J. Disse y

- B. Goebel (eds.), *Gott und die Frage nach dem Glück: Anthropologische und ethische Perspektiven* (Frankfurt am Main: Knecht, 60-120).
- Goebel, B.** (2012), “Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins”, *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 11: 29-71.
- Goebel, B.** (2017), “*‘La justice sans laquelle elle n’est jamais libre’: force, faiblesse et liberté de la volonté selon saint Anselme*”, en C. Brouwer y O. Gilon (coords.), *Liberté au Moyen Âge* (Paris: Vrin, 79-100).
- Hoffman, T.** (2012) (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy* (Leiden: Brill).
- Jakubecki, N.** (2018), “Divine Providence and Free Will in the *De Angelo Perdito* by Gilbert Crispin: an Interpretation in Light of the *Consolation of Philosophy*”, *Bulletin de philosophie médiévale*, 60: 9-28.
- King, P.** (2012) “Angelic Sin in Augustine and Anselm”, en T. Hoffman (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy* (Leiden: Brill, 261-282).
- Novotný, V.** (2014), *Cur homo?: a history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels* (Praga: Karolinum Press).
- Olivares, I.** (1952), *Commentarii in universos Sancti Doctoris Anselmi, archiepiscopi Cantuariensis, et totius Angliae Primatis theologicos, dogmaticos, polemicos, scholasticos, Tractatus (1776-1790)*, según aparece consignado en Anselmo de Canterbury, *De casu Diaboli*, editado por J. Alameda (Madrid: BAC).
- Rakus, D.** (1997), *Towards an Anselmian Theodicy* (Tesis doctoral para la Universidad de Toronto, Bibliothèque nationale du Canada).
- Schmitt, F. S.** (1946), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. I (Edinburgh: Th. Nelson and Sons).
- Schmitt, F. S.** (1969) (ed.), *Analecta Anselmiana: Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, vol. I (Frankfurt: Minerva).
- Vanni Rovighi, S.** (1969), “L’etica di S. Anselmo”, en F. S. Schmitt (ed.), *Analecta Anselmiana: Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, vol. I (Frankfurt: Minerva, 73-99).
- Visser, S. y Williams, Th.** (2006) “Anselm’s Account of Freedom”, en B. Davies y B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (Cambridge: Cambridge University Press, 179-203).
- Whidden, D.** (2015), “The *Proslogion*, Gilbert Crispin, and the *Cur Deus homo*: Anselm’s Student and the Problems of the Incarnation”, presentado en *Reading Anselm, Context and Criticism* (Boston College, 27-30 July). Inédito. URL = <[http://www.academia.edu/14476066/The\\_Proslogion\\_Gilbert\\_Crispin\\_and\\_the\\_Cur\\_Deus\\_homo\\_Anselm\\_s\\_Student\\_and\\_the\\_Problems\\_of\\_the\\_Incarnation](http://www.academia.edu/14476066/The_Proslogion_Gilbert_Crispin_and_the_Cur_Deus_homo_Anselm_s_Student_and_the_Problems_of_the_Incarnation)>.
- Zoppi, M.** (2009), *La verità sull’uomo: l’antropologia di Anselmo d’Aosta* (Roma: Città Nuova).

I 215

Recibido: 03-06-2019; aceptado: 23-07-2019



# Oposições dialéticas do *phármakon* no *Fedro* de Platão

FÁBIO FORTES

*Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)*

DOI: 10.36446/rlf2020169

I 217

**Resumo:** Tendo como ponto de partida a ambiguidade contida na metáfora do *phármakon* associada à escrita no *Fedro* de Platão, neste artigo pretendemos examinar os demais contextos em que essa palavra aparece nesse diálogo. Nosso objetivo é compreender o emprego da metáfora farmacológica para a determinação da escrita, e do modo como as diferentes oposições que ela engendra colaboram para compreender o movimento dialético. Por meio da explicação dessas contraposições, pretendemos mostrar que as palavras escritas em Platão estão permanentemente sujeitas a um *renversement* de sentidos, e que o fruto dessas dissociações e congruências constitui exemplificação da própria dialética. Para isso, consideramos também a leitura que Derrida (2004) faz da passagem, mas a transcendemos na medida em que, ao considerarmos as diferentes oposições dialéticas contidas no diálogo, não vislumbrarmos, como efeito do *phármakon* platônico, uma centralidade da escrita (ou da oralidade) para Platão.



**Palavras-chave:** escrita, *phármakon*, dialética.

### ***Dialectical oppositions of pharmakon in Plato's Phaedrus***

**Abstract:** Taking as the starting point the ambiguity contained in the *pharmakon* metaphor associated with writing in Plato's *Phaedrus*, in this article we intend to examine the contexts in which this word appears in this dialogue. Our goal is to understand the use of the pharmacological metaphor for the determination of writing, and how the different oppositions that it engenders collaborate to understand the dialectical movement itself. By means of explaining these oppositions, we intend to show how the written words in Plato are permanently subject to a *reversement* of meanings, and that the fruit of these disassociations and congruences is the very exemplification of dialectics itself. For this, we also consider Derrida's (2004) reading of the passage, but we transcend it in that, when we consider the different dialectical oppositions contained in the dialogue, we do not recognise any centrality given to writing (or to orality) as an effect of the Platonic *pharmakon*.

218 |

**Key-words:** writing, *pharmakon*, dialectics.

#### **1. Introdução**

Nas últimas décadas, muita tinta tem sido empregada em interpretações da palavra *phármakon* no *Fedro* de Platão, vocábulo associado à escrita na famosa passagem que contém o “Mito de Theuth” (274b-278b).<sup>1</sup> A mais famosa dessas interpretações talvez seja a de Derrida

---

<sup>1</sup> Lendo a famosa “crítica à escrita” com Krämer 1990, Szlezák 2009, 2011; Reale 2004, 2007; Perine 2014, e outros importantes representantes da chamada “Escola de Tübingen-Milão”, devemos considerar a escrita em uma posição secundária, em prol de uma releitura da filosofia de Platão à luz de princípios não escritos, as chamadas “doutrinas não escritas” (*ἄγραφα δόγματα*). Por outro lado, se resgatarmos o tratamento histórico do problema, a partir de Schleiermacher 2008, e chegarmos a posições mais contemporâneas, tais como as de Vlastos 1981, Brisson 2003, Dixsaut 2001 e Trabattoni 1994, 2003, não somente poderemos oferecer uma interpretação que, em ampla medida, reabilita a importância do texto escrito para a leitura de Platão, como oferece também um tratamento do problema da linguagem alternativo à resolução estritamente histórica da questão. Outras referências relevantes do “estado da arte da discussão”, conferir Reis 2014; Szlezák 2009; Trabattoni 1994, 2003.

(2004), em cujo ensaio se analisa, à luz do *Fedro*, as implicações da ambiguidade contida nessa metáfora não somente para a compreensão do diálogo em questão, mas (talvez) também de toda a obra platônica.

Se a análise derridiana parece ter o mérito de não reduzir a crítica à escrita contida na passagem a uma disputa entre a admissão ou inadmissão dessa arte na pesquisa filosófica, e de considerar a estrutural ambiguidade com que a questão é formulada por Platão; por outro lado, o compromisso com os postulados de uma leitura pós-moderna deixa à sombra oposições no âmbito do próprio diálogo que ainda se nos afiguram incontornáveis, tais como as separações realizadas no campo do *lógos* (*retórico e dialético*), que abarcam outras distinções fundamentais para a compreensão da passagem: reminiscência *vs.* recordação, conhecimento interno (ligado à *psykhê*) *vs.* conhecimento externo (ligado às impressões, aos *týpoi* da escritura) entre outras.

Assim, tendo como ponto de partida a ambiguidade contida na metáfora do *phármakon* associada à escrita no *Fedro*, neste artigo pretendemos examinar quais são os contextos em que essa palavra aparece nesse diálogo, com vistas a compreendermos a sua associação à escrita, na passagem específica do “Mito de Theuth”, considerando também as oposições fundamentais do pensamento filosófico de Platão que emergem no diálogo, oposições que representam, em suma, uma operação dialética, e que têm lugar de destaque no *Fedro*.<sup>2</sup> Particularmente, pretendemos mostrar, à luz desse diálogo, como as palavras escritas em Platão estão permanentemente sujeitas a um *renversement* de sentidos, sendo que o fruto dessas disassociações e congruências constitui exemplificação da própria dialética. Para isso, consideramos não somente a passagem em que a metáfora do *phármakon* aparece associada à escrita, como também todas as demais ocorrências do termo ao longo do diálogo, o que nos impõe, portanto, uma leitura mais global do *Fedro*.

I 219

---

<sup>2</sup> Não é possível pressupor um conceito unívoco e estável de dialética em Platão, considerando, sobretudo, como nos ensina Dixsaut 2001, que se trata, antes, de um conceito em permanente “metamorfose”, adequado à natureza do objeto e de cada contexto investigativo. De forma ampla, contudo, poderíamos tomar como “dialética” o conjunto das reflexões que, centradas na análise do *lóγος*, de diferentes maneiras (divisão, separação, utilização de mitos etc.), busca encontrar uma metodologia de pesquisa de diferentes objetos. No caso particular deste artigo, consideramos dialética tal como ela é definida no próprio *Fedro* (265e1-266c5; 249b6-c1), como o procedimento de divisão (*diáresis*) e reunião (*synagogé*), que se realiza também no âmbito da linguagem embora também a noção de dialética como simples contraposição, diferenciação estejam igualmente presentes no *Fedro* (Santa Cruz, 1992; Fortes, 2019).

## 2. O ambíguo estatuto do *lógos*

FEDRO: Que te parece o discurso, Sócrates? Não é extraordinária a maneira de se expressar, entre outras coisas, pelo vocabulário?

SÓCRATES: É divina, por certo, meu amigo, a ponto de estar estupefato, Fedro, e passei por isso por tua causa, com os olhos em ti, que a mim parecias resplandecente à medida que lias o discurso. Convencido de que entendes disso bem mais do que eu, segui-te, e ao seguir, acompanhei-te neste delírio báquico, ó divina cabeça.

FEDRO: Ora! Parece então ser o caso de brincar desse modo?

SÓCRATES: Pareço brincar e não falar sério? (*Phdr.* 234c6-d8)<sup>3</sup>

220 | **O** excerto citado em epígrafe, que introduz o chamado “primeiro interlúdio” do *Fedro* (234c6–237a8), enseja talvez uma das mais irônicas passagens de todo o diálogo. Fedro anseia pela aprovação de Sócrates quanto à avaliação que faz do discurso de Lísias, cuja apresentação Fedro qualifica como “extraordinária” (*ὑπερφυῶς*), sobretudo pela sua elaboração em palavras (*τοῖς ὀνόμασιν*). A réplica de Sócrates não somente parece assentir com o interlocutor, mas também alçar o seu discurso a um patamar divino (*δαμονίως*), ao descrever a experiência como o compartilhamento de um êxtase báquico (*συνεβήκχευσα*). Não passa despercebida a ironia contida nessas palavras; tanto é assim, que Fedro não se furta a apresentar seu protesto contra tom debochado do amigo, que mais parece brincar (*παίξειν*) do que levar a sério (*ἔσπουδακέναι*) a discussão.

A ironia presente nos comentários de Sócrates, associada ao fato de eles ora elogiarem, ora tecerem críticas ao discurso lisiânico, ao lado da escolha vocabular empregada por Platão, permitem-nos destacar certa ambiguidade que caracteriza a passagem. Além disso, Sócrates não responde à indignação de seu amigo senão interrogativamente (234d8) – afinal, estaria ele levando a sério ou simplesmente gracejando com seus comentários?

---

<sup>3</sup> Utilizamos neste artigo a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis 2016. Foi também cotejada a tradução de Souza e Santos 2016. Seguimos o texto grego editado por Burnet 1910 cotejado com a edição de H. Yunis 2014.

Quando se dirige a Sócrates, Fedro destaca o caráter extraordinário das palavras (ὀνόματα), no modo de apresentação do discurso (εἰρησθαι). Essa alusão discreta à expressão linguística, em que se inclui a seleção vocabular, parece ser a senha com que Platão chama atenção do leitor para um exame mais atento das palavras que se seguem, do modo como elas próprias são escolhidas e empregadas na sequência da réplica de Sócrates e que tipo de sentidos elas evocam.

Com efeito, ao descrever sua experiência de ouvinte do discurso proferido por Fedro, Sócrates vale-se de palavras e expressões que dão margem a interpretações divergentes: afirma “estar divinamente (δαίμονίως) estupefato (ἐκπλαγῆναι) (234d1)”. Ora, o verbo aqui traduzido por “estar estupefato” não necessariamente possui um matiz semântico elogioso, antes se refere a uma espécie de arrebatamento dos sentidos – seja pela admiração, seja pelo medo, seja pelo terror.<sup>4</sup> Do mesmo modo, o advérbio empregado (δαίμονίως), traduzido por “divinamente”, ao mesmo tempo que permite ser associado ao caráter superior, maravilhoso, extraordinário da divindade (δαίμων) (Cancik e Schneider 2004: 283), também encontra na língua grega acepções negativas, denotando expressão de desdém, compaixão, ironia ou má sorte. O mesmo ocorre com o verbo com o qual Sócrates qualifica sua experiência: “compartilhar de um delírio báquico” (234d5: συνεβάκχευσα). O vocábulo, que parte de acepções relacionadas ao culto do deus Dioniso (Cancik e Schneider 2004: 498), também permite ser compreendido como “agir desmedidamente”, como que “tomado por um frenesi”, “descontrolado”.

I 221

Assim, a réplica de Sócrates, que corresponde ao primeiro momento de reflexão sobre o *lógos* no *Fedro*, insinua uma crítica à linguagem que se apresenta de forma ambígua, a partir do emprego das próprias palavras com que ela é formulada nos comentários de Sócrates. Afinal, poderíamos considerar a posição socrática claramente contrária ou a favor daquela primeira opinião de Fedro, que considerava a expressão linguística do discurso de Lísias “extraordinária” (ὑπερφυῶς)?

Sem pretensão de oferecermos uma resposta para essa questão, queremos apenas apontar, de antemão, que essa passagem é bastante ilustrativa do modo como a crítica ao *lógos*, em geral, e à escrita, em particular, desenvol-

---

<sup>4</sup> Conforme indica Bailly 2000, o verbo *ekpléssō* ou *ekpléto*, tem como acepções possíveis as de “ser derrubado por um golpe”; “estar atordoado, admirado, tomado de medo”. De acordo com o verbete de LSJ destacamos, entre os sentidos dessa palavra: “perder os sentidos por um choque, surpresa ou pânico”; “ser dominado por uma paixão dominante e repentina”.

ve-se ao longo desse diálogo.<sup>5</sup> Diferente do que se passa com outros temas filosóficos que são discutidos por Platão a partir de uma tradição até certo ponto consagrada, cujas teses e princípios são debatidos e eventualmente corroborados ou refutados dialeticamente, a questão da linguagem (e da escrita, particularmente) limita-se a ser formulada como uma interrogação, e emerge sob o signo de uma dúvida, para a qual a ironia é um dos recursos estilísticos platônicos bastante adequados.<sup>6</sup>

Outra passagem do *Fedro* que demonstra a formulação aberta e dúbia do tema da linguagem no *Fedro* é aquela em que assoma, pela primeira vez, a reflexão sobre um dos gêneros da linguagem escrita praticados em Atenas, a logografia. No terceiro interlúdio do diálogo (257b7-259d9),<sup>7</sup> o ponto é tratado por meio do confronto de opiniões que Fedro e Sócrates exibem quanto à arte dos logógrafos.<sup>8</sup> Fedro traz à tona a opinião comum que considerava desonrosa a posição desses profissionais, cuja atividade, trazendo vergonha aos homens influentes e veneráveis da cidade (257d5-6), ainda os poderia associar à vergonhosa figura dos sofistas (257d7-8). Sócrates intenta desfazer esse pré-julgamento considerando que: 1. até os mais presunçosos dos políticos valorizam a logografia, que se revela um instrumento pelo qual eles podem enaltecer seus admiradores e, por conseguinte, a si próprios (257d9-258b5); 2. a escrita confere imortalidade aos oradores e aos políticos poderosos (tais como a Licurgo, Sólon ou Dario), aos quais se imputa, por causa das letras, semelhança com os deuses (258b10-c6).

222 |

Nesse sentido, nessa parte do diálogo, Sócrates parece desenvolver o seu raciocínio na direção de uma aparente absolvição *in dubio pro reo* da

—

<sup>5</sup> Conforme foi-nos indicado por um dos pareceristas anônimos deste artigo, a quem prestamos nosso devido agradecimento, poderíamos ainda acrescentar à análise um comentário sobre a passagem 242e1, onde verifica-se o emprego do termo *katapharmakeúthentos*, e que, de igual modo, poderia sugerir análoga ambiguidade no seu tratamento dado por Sócrates. Por razões que escapam a este texto, não nos foi possível aprofundar essa análise para apresentá-la também aqui.

<sup>6</sup> Além da passagem do *Fedro* aqui examinada, essa característica ambígua com que o tema da linguagem é tratado fica patente também no *Crátilo*, texto que, após demorada apresentação das possibilidades da prática da etimologia (396d-421c), encerra com uma afirmação bastante ambígua de Sócrates, no seu epílogo: “Pois é, talvez, Crátilo, seja dessa forma, talvez não” (*Crátilo*, 440d2-3).

<sup>7</sup> Seguimos aqui a sugestão de divisão do diálogo proposta por Reis 2016. A passagem citada trata-se de um interlúdio porque corresponde à transição entre a palinódia socrática e a discussão posterior sobre retórica. Nesse interlúdio os dialogantes discutem e formulam o novo problema de que vão tratar na sequência.

<sup>8</sup> Sobre o lugar dos logógrafos na cultura ateniense, conferir Centrone 2014: XIX; Cancik e Schneider 2004: 792; Yunis 2014: 170.

escrita de discursos, ou, ao menos, no sentido de atenuar uma talvez mais incisiva crítica à escrita a ser apresentada adiante. De fato, como ele argumenta, não seria vergonhoso em si mesmo escrever discursos (258d1-2: οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους), mas falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa (258d4-5: μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς). Entretanto, se a escrita deve ser absolvida, desde que acompanhada de beleza, restaria ainda compreender, precisamente, em que consistiria a “bela escrita”, isto é, “qual seria a maneira bela e não bela de escrever?” (258d7).

Essa questão de fundo, que parece motivar a reflexão sobre a logografia nessa passagem, volta à tona na reflexão sobre a invenção da escrita (274b-278b) e ilustra esse caráter ambíguo com que o problema é formulado em Platão. O problema da linguagem, do *lógos* – do escrever (γραφεῖν), em particular – suscita uma indagação: seria a escrita amiga, inimiga ou indiferente à prática da filosofia, prática que, afinal, interessa de perto a Sócrates e que se cumpre determinar como dialética? Qual seria o modo do “escrever belamente” (καλῶς γράφειν)?

### 3. As oposições fundamentais no embate sobre a escrita

No item anterior, aludimos ao caráter ambíguo com que o problema da linguagem – e da escrita, em particular – é formulado no *Fedro*. A questão da escrita, tal qual apresentada no embate entre seu inventor Theuth e o rei Thamos contribui particularmente para agravar o grau de incerteza com que Platão apresenta o problema, a começar pelo termo pelo qual o inventor qualifica sua arte: um *phármakon* para a memória e para a sabedoria (274e6: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον). A metáfora não era nova na tradição grega, como, por exemplo, já observamos em Ésquilo, *Prom.* 460-461, onde já se afirmava: “combinações de letras, memória de todas as coisas, artífice-mãe das Musas” (cf. γραμμάτων τε συνθέσεις, / μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην). Do mesmo modo, atribuindo a escrita a Palamedes, observa-se também a associação entre letra e memória em Eurípedes (*TrGF* 578: 1): “Inventei para a humanidade as letras – o remédio para o esquecimento –, somente dispondo corretamente as consoantes, as vogais e as sílabas” (cf. τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ' ὀρθώσας μόνος, / ἄφωνα φωνήεντα συλλαβὰς τιθεὶς/ἐξηῦρον ἀνθρώποισι γράμματ').

Além disso, a polissemia desse termo em grego antigo é bem conhecida: em seu sentido mais usual – “remédio”, “droga” – tal vocábulo pode

ser, por exemplo, percebido em muitas partes do *corpus Platonicum*,<sup>9</sup> mas nele também coexiste assumindo conotações discrepantes: “poção”, “veneno”.<sup>10</sup> O termo é empregado quatro vezes no *Fedro* (230d6, 270b6, 274e6, 275a5) e, na alquimia das palavras de Platão, o seu emprego nesse diálogo tem como efeito tornar a questão ainda mais complexa, requisitando-nos atitude interpretativa que enfrente o texto platônico como um constante desafio para o leitor, que deve tensionar os seus significantes – ou os *estranhos sinais* (ἄλλότριοι τύποι) da escrita. Nesse sentido, muita tinta tem sido empregada em interpretações dessa palavra no *Fedro*; a mais famosa delas, talvez, seja a de Derrida 2004.

Segundo o filósofo franco-argelino, qualquer tentativa hermenêutica que consista em desfazer a ambiguidade presente no signo – incluindo até mesmo a sua tradução – já seria, em si, uma derrogação da filosofia de Platão, em prol de um “platonismo” (Derrida 2004: 297). Para Derrida, seria preciso, portanto, ler o *Fedro* na composição dessas duas forças ínsitas à palavra: não há remédio inofensivo; participando da doença e da cura, a escrita é parte do bem e do mal, do agradável e do desagradável (Derrida 2004: 299). Nesse sentido, o *phármakon* seria, no sentido derridiano, a condição para compreensão da diferença, ainda que ele próprio escape a qualquer lógica ou discurso, e nos aprisione dentro de seu sistema, sendo simultaneamente benéfico e maléfico.

224 |

Por essa razão, o exercício de captura de sentidos a partir da leitura de Platão não pode presumir a compreensão de um sistema definitivo, visto que o texto opera apenas na revelação de uma *aparição*, de um *espectro* (*fantôme*) (Derrida 2004: 305). Ler Platão, portanto, segundo Derrida, seria sempre o exercício de nos depararmos com a aporia – e nela nos determos.

Se a análise derridiana parece ter o mérito de não reduzir a crítica à escrita contida na passagem a uma disputa entre a admissão ou inadmissão dessa arte na pesquisa filosófica, e de considerar, como vimos, a estrutural ambiguidade com que a questão é formulada; por outro lado, o compromisso com os postulados de uma leitura pós-moderna deixa à sombra oposições que, malgrado todo o esforço de desconstrução,<sup>11</sup> ainda se nos afiguram incontornáveis: as separações realizadas no campo do *lógos* (*retórico* e *dialético*), que abarcam outras distinções fundamentais para a compreensão da passagem: memória *vs.* recordação, conhecimento interno (ligado à *psykhé*) *vs.* conhecimento externo (ligado às impressões, aos *týpoi* da escritura).

---

<sup>9</sup> Na *República* (3.406d1-3) e também no *Górgias* (467c7-10).

<sup>10</sup> No sentido de “veneno” a palavra vem empregada duas vezes no *Fédon*, associado à cicuta tomada por Sócrates. Em 57a1-3 e em 115a7-8.

<sup>11</sup> Sobre leituras “pós-modernas” de Platão, conferir Zuckert 1996.

Ainda que venhamos a concordar com Derrida com o fato de que as linhas que demarcam fronteiras entre sofística e filosofia não sejam tão definidas – a ponto de, em muitos momentos, o filósofo e o sofista trocarem de posição (Derrida 2004: 311) – e que sustentar uma contraposição forte entre a escrita sofística e a escrita platônica seria, de certo modo, corroborar um platonismo *à la* Hegel (Zuckert 1996: 202) – não nos parece possível desconstruir todas as distinções que se nos afiguram efetivamente platônicas em prol de combater o “platonismo” – a menos que tal operação represente, como o próprio Derrida propõe, “um pequeno exercício” que subverta completamente a ordem do comentário (Derrida 2004: 305), o qual, entretanto, não é aqui o nosso caso. Assim sendo, além do “fim de linha” que a chave de leitura pós-moderna derridiana de Platão nos sugere (Zuckert 1996: 208), ainda nos interessa, efetivamente, compreender questões que lhe escapam: por que Platão, afinal, escolhe o vocábulo *phármakon* para caracterizar a escrita? Se a ambiguidade *medicamento/veneno* permanece latente, o que ela cura e o que envenena e qual sua relação com a memória?

A relação entre conhecimento, linguagem, doença e cura que, em última análise, justifica e, em certa medida, explica a metáfora farmacológica que se estende no *Fedro* manifesta-se ao longo de todo o diálogo. Ao se encontrar com Fedro, Sócrates afirma ser um “doente por ouvir discursos” (228b6-7: τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν) e, logo na sequência, na mesma fala, ser “um amante de discursos” (228c1-2: τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ). Ora, se o “amante” por discursos é o mesmo que se disse “doente” por eles, a aproximação das duas expressões, nesse mesmo contexto dialógico, convida-nos a estabelecer um paralelo entre universo da “doença” (νόσος) e o do “amante” (ἐραστής) – paralelo ainda mais evidente conforme aflora a associação entre *éros* e *doença* que sustenta as teses dos discursos na sequência proferidos por Fedro e Sócrates (*Phdr.* 236a8-b2).

Nesse sentido, se é correto apontar que o tratamento conferido a *éros* e *lógos* no *Fedro* possa ser entendido como a demonstração do procedimento da divisão (διαίρεσις) – *i.e.* de uma operação própria da dialética – procedimento com o qual Platão teria, por meio dos discursos de Sócrates e Fedro, logrado estabelecer uma espécie de fissura nesses dois campos e nos permitido reconhecer uma demarcação, por assim dizer, entre gêneros distintos (um *lógos* e um *éros* efusivos, arreatadores e irracionais *versus* um *éros* e um *lógos*, equilibrados, racionais, divinos e dialéticos), poderíamos aqui talvez entender essa divisão à noção de doença – e, por conseguinte, cura – ambas relacionadas ao *lógos*? Seria possível concluir que haveria também dois gêneros de doença, a requisitarem, cada um a seu modo, um gênero de *phármakon* apropriado? Se este é o caso, a noção de “doença”, que evoca sentidos, a



*priori*, francamente negativos; quando ligada ao *lógos*, entretanto, teria sofrido um completo *renversement*.

Um indício textual que pesa a favor dessa interpretação também se pode encontrar no mesmo contexto. Não nos parece ligeira a observação de Sócrates ao se declarar como um “companheiro coribântico” (228b7: συγκορυβαντιῶντα). O termo, oriundo do vocabulário religioso arcaico, evoca, em uma conotação mais imediata, aqueles que se associam (συν-) aos rituais dos Coribantes (Κορύβαντες), que era o nome dado aos sacerdotes de origem frígio-cretense ligados à deusa Cibele e cuja performance ritual consistia em longas sessões de delírio e frenesi.<sup>12</sup> Metaforicamente, Sócrates parece querer aludir ao estado extático (um *enthousiasmós*) em que se vê envolvido quando ouve discursos, o que, conforme comenta Yunis (2014: 89), antecipa a relação estabelecida entre *éros* e *lógos*, que se manifesta, conforme vimos, em sentidos opostos no primeiro discurso de Sócrates (237a-241d) e na palinódia (243e-257b). Assim, a alusão aos ritos extáticos associados aos Coribantes evocaria, a um tempo, tanto o êxtase irracional dos que se veem iludidos pela pretensa aparência de sabedoria dos discursos retóricos – com efeito, como apontamos antes, Sócrates viria a qualificar a experiência de ouvir o discurso de Lísias como um “delírio báquico” (234d6: συνεβάχχυσσα) – quanto pela singular experiência de experimentar um delírio, possuído por um deus (ἐνθουσιάζων), quando se é sujeito da contemplação das coisas em si, franqueada mediante o exercício filosófico (249c5-d1).

226 |

Nesse sentido, compreende-se a filosofia não somente como *éros*, mas também como delírio e iniciação extática; aquilo que poderia, de outro modo, ser concebido como uma doença – um irracional e descontrolado domínio da *psykhé* – passa, justamente, a ser compreendido também como a possibilidade de sua libertação (249d4-7). As palavras em Platão, portanto, novamente são sujeitas a um *renversement* de sentidos, e o fruto dessas dissociações e congruências constitui exemplificação da dialética. Se a doença (νόσος) – como o amor (ἔρως) e a loucura (μανία) – é compreendida, portanto, nas tensões que emergem do diálogo – no jogo de associações e distinções tecidas na malha do *lógos* de Platão – por que não o seria assim também com a escrita, que é, afinal, parte do *lógos*? Se essa análise estiver correta, então a ambígua valência dos sentidos de *phármakon* parece-nos bastante apropriada para referir-se metaforicamente à arte das letras. Vejamos.

—

<sup>12</sup> As fontes antigas ligadas aos coribantes podem ser conferidas em Eurípedes (*Bacch.* 121; *Hipp.* 143) e, sobretudo, em Platão (além dessa passagem do *Fedro*, também se entram menções em: *Cri.* 54d2-5, *Smp.* 215c5-6, *Euthd.* 272d4-e2, *Lg.* VII, 790c5-791b1). Para referências modernas, conferir Linforth 1946.

#### 4. As oposições dialéticas e os diferentes efeitos do *phármakon*

A primeira ocorrência do termo *phármakon* no texto (230d6), já associado ao discurso, aparece no âmbito de uma inusitada imagem: Sócrates alega que a promessa de ouvir o discurso de Lísias é o *phármakon* que o leva a sair de Atenas, em companhia de Fedro. O *phármakon* impele Sócrates a avançar, como a visão de um alimento, quando oferecido à frente de um animal, incita-o a se movimentar, uma imagem que vale a pena ser destacada:

Tu, no entanto, pareces ter descoberto a droga (τὸ φάρμακον) para me fazer pegar a estrada. E, tal como quem quer tocar em frente um animal faminto e por isso aproxima dele um galho de fruta ou legume, também tu estendes para mim discursos em manuscritos, e assim pareces que podes me levar por toda a Ática, aonde quiseses (*Phdr.* 230d5-e1).

A imagem que a passagem acima descreve parece associar, inicialmente, o *phármakon* dos escritos (230d8: ἐν βιβλίοις) ao apelo estritamente sensorial – à visão, ao olfato, ao paladar: sentidos que mobilizam o animal a ir em busca do alimento que vislumbra alcançar –, apelo, portanto, externo a qualquer racionalidade (o alimento continua a se mover, enquanto o animal também avança): trata-se de uma experiência psicagógica que, entretanto, não o leva a lugar algum. Enquanto se rende aos sentidos aguçados pela proximidade do alimento, o movimento do animal, relativamente ao seu objeto de desejo, é nulo: não diminui em um centímetro o espaço que se interpõe entre ele e o alvo do seu apetite.

Essa primeira imagem coaduna-se com a perspectiva de *éros* tal como assoma no discurso de Lísias/Fedro: “um desejo desprovido de razão” (238b7: ἄνευ λόγου ἐπιθυμία) que paralisa, porque mantém sob seu domínio (238c1: κρατήσασα), uma opinião que se movimenta em direção ao certo (238c1: δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης). Ora, o que é esse movimento da opinião em direção ao certo, senão a própria filosofia? Mas a natureza do movimento filosófico é de uma ordem diversa do movimento que se realiza espacialmente – ou pelos discursos – não é o fato de o animal se pôr em curso que fará com que ele alcance seu alvo; não é o fato de Sócrates e Fedro terem saído da cidade ou ouvido os escritos de Lísias que ambos se reconciliarão com a filosofia. O movimento filosófico envolve um movimento anímico, um processo interno: a alma imortal é o motor gerador desse movimento (245c4-9) e o resultado desse movimento não é o deslocamento espacial, mas uma espécie de elevação, pelo pensamento, à altura dos deuses, ou aos inteligíveis, possibilitado mediante um processo ligado à memória:

“[Os seguidores de Zeus, *i.e.* os filósofos] prosperam pela necessidade de pôr os olhos intensamente na direção do deus, inspirados e alcançando-os pela memória” (253a1–3). Nesse sentido, um *érgos* que traduz o domínio do desejo (*ἐπιθυμία*), carente de razão (*λόγος*), só pode resultar mesmo em apartar o amado da filosofia (239a8–b4) e, por outro lado, a filosofia consiste em atribuir ao *lógos* o papel de diretor do movimento anímico, para o qual a memória tem papel central.

Se a primeira aparição do *phármakon* no texto o associa, como vimos até aqui, a essa espécie de domínio sobre a alma, privando-a da razão e afastando-a da filosofia; se *phármakon* está associado às letras escritas (aos manuscritos que Fedro trazia consigo), poder-se-ia concluir, completando-se o silogismo, que a escrita afasta, portanto, a alma de seu caminho filosófico? Se nos limitarmos a essa passagem, seremos forçados a admitir que sim. Entretanto, como apontamos acima, Platão, ao longo do *Fedro*, desafia o leitor diante da polissemia dos significantes – e as ambiguidades que o signo linguístico possibilita são propícias a um *renversement*, como já testemunhamos na segunda passagem em que o termo ocorre no diálogo:

SÓCRATES: Há uma situação idêntica, suponho, da arte médica e justamente da retórica.

FEDRO: Como assim?

SÓCRATES: Em ambas é preciso distinguir uma natureza – a do corpo, num caso, a da alma, no outro – se pretendes não apenas por destreza e experiência, mas pela arte, em um, produzir saúde e força ministrando remédios (*φάρμακα*) e alimentação, e a outra, transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira e virtude por meio de discurso e de práticas legais. (*Phdr.* 270b1–9)

A interpretação dessa passagem nos leva, se não a reverter, ao menos a colocar em suspensão a conclusão a que teríamos chegado a partir daquela primeira (230d5–e1). A relação entre doença e cura volta à tona no paralelo que Sócrates desenvolve entre a arte da medicina (*τέχνη ιατρική*) e da retórica (*ῥητορική*). Considerando que esta primeira arte incida sobre corpo (270b4: *σώματος*) e a segunda sobre a alma (270b5: *ψυχῆς*), Sócrates antecipa o tema da psicagogia, associada ao *lógos*, mas afirma, ligeiramente, aquilo que mais particularmente nos interessa neste momento: é necessário ser capaz de distinguir a natureza (270b4: *δεῖ διελέσθαι φύσιν*). O termo *dielésthai* (“separar”, “discernir”, “dividir”, “distinguir”) remete-nos àquelas operações do *lógos* que, como Platão já apresentara, ensinam a “falar e a pensar” (266b4–5: *λέγειν τε καὶ φρονεῖν*) e que se poderiam chamar de dialética (266b3–c9).

Ora, o que Platão nos sugere é a necessidade de submetermos as opiniões ao crivo desse processo dialético; nesse sentido, não basta nos li-

mitarmos a avaliar um problema somente em uma direção, mas é condição fundamental apreender distinções (270c10–d8): a linguagem (a escrita, em particular) certamente não é um objeto simples, o que exige uma reavaliação, de modo a perceber as tensões inerentes a suas diferentes formas. Somente após esse exercício é que, então, teremos a oportunidade de nos posicionar com mais correção quanto aos possíveis benefícios ou malefícios que ela engendra.

Logo, essa atitude intelectual sugerida para o exame da questão – uma abordagem dialética – implica assumir a complexidade do problema, do que decorre não podermos sustentar uma leitura redutora desse *phármakon*, quando se lhe aprecia apenas um de seus sentidos. A reflexão que essa passagem enseja, que se apresenta como antessala daquela em que Sócrates e Fedro realizam sobre a escrita ao longo da narrativa do Mito de Theuth, indica-nos, portanto, de que maneira interpretar as duas últimas ocorrências desse termo (274e6 e 275a5), já no cerne dessa narrativa. Vejamos como aparecem nas falas dos dois personagens do mito:

Mas quando chegou a vez da escrita, Theuth disse: “Esta é uma instrução, ó rei, que fará os egípcios mais sábios e de melhor memória. Pois foi descoberta como uma droga (*φάρμακον*) para a memória e para a sabedoria”. A que o outro respondeu: “Engenhoso Theuth, um é aquele capaz de engendrar as artes, mas outro é o que julga qual o lote de dano e utilidade tratará a quem delas se servir. E tu, sendo o pai da escrita e por querer-lhe bem, dizes agora o contrário do poder que ela tem. Pois, por descuidar da memória, a escrita produzirá esquecimento nas almas dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão. Portanto, descobriste uma droga (*φάρμακον*) não para a memória, mas para as recordações. (*Phdr.* 274e4–275a6)

I 229

É interessante observar que as letras (*γράμματα*) são apresentadas por Theuth como uma “instrução” (*τὸ μάθημα*). O substantivo neutro, que tem a raiz *math-*, também presente no verbo *manthánō* (“aprender”, “instruir-se”, “estudar”) mostra uma concepção da escrita relacionada a uma faculdade que se aprende e, portanto, se ensina. Mediante essa instrução, os egípcios poderiam se tornar mais sábios (*σοφωτέρους*) e com mais memória (*μνημονικωτέρους*). Está postulado, portanto, aquele ponto de vista que examinamos no último item: que estabelece uma relação causal entre as letras – algo que se aprende – e a sabedoria. A réplica do rei reconhece nas letras o efeito contrário: ela é prejudicial à memória, porque leva os homens ao esquecimento em suas almas (*λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς*), visto que o processo de rememoração (*ἀνάμνησις*) seria por ela prejudicado, por passar

a se estabelecer mediante um evento externo (ἔξωθεν) e não interno à alma (οὐκ ἔνδοθεν). Ambos concordam com a premissa de que sabedoria (σοφία) esteja ligada à memória (μνήμη). A divergência entre os dois reside no fato de que enquanto aquele sublinha o papel da escrita como *phármakon* que gera a sabedoria (auxiliando a memória), este lhe atribui o papel de *phármakon* que, em sentido contrário, causa esquecimento na alma dos aprendizes (por levar a um descuido com a memória). Enquanto para Theuth a escrita é aliada da memória; para Thamos, porém, é inimiga; para aquele, ela torna os seres mais sábios; para este pode somente prestar auxílio à recordação (ὑπόμνησις), sem levá-los à rememoração (ἀνάμνησις), a metáfora farmacológica, na qual está ínsita, conforme vimos, a ambiguidade (cura/veneno), mostra-se, portanto, mais uma vez adequada à caracterização da linguagem escrita.

### 5. Considerações finais

230 | No seu comentário ao *Fedro* de 1972, *La pharmacie de Platon*, Derrida defendeu a tese de que Platão, mediante a ambiguidade do *phármakon*, teria ensejado uma tentativa de sublinhar a superioridade da oralidade sobre a escrita, intento no qual, contudo, teria falhado, tornando a escrita, paradoxalmente, o centro da sua filosofia. Isso se daria porque a caracterização da escrita como um *phármakon* introduziria, desde o princípio, uma ambiguidade intrínseca: o encantamento que ela produz – ao mesmo tempo um “remédio” e um “veneno” – deixaria em aberto a possibilidade de engendrar conseqüências tanto benéficas quanto maléficas (Derrida 2004: 264). Além disso, para Derrida, o enquadramento da crítica à escrita no âmbito de uma narrativa mítica, colaboraria também para enfraquecê-la (Derrida 2004: 270).

Contudo, conforme apontamos nesse artigo, parece-nos razoável admitir, com Derrida, a incontornável ambiguidade do *lógos* (e, particularmente, da escrita) no *Fedro* de Platão, sendo a metáfora farmacológica um signo dessa ambiguidade, essa ambiguidade não nos permite concluir, tal como o filósofo argelino, seja pelo intuito de se sublinhar uma superioridade da oralidade sobre a escrita, seja tampouco pelo efeito inverso que o filósofo teria logrado. Com efeito, analisando as diferentes transformações da palavra *phármakon* no diálogo, em seus quatro contextos de ocorrência, bem como considerando as oposições dialéticas fundamentais que nele aparecem (entre esquecimento/memória; conhecimento externo/interno; sensível/inteligível, entre outras), nossa conclusão não pretende senão sublinhar novamente o caráter ambíguo do tema da escrita, que só pode, portanto, apontar

em direções divergentes no pensamento de Platão: a escrita é o meio pelo qual tanto se possibilita, quanto se impede o acesso ao saber, tal qual o *lógos*, que tanto é matéria de um discurso meramente logográfico, quanto também é da dialética que é a condição para a filosofia.<sup>13</sup>

## REFERÊNCIAS

- Bailly, A.** (2000), *Le grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*, edição e revisão de L. Séchan e P. Chantraine (Paris: Hachette).
- Brisson, L.** (2003), *Leituras de Platão*, tradução de S. M. Maciel (Porto Alegre: Edipucrs).
- Cancik, H. e Schneider, H.** (2004) (eds.), *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*. V.1-5 (Leiden: Brill).
- Centrone, B.** (2014), “Introduzione”, em *Fedro*, tradução italiana de P. Pucci, introdução e notas de B. Centrone (Roma: Laterza).
- Derrida, J.** (2004), “La pharmacie de Platon”, em *Phèdre*, tradução e apresentação de L. Brisson (Paris: GF Flammarion).
- Dixsaut, M.** (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon* (Paris: Vrin).
- Fortes, F.** (2019), *A dialética e as letras: Imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia (Belo Horizonte: Fafich-UFMG).
- Krämer, H. J.** (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics: A work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, edição e tradução inglesa da J. R. Catan (Albany: State University of New York Press).
- Linforth, I. M.** (1946), “The corybantic rites in Plato”, *University of California Publications in Classical Philology*, 13: 121-162.
- Perine, M.** (2014), *Platão não estava doente* (São Paulo: Loyola).
- Platão**, *A República*, tradução e notas de M. H. da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, 14. ed.).
- Platão**, *Fedro*, edição bilíngue, tradução e apresentação J. Cavalcante de Souza, posfácio e notas de J. Trindade Santos (São Paulo: Editora 34, 2016).
- Platão**, *Fedro*, tradução, introdução e notas de M. C. Gomes dos Reis (São Paulo: Companhia das Letras, 2016).

I 231

---

<sup>13</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001 - durante meu estágio de pesquisa pós-doutoral no Département de Sciences de l'Antiquité, na Universidade de Liège, na Bélgica. É um desenvolvimento da tese de Doutorado defendida em agosto/2019 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da UFMG.

- Platão**, *Phaedrus*, editado por H. Yunis (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Reale, G.** (2004), *Para uma nova interpretação de Platão*, tradução de M. Perine (São Paulo: Loyola, 2ª ed.).
- Reale, G.** (2007), *Platão: História da Filosofia Grega e Romana*, vol. III, tradução de H. C. de Lima Vaz e M. Perine (São Paulo: Loyola).
- Reis, M. C. G.** (2014), “O diálogo *Fedro* de Platão como metadialético”, *Sala Preta*, 14, (2): 72-84.
- Rossetti, L.** (1992) (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum* (Sankt Augustin: Academia).
- Santa Cruz, M. I.** (1992), “Division et Dialectique dans le Phèdre”, en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum* (Sankt Augustin: Academia, 253-256).
- Schleiermacher, F.** (2008), *Introdução aos diálogos de Platão*, tradução de G. Otte, revisão e notas de F. Rey-Puente (Belo Horizonte: UFMG).
- Szlezák, T. A.** (2009), *Platão e a escritura da Filosofia: Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*, tradução de M. Camargo (São Paulo: Loyola).
- Szlezák, T. A.** (2011) *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*, tradução de W. Fuchs e revisão de M. Perine (São Paulo: Loyola).
- Trabattoni, F.** (1994), *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone* (Firenze: La Nuova Italia).
- Trabattoni, F.** (2003), *Oralidade e escrita em Platão*, tradução de F. Rey Puente e R. Bolzani Filho (São Paulo: Discurso Editorial).
- Vlastos, G.** (1981), *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press).
- Yunis, H.** (2014), “Introduction” en Platão, *Phaedrus*, editado por H. Yunis (Cambridge: Cambridge University Press, 9-56).
- Zuckert, C.** (1996), *Postmodern Plato: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press).

Recibido: 09-01-2020; aceptado: 11-05-2020

# DOSSIER

## Leibniz

### Parte II: Antecedentes y recepciones

## Presentación

OSCAR M. ESQUISABEL  
*Universidad Nacional de La Plata*  
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

DOI: 10.36446/rlf2020237

Como anunciamos en el primer número del volumen 46 de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, se publica aquí la segunda parte del “Dossier Leibniz”, con trabajos que abordan los antecedentes escolásticos de la teodicea leibniziana y la recepción de la que fueron objeto sus ideas en el pensamiento de Charles S. Peirce y Hermann Cohen. Al igual que los artículos de la primera parte, las versiones preliminares de cada uno de ellos se discutieron en el simposio “Leibniz: ciencia, lógica y metafísica”, celebrado el 12 y el 13 de diciembre de 2018 en la sede del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF).

El primer artículo de esta segunda parte, “La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles”, de Olga L. Larre, expone la doctrina escotista de la creación del mundo, con el objetivo de establecer las bases para un estudio comparativo con la teodicea leibniziana, que exhibe notables coincidencias con la metafísica de Duns Escoto. Por su parte, Javier Legris, en “La tradición del

I 233



conocimiento simbólico en el pensamiento de Charles S. Peirce”, aborda el análisis de la recepción del concepto leibniziano de conocimiento simbólico en la semiótica de Peirce y su efecto en los ensayos peirceanos de diversas clases de cálculos lógicos. Finalmente, en “Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo de Hermann Cohen”, Hernán Pringe desarrolla la importancia del concepto de lo infinitesimal en la crítica que lleva a cabo Hermann Cohen acerca de la concepción kantiana de la sensibilidad.

Tanto el simposio como los trabajos se realizaron en el marco del Proyecto N° 2017-0506 “La Ciencia General de Leibniz como una fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”. Nuevamente, expresamos nuestro sincero agradecimiento al Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CIF-CONICET) por haber coordinado la realización del encuentro y a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por haber ofrecido generosamente este espacio para divulgar los resultados del grupo de investigación.

# La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles

OLGA L. LARRE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Católica Argentina*

I 235

DOI: 10.36446/rlf2020146

**Resumen:** La exhaustiva bibliografía escotista de Tobías Hoffman registra unos pocos estudios comparativos entre Escoto y Leibniz marcando el carácter exiguo de los antecedentes contemporáneos sobre trabajos que desarrollen esta línea de indagación.

Nuestro interés consiste en poner las bases de una investigación que evidencie las estrategias argumentativas puestas en juego en la configuración de las metafísicas de la creación propuestas por ambos pensadores.

En este contexto y como primera aproximación, nuestro artículo se centra en Escoto y describe la analítica de la creación con las distintas mediaciones sugeridas en el ámbito de la inteligencia y de la voluntad. En primer lugar, nos detenemos en la fenomenología del conocimiento divino que da origen a los posibles. Escoto distingue dos órdenes de posibilidad: la formal

y la ontológica. La primera proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción entre las formalidades constitutivas de lo posible. La ontológica reconoce como causa al entendimiento divino en cuanto es principio del *esse intelligibile*. El entendimiento divino aparece como región de los posibles a los que la existencia no les pertenece ni les repugna esencialmente.

En un segundo momento se analiza el paso a la existencia de los posibles como efectos de la acción libre y contingente de la voluntad omnipotente de Dios bajo la modalidad de una causalidad sincrónica.

**Palabras clave:** Escoto, Leibniz, posible, *esse intelligibile*, contingencia sincrónica.

### ***The Metaphysics of Creation of Duns Scotus: The Intellectus Divine of Locus of the Possibile***

**Abstract:** The extensive bibliography about Duns Scotus from Tobias Hoffman shows a few comparative studios between Scotus and Leibniz establishing the exiguous character of the contemporary background on works that develop this line of investigation.

236 |

Our interest consists in laying the foundations of a research that evidences the argumentative strategies put into play in the configuration of the metaphysics of creation proposed by both thinkers.

In this context and as a first approximation, our article focuses on Scotus and describes the analytics of creation with the different mediations suggested in the field of intelligence and will. Firstly, we consider the phenomenology of divine knowledge that gives rise to the possibles. Scotus distinguishes two orders of possibility: the formal and the ontological. The first comes from the relationship of compatibility and non-contradiction between the constitutive formalities of the possible. The ontological recognizes as a cause, the *divinus intellectus* as it is the beginning of the *esse intelligibile*. The divine intellect appears as a region of the possibles to which existence does not belong or is essentially repugnant to them.

Secondly, the passage to the existence of the possibles is analyzed as effects of the free and contingent action of the omnipotent will of God under the modality of a synchronic causality.

**Key-words:** Scotus, Leibniz, possible being, *esse intelligibile*, synchronic contingency.

La positiva valoración realizada por Leibniz de la escolástica en general, y de Duns Escoto en particular, no necesita mayores demostraciones (Devaux y Lamanna 2009: 173-208; Honnefelder 2003: 53-74; McCullough 1978: 254-271; Robinet 1981: 76-96). En efecto, en muchos sentidos podría decirse que Leibniz es el más escolástico de los filósofos destacados del siglo XVII, por la utilización sistemática que evidencia de conceptos y métodos característicos de la tradición clásica; señalamos en particular la alta estima que tenía por la lógica formal y por la silogística aristotélica. En un aspecto más ceñido, la vinculación del pensamiento de Leibniz con Escoto también tiene antecedentes destacados. En efecto, en su *Disertación metafísica sobre el principio de individuación* la posición de Escoto es críticamente comentada por Leibniz, y en su *Teodicea* aparecen también referencias al maestro franciscano (Latzer 1997: 156).

Sin embargo, a pesar de los puntos de contacto y las referencias ostensibles que adquiere en Leibniz dicha tradición, no se ha encarado una investigación sistemática de la recepción del pensamiento tardo escolástico en la filosofía leibniziana. La completa bibliografía escotista de Tobías Hoffman (2016) registra tan solo unos pocos estudios comparativos entre ambos filósofos, marcando el carácter exiguo de los antecedentes contemporáneos sobre trabajos que desarrollen esta línea de indagación. Entre los estudios más recientes, vale la pena destacar el trabajo de De Candia (2016), que ha analizado desde el punto de vista historiográfico la recepción del pensamiento del Doctor Sutil en la filosofía temprana de Leibniz, especialmente en lo relativo a la teoría de la individuación.

En esta perspectiva, nuestro interés consiste en hacer evidentes aspectos de contacto entre las ontologías de ambos autores, delimitando elementos de la doctrina escotista que se aproximan y revelan semejanzas con los propios planteamientos leibnizianos. En particular haremos centro en la noción del ser posible (*esse possibile*) elaborada por Escoto, definiendo su doble aspecto formal y entitativo. A partir de ello se procurará determinar la función del intelecto divino en la constitución del ser posible y la analítica desplegada por el maestro franciscano hasta alcanzar la constitución del ente real, bajo mediación de su voluntad creadora. No es nuestro objetivo en el presente contexto realizar un estudio comparativo de las concepciones de ambos autores, dado que una empresa de esas características excede largamente los límites del presente estudio. En lugar de ello, nos proponemos sentar las bases de un estudio comparativo, a partir del análisis de algunas posiciones escotistas que constituyen también tesis centrales de la filosofía leibniziana, especialmente importantes para su *Teodicea*.

## 1. El concepto de ser posible como punto de partida

En la metafísica de la creación leibniziana juega un papel central el concepto de elección divina del mejor de los mundos posibles. Esta concepción, que Leibniz formula con el objeto de preservar la libertad divina, así como la bondad de la obra de Dios, a pesar de la existencia del mal en el mundo, constituye el andamiaje conceptual fundamental que sustenta los argumentos de la *Théodicée* leibniziana (GPVI: 1-436, OFC: 10), orientada, precisamente, a la justificación de la acción divina a la hora de la creación del mundo existente. La tesis central de Leibniz sostiene que el entendimiento divino está constituido por una infinidad de mundos posibles, consistiendo, cada uno de ellos, en una infinidad de individuos posibles completos mutuamente armonizados entre sí. Aplicando un principio de perfección, denominado “principio de lo mejor”, Dios escoge entre esta infinidad de mundos posibles aquel que exhibe la mayor perfección, en términos de armonía y, mediante un acto libre de su voluntad infinita y ejerciendo su potencia, también infinita, le da existencia al mejor de entre todos los mundos posibles, que es único. De este modo, se preserva, por un lado, la libertad divina, en la medida en que la volición de Dios es libre y no coaccionada, precisamente porque Dios puede elegir *qué* crear y *si va* a crear, mientras que, por el otro, también se resguarda la contingencia del mundo y, por esa vía, también la voluntad humana, en el sentido de que el hombre no está necesitado a realizar lo que hace. Como lo hemos anticipado, no es nuestra intención en el presente contexto desarrollar en profundidad las concepciones leibnizianas relativas a la metafísica de la creación. Remitimos para un estudio de los diversos aspectos de la teoría leibniziana de la creación a Echavarría (2011), EscobarViré (2015), Gaiada (2015) y Rateau (2008, 2015).

Con el trasfondo del anterior esbozo de los principales aspectos de la teoría leibniziana de la creación del mundo, resaltan puntos de contacto con la metafísica escotista que son dignos de una consideración más atenta. En primer lugar, la cuestión de la posibilidad ocupa un papel central en ambas metafísicas, en conexión con el concepto de mundo posible, en el caso de Leibniz, y de los posibles, en la metafísica escotista. En conexión con esta cuestión, tanto en Leibniz como en Escoto, la metafísica de la posibilidad se liga estrechamente con la concepción, compartida por ambos pensadores, del entendimiento divino como región de los posibles. El proceso de la creación y el paso de la posibilidad a la existencia mediante el ejercicio de la libre elección y voluntad divinas, como raíz de la contingencia, constituye otro llamativo punto de contacto entre ambas doctrinas, así como, consecuentemente, la posición compartida acerca de la radical contingencia del mundo realmente existente. Estas notables coincidencias: posibilidad, entendimiento

divino como región de los posibles, proceso creador y contingencia radical del mundo, constituyen nuestro hilo conductor para un estudio comparativo de ambas metafísicas. Nuestro propósito es, en el presente contexto, poner las bases para ello a partir de un análisis de las doctrinas de Escoto, siguiendo como guía los cuatro temas mencionados. Comencemos por el análisis de la concepción escotista de la posibilidad.

La ambigüedad en la enseñanza de Escoto sobre los posibles surge de algunas imprecisiones terminológicas (Wolter 1993: 95-105); en efecto cuando habla de los fundamentos de la posibilidad hace centro tanto en el origen de lo inteligible, es decir en la estructura eidética de las cosas (*intelligibilia, rationes formales*), como en la compatibilidad de estas estructuras con el orden de la existencia (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 14; *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 2, nn. 80 y 93). Se suma a esto un vocabulario fluctuante en cuanto términos como *possibilitas, potentialitas, causa possibilitatis, ratio possibilitatis, esse possibile, possibile, possibile esse* no resultan clara y técnicamente distinguidos. Más allá de estas dificultades es posible arrojar luz sobre algunos puntos fundamentales expresamente consolidados que intentaremos exponer en este trabajo.

La teoría de los posibles escotista supone dos aspectos fundamentales en su desarrollo: en primer lugar, propone conceptualizar la génesis de los posibles de modo independiente respecto de la voluntad divina, causa de su existencia real; y en segundo término entiende que los posibles se distinguen de la esencia divina, aspecto bajo el cual Escoto procura resguardar la simplicidad de Dios.

El maestro escocés resignifica la doctrina del Estagirita asumiendo el pensamiento de Avicena, al definir lo posible como aquello que ni es en sí mismo necesario, ni incluye contradicción (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 7). En esta definición, aparecen dos elementos que destacamos.

En conformidad con el primero, no puede darse un ser posible que sea necesario. El ser necesario es un modo de ser absolutamente distinto e infinitamente más perfecto que el posible; Escoto expresamente indica que el ser necesario tiene por sí mismo una entidad indefectible *—habet entitatem indefectibilem—*, una entidad a la que nada le falta. El ser posible, por el contrario, posee una entidad defectible o esencialmente carente (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Liber IX, q. 1-2, n. 21), de allí que no tenga una relación necesaria con el ser o existir; puede ser o no ser.

El segundo aspecto señala que el ente posible no incluye contradicción. No hay una repugnancia lógica para unir los elementos formales o esenciales que constituyen lo posible. En tal sentido, se contraponen formal y esencialmente al imposible lógico. Escoto considera que la no contradicción de los términos o formalidades es condición *a priori* (Pérez Estévez 2005: 2) para su existencia. Por lo cual la posibilidad queda asumida

en términos de consistencia semántica; contrariamente, a lo imposible le repugna el existir.

Asumiendo este primer discernimiento, Escoto agrega una nueva precisión, al referir dos órdenes de posibilidades: la formal y la ontológica. La formal proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción lógica entre las formalidades constitutivas de lo posible. En cambio, la posibilidad ontológica reconoce como causa o principio, el entendimiento divino que da el ser a lo posible.

Las posibilidades formales o lógicas se pueden conocer en sí mismas; de hecho, serían lo que son, incluso si Dios no existiera. Escoto afirma que, si *por un impossibile*, ni Dios ni el mundo existiesen, la proposición “El mundo es posible” expresaría igualmente una posibilidad lógica (*Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 49). El mundo es posible tal como es, y esta posibilidad y las posibilidades de las cosas no realizadas son hechos metafísicos primarios que no dependen de nada más (*Ordinatio I*, dist. 7, q. 1, n. 27; *Lectura I*, dist. 7 q. un, n. 32; *I*, dist. 39 qq. 1- 5, n. 49). Amalgama, así, dos aspectos en la constitución de lo posible: la formalidad no contradictoria y la actividad intelectual de Dios que, como principio, da el ser a lo posible.

240 | Esta doble perspectiva nos sitúa frente a la intelección de los posibles bajo dos criterios diferentes en una disputa que ha enfrentado a especialistas contemporáneos como Knuuttila (1996: 127-143), Boulnois (1999: 439-444), Normore (2003: 161-174) y Wolter (1993: 95-107), según se conceptualicen con cierta independencia de Dios; o bien admitiendo que los posibles son tales en cuanto Dios los produce. Así, Knuuttila (1996: 127-145) sostiene que la posibilidad lógica es un factor determinante para el intelecto divino, en cuanto se convierte en una suerte de condicional a priori a partir del cual se actualizan las posibilidades metafísicas reales. Su principal crítica a la postura de Normore es que la actividad *principiative* de Dios sobre las posibilidades responde a su existencia, mental o real, pero no a su posibilidad lógica. En esta misma línea, King (2001: 175-199) afirma que la potencia lógica es una noción semántica sin referencia ontológica ni dependencia a un poder que la actualice: el intelecto divino es el origen ontológico de los posibles pero no de ellos *qua* posibles, es decir, la razón de por qué los posibles son posibles no se encuentra en la mente divina (Mayocchi 2017: 385-395).

Procurando atenernos a la plataforma medieval de la discusión, entendemos que para Escoto la alternativa no está entre negar o afirmar la dependencia de los posibles respecto de Dios, sino en fundar su realidad bajo el imperio del intelecto o de la voluntad. Y en cuanto a ello su opinión es contundente: “la primera razón de posibilidad en la creatura no radica en la potencia activa de Dios u omnipotencia, sino en el intelecto porque a través del intelecto se constituye en su ser inteligible primero” (*Reportatio I-A*, dist.

43, q. 1, n. 22). Esta doctrina de la *Reportatio* se replica de modo idéntico en la *Ordinatio* (I, dist. 43, q. un., n. 14) de manera que podemos considerarla expresión genuina de su pensamiento.

## 2. El intelecto divino como región de los posibles

La doctrina alcanza un punto significativo al señalar que el intelecto de Dios produce el ser inteligible de la cosa, consiguiendo a que la cosa sea, de suyo, no contradictoria. Por tanto, Dios no produce la naturaleza eidética, sino que la posibilidad es intrínseca a su naturaleza no contradictoria.

El concepto escotista de *ratitudo* equivalente a validez o consistencia, se debe a la misma estructura eidética o formal. Si no hay validez o consistencia nunca podría haber relación a Dios como causa (*Ordinatio*, I, dist. 36, q. unica, n. 50); por lo cual algo es *ens ratum*, porque su noción no es contradictoria (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 14).

Escoto sostiene la posibilidad como algo intrínseco a una naturaleza eidética no contradictoria que define su ser a partir del intelecto divino: “la piedra producida en su ser inteligible por el intelecto divino tiene esta posibilidad de suyo formalmente (*ex se formaliter*) y por el intelecto divino, como principio (*pricipiative*)”, texto clave en la intelección del problema en el que se concilian dos aspectos. Dios conoce algo como posible porque es no contradictorio, *formaliter ex se*. Y lo posible tiene su *esse possibile* porque Dios en cuanto principio (*pricipiative*) o causa, lo conoce. (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 6)

I 241

El primer aspecto referido a la posibilidad lógica tiene *indirectamente* como causa a Dios, en cuanto Dios no puede hacer que algo sea posible si su naturaleza es inconsistente o contiene características contradictorias, como es el caso de un círculo cuadrado. Esto supone que Dios no establece arbitrariamente la naturaleza de los posibles. En cambio, el segundo aspecto alude a Dios y en particular al *intellectum divinum* en cuanto principio o causa del ser posible.

En esta línea se expresan tanto Mondadori (2000: 185–223) como Hoffman (2009: 359–379). La preocupación de Mondadori radica en determinar la diferencia entre lo que hace posible al posible en cuanto objeto del intelecto divino y lo que constituye al posible como tal, dos cuestiones bien distintas: “*Possibilia* si bien dependen de Dios en cuanto a su *esse possibile*, no dependen de él en cuanto posibles” (Mondadori 2000: 186), distinguiendo entre la posibilidad en cuanto tal, de la realidad o el estatuto ontológico de lo posible.



En efecto, Dios no hace que lo imposible llegue a ser posible o que los imposibles alcancen la existencia; y en tal sentido, se puede afirmar que los posibles son independientes de Dios (Hoffmann 2009: 360 y Mondadori 2004: 313-374). Escoto se desvía en este aspecto de toda una tradición metafísica en la que las posibilidades se fundan directamente en el ser divino.

El ser inteligible es posible en cuanto Dios conoce cada creatura compatible con la existencia, de modo que cada creatura posible tiene un ser inteligible o ser conocido (*esse intelligibile, esse cognitum*) en el intelecto divino. Y así, puede existir todo aquello que no sea imposible; es decir, la no contradicción es garantía suficiente de posibilidad. Pero esa posibilidad remite a la esencia divina, puesto que no hay *ens* fuera de ella. Y paralelamente, la contradicción es imposible *ex se primo*: no hay un momento de existencia posible para la contradicción en sentido alguno (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n 15).

### ***3. El despliegue de la analítica de la creación: el paso a la existencia de los posibles***

242 |

Dios no tiene necesidad de ninguna otra cosa más allá de su propia esencia para actuar, de modo que las razones de su omnipotencia no podrían existir fuera de Él. Ahora bien, en tanto que todo lo que existe en su pensamiento es inmutable, Dios crea según una razón a la vez propia de cada cosa formada y eterna en su pensamiento. Lo posible, en cuanto producido por el intelecto divino, tiene un ser objetivo conocido, sin que resulte de ello ninguna criatura: la constitución de los posibles no es una creación.

Es aquí donde aparece la importancia de la distinción formal, por mínima que sea, que Duns Escoto introduce entre los posibles y la esencia de Dios considerados en cuanto objeto de su intelecto. Siendo objetos segundos del intelecto divino, los posibles solo tienen un ser relativo (*secundum quid*); pero ningún ser relativo puede producir directamente y como tal una operación que solo puede corresponder a un ser absoluto.

La no contradicción no es criterio positivo de afirmación de existencia dado que no todo lo posible es creado, y dado que no hay una distinción *a priori* entre lo creado y lo imaginado; solo la contradicción intrínseca es criterio negativo de existencia. Y como la relación de lo posible con la existencia no es necesaria sino contingente, para que un ente posible exista es preciso que una potencia externa le dé el ser de manera contingente: aparece así en la analítica de la creación, un segundo momento,

la intervención de la voluntad divina como causa inmediata de la existencia de cualquier ser creado.

En una suerte de fenomenología del conocimiento divino, Escoto despliega una secuencia: ubica lo posible *después* de la esencia divina pero *antes* de su relación con el intelecto divino que lo concibe. Al entender lo posible como un *objectum cognitum* que termina el acto del intelecto que lo produce, admite que lo posible no es directa e inmediatamente un conocimiento de la esencia divina como tal. Pero para que la piedra sea creada *desde la nada*, es preciso que la piedra inteligida no sea *algo* dotado de existencia propia. Los posibles no tienen aún existencia. Lo posible posee en Dios el *minimum* de entidad formal propia sin la cual no sería nada. Es precisamente este tipo de ser atribuible a lo *possibile*, el que Escoto se esfuerza por definir. La intelección divina de objetos que no son el intelecto divino mismo requiere relaciones distintas entre estos inteligibles y el intelecto divino que los conoce.

Escoto procura evitar, así, dos errores: adjudicarle a lo posible un ser real independiente del intelecto divino; o bien, suponer que no posee propiamente ninguna entidad formal. Ciertamente, lo posible no tiene de suyo existencia, pero tiene la entidad suficiente para fundar una relación. En otras palabras, dado que lo posible es el fundamento de una relación entre el objeto conocido con un intelecto cognoscente debe tener, al menos, un ser relativo, que se corresponda con el término de una relación.

I 243

Si entendemos la omnipotencia divina como una perfección absoluta en Dios, en ese caso, el ente posible inteligible –producido por el entendimiento divino– no puede ser, en cuanto criatura, anterior a la realidad absoluta de Dios (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 14). De allí el conjunto de mediaciones que Escoto propone para explicar el paso a la existencia de lo posible. La naturaleza entitativa de lo posible comienza en el intelecto: *nihil volitum quin praecognitum* y finaliza en la voluntad divina, describiendo una compleja analítica, con instancias definidas tanto en el orden del intelecto como de la voluntad: a) El entendimiento divino le da el ser inteligible al ente posible al unir formalidades compatibles. b) La voluntad divina elige entre los seres posibles inteligibles y los convierte en entes factibles. c) La voluntad en su omnipotencia les da el ser en acto a los entes factibles (Pérez Estévez 2005: 2).

Este *proceso creador* que acontece en un instante, no es tal porque suponga sucesión temporal, sino porque supone una anterioridad y posterioridad de naturaleza y de orden metafísico. Una primera etapa se produce en el orden del intelecto y supone el conocimiento que Dios tiene de sí; a continuación, la composibilidad de formalidades que supone la idea de piedra o de cualquier otra idea; luego, la relación de la piedra in *esse cognitum*

respecto del intelecto divino; y finalmente el conocimiento que Dios tiene de esta relación.

El segundo momento del proceso creador (b y c) se da cuando la voluntad elige algunos, entre todos los entes posibles inteligidos, y les da el ser factibles o producibles *ad extra* (*Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 65), cuando la voluntad libre y omnipotente le da el ser o existencia. Del mismo modo que no había sucesión en la instancia correspondiente al proceder del intelecto divino, tampoco lo hay en el orden de la voluntad. Hay un solo acto volitivo y dos momentos lógicos por los que elige y produce algunos de los entes posibles inteligibles (*Lectura I*, dist. 43, q. unica, n. 19). Tampoco hay sucesión porque no se trata de un “movimiento”, sino de dos instantes de naturaleza del ente posible: el primero, cuando el entendimiento divino lo piensa como ente posible inteligible; en el segundo instante aparece lo posible, en cuanto no le repugna formalmente ser, pero sí le repugna formalmente tener un ser necesario.

Por medio de la acción libre de la voluntad divina que decide producirlo y darle el ser, el ser posible inteligible se convierte en ser real contingente. Entendemos antes la causa que su efecto y, en consecuencia, entendemos que la voluntad libre de Dios precede al acto volitivo y se considera libre con respecto a él. La potencia activa produce libremente su acto y, al quererlo de una manera contingente, también puede no quererlo: “cuando mi voluntad quiere en a, puede no querer en a, debido a que mi querer en a es un querer contingente que encierra siempre la posibilidad de no querer en a” (*Lectura I*, dist. 39, q. 5, n. 51).

244 |

Es claro que el ser posible puede existir, pero con ello no se supone que necesariamente haya de existir, son los puros posibles que nunca se convierten en reales o existentes, con lo cual el ámbito de la posibilidad resulta para Escoto más amplio que el de lo existente o real.

El fundamento por el que Escoto afirma a la voluntad divina como raíz última de la contingencia se cifra en la relación en la que dicha voluntad se encuentra respecto a los objetos distintos de ella, es decir, los objetos creables o efectivamente creados:

[...] la voluntad divina no recae necesariamente sobre ninguna cosa diferente [de ella] en virtud del objeto, o por su propia esencia; por consiguiente, se relaciona con cualquier otra cosa contingentemente, [...] y considerando esto, ella es naturalmente anterior a la misma tendencia hacia aquellos opuestos. (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2).

La doctrina escotista establece una ponderación simétrica entre la voluntad divina y la voluntad creada, apelando a la denominada *contingencia*

*sincrónica* (González-Ayesta 2010: 157-174), según la cual el carácter real y no meramente lógico de la potencia volitiva estriba en la capacidad que esta tiene de tender a objetos opuestos en el mismo instante en el que se determina hacia uno de ellos:

[...] así como nuestra voluntad, en cuanto naturalmente anterior a su propio acto, elicit (*elicit*) aquel acto de tal modo que podría en el mismo instante elicitar (*elicere*) el acto opuesto, del mismo modo también la voluntad divina, en cuanto es anterior naturalmente a la sola volición misma, tiende hacia aquel objeto contingentemente, con una tendencia tal, que en el mismo instante podría tender hacia un objeto opuesto: y esto no solo en cuanto a la potencia lógica, que es la no repugnancia de los términos (como ha sido dicho con respecto a nuestra voluntad), sino también en cuanto a la potencia real, que es naturalmente anterior a su propio acto. (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2)

Esta doctrina descansa en un experimento mental: pensar una voluntad que solo exista por un instante (Normore 2003: 132), ejemplo que Escoto utiliza para entender no solo la libertad humana, sino *in extremis*, la libertad angélica y la divina. Por lo cual la teoría deberá dar razón de la libertad en ese único instante de existencia pues no existe ningún momento futuro. Es por ello que solo se puede justificar la libertad si junto al acto contingente de querer *de facto*, se da la posibilidad de su no querer. Contrariamente, si la voluntad actuase de manera necesaria, el único modo de fundamentar la contingencia sería a través de factores externos que impiden el ejercicio o los efectos de la causa.

I 245

#### **4. La creación como el conjunto –universitas– de entes reales**

Consecuencia de esta doctrina sobre la acción libre y contingente de la voluntad es la afirmación de que toda la creación, como efecto de la acción libre de Dios, es radicalmente contingente, lo que significa que puede ser de otra manera distinta o puede dejar de ser.

Contingencia del querer humano, contingencia en la creación, contingencia en la primera causa... La libertad es el nexo fuerte de la estructura metafísica escotista.<sup>1</sup> La primera causa incausada, el primer principio, también

—

<sup>1</sup> Para un estudio de la teoría escotista de la libertad y la contingencia en los tres órdenes diferenciados: divino, humano y en la naturaleza física, véase Mayocchi 2018: 3-27.

obra contingentemente. Tal causa no es otra que Dios, fundamento de la posibilidad metafísica y raíz de la contingencia desde la que se constituye lo real. El modo de causar divino se convierte en causa y fundamento del modo de causar humano: “ninguna causación de una causa puede ser considerada como contingente a no ser que se suponga que la causa primera causa de modo inmediato contingentemente, atribuyendo a esta causa primera una causalidad perfecta” (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2).

No es posible conocer la contingencia realizando una deducción a partir de algo que sea más evidente, puesto que ella misma es una propiedad primera del ser. En efecto, las propiedades trascendentales son anteriores, incluso, a la fundamental diferencia entre el ser infinito y el ser finito, y entre ellas se encuentran los pares disyuntos: anterior-posterior o absoluto-relativo. En nuestro caso, *contingencia* forma un par disyunto con *necesario* de tal modo que un ente puede ser necesario o contingente y no puede carecer de una de esas propiedades. No cabe, por tanto, una demostración de la contingencia *per notius* (*Lectura*, I, dist. 39, qq. 1-5, n. 40; *Ordinatio* [Appendix A] I, dist. 38-39, qq. 1-5, n. 13; *Reportatio Parisiensis*, I-A, dist. 39-40, qq. 1-3, n. 30). Escoto refiere que el mismo Aristóteles propone tratar el tema mediante argumentos *a posteriori*, entendiendo que es absurda una deliberación sobre la cuestión.

246 | Sin embargo, hay una distancia profunda entre la intelección aristotélica y la escotista: Aristóteles niega que la causa primera cause contingentemente, concediendo que algo solo es causado contingentemente a partir del componente potencial que es propio del mundo sublunar. Escoto se separa del aristotelismo al señalar que cuando algo es causado contingentemente debe entenderse que su opuesto *posset fieri quando illud fit*, es decir, que algo llega a ser de modo contingente si su causa se encuentra abierta *ad opposita* (*Ordinatio* I.2.1.2 #86; *De Primo Principio* IV.4)

Como indicamos, lo posible es la unión de formalidades no contradictorias convertidas por el entendimiento divino en ser inteligible; el entendimiento divino resulta así el *locus* de los posibles, en cuanto distinguibles de la esencia divina. El efecto real y existente, en cambio, supone la mediación de la voluntad omnipotente de Dios, es un individuo o bien un conjunto de individuos entre los que se supone existe también la compatibilidad formal de su coexistencia (Pérez Estévez 2005: 11). De la posibilidad lógica derivada de la no contradicción de dos o más formalidades resulta su unión y la producción de un ente posible en su ser inteligible por parte del entendimiento divino. De la compatibilidad y no contradicción de varios individuos resulta su posible unión y la constitución de un mundo (*Ordinatio* I, dist. 43, q. un., n. 16).

Los individuos son tales en razón de un elemento formal, la *haecceitas*, que los convierte en únicos y distintos de todos los demás individuos de la

misma especie. El mundo, en cambio, es un conjunto de individuos compatibles, ordenados de una manera concreta, es decir, de acuerdo a leyes, normas físicas o morales. Un mismo individuo puede, en consecuencia, pertenecer a mundos distintos. La posibilidad de que el orden de este mundo en que vivimos cambie en razón de la potencia absoluta y libre de Dios, es contemplada reiteradamente por Escoto. De hecho advierte la posibilidad real de que otro mundo, con leyes morales distintas a las del decálogo, sea posible para la potencia absoluta de Dios (Pérez Estévez 2004: 108-112). En dicho supuesto, el mundo cambiaría y se convertiría en un mundo distinto, aun cuando los individuos que lo componen sean los mismos.

### 5. Conclusión

Resumimos los aspectos centrales de nuestro recorrido. Escoto define al ser posible como aquello que no es, en sí mismo, necesario ni incluye contradicción: puede ser o puede no ser. Es por ello que el ámbito de los seres posibles es más amplio que el de los seres reales o existentes. Si bien *Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili* (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 16), esto no supone para Escoto que Dios produce la posibilidad, es decir, el estado modal de lo posible. La voluntad divina actualiza al ser posible, al ser individual cuyos términos o formalidades son compatibles o no contradictorios. Las imposibilidades son imposibilidades entre posibilidades y nunca alcanzan la existencia. En este despliegue del acto creador en virtud del cual el ser posible se convierte en ser existente, se distinguen dos momentos: el entendimiento divino da el ser inteligible mientras que la voluntad da el ser factible y el ser de la existencia; quiere al posible y le da existencia. El acto a través del cual el intelecto divino produce el ser inteligible de la idea, no tiene como efecto constituir una entidad real distinta de la esencia divina; simplemente, lo presenta al intelecto divino como lo conocido se presenta al cognoscente. Las posibilidades lógicas como tales no tienen ningún tipo de existencia propia ni son causalmente suficientes para la existencia de algo, pero constituyen la condición previa para todo lo que es o puede ser. La omnisciencia de Dios involucra todas las posibilidades que, en cuanto son objeto del conocimiento divino, reciben un ser inteligible u objetivo. Pero solo algunos de ellos están incluidos en el plan de creación providencial de Dios y recibirán un ser real. Aunque las posibilidades son necesariamente lo que son, su actualización es contingente. El ser posible en el orden de la existencia es contingente debido a que la voluntad de Dios lo crea libre y no necesariamente; es decir, en el mismo momento en que Dios le da el ser puede no dárselo. Escoto resignifica el evento contingente separándose de

I 247

la tradición aristotélica: “No llamo a algo contingente porque no es siempre o necesariamente, sino porque su opuesto podría ser real en el momento en que ocurre” (*De Primo Principio* IV.4). El eterno acto creativo de la voluntad divina solo es libre si puede ser diferente de lo que es, en un sentido real.

Las coincidencias con la metafísica leibniziana de la creación son innegables. En efecto, también para Leibniz la nota característica de la posibilidad es la no contradicción, por lo que, lo mismo que para Escoto, la región de lo posible es más amplia que la de lo existente.<sup>2</sup> Hay, sin embargo, una diferencia importante, en la medida en que Leibniz admite la inclusión de lo necesario dentro de lo posible.<sup>3</sup> De este modo, un estudio comparativo debería tener como meta el análisis de los efectos de esta diferencia y el cambio conceptual que ella implica. Asimismo, como para Escoto, para Leibniz los mundos posibles son coeternos con el entendimiento divino, es decir, Dios no produce los mundos posibles, sino que simplemente los hace pasar a la existencia actual mediante un acto de su voluntad.<sup>4</sup> Más aún, en el entendimiento divino los individuos posibles se organizan en mundos posibles también obedeciendo a relaciones de composibilidad: los mundos posibles de Leibniz son conjuntos de individuos posibles máximamente composibles.<sup>5</sup> Una cuestión problemática, digna de profundizarse en el estudio comparativo, es la relación que, según Leibniz, se da entre el entendimiento divino y los posibles, ya que, en cierto modo, estos últimos constituyen el entendimiento divino y, al mismo tiempo, Dios los contempla como un objeto independiente de él mismo. Sea de ello lo que fuere, la raíz de la contingencia se encuentra en el acto de elección y volición mediante los cuales Dios crea el mundo actual. La existencia es así no una cuestión de intelección, sino de libre volición, que da, como en el caso de Escoto, a lo existente la marca de la contingencia: Dios no está obligado o necesitado a crear el mundo que creó, a pesar de que por su omnisciencia conoce la totalidad de los posibles.<sup>6</sup>

No podemos dejar de advertir los puntos de proximidad entre la doctrina de Escoto con la de Leibniz que podríamos considerar en al menos tres tópicos fundamentales: 1) los posibles tienen una realidad específica, *secundum quid*, relacional en la terminología escotista, aun cuando no tengan una realidad externa fuera del intelecto divino; 2) hablar de lo posible sig-

---

<sup>2</sup> AA VI, 4: 626; AA VI, 4: 49; AA VI, 4: 758, *inter alia*.

<sup>3</sup> AA VI, 4: 18, *inter alia*.

<sup>4</sup> *Theodicée*, GP VI 126 § 42 (OFC 10: 120-121), 131 § 52 (OFC 10: 125-126).

<sup>5</sup> AA VI, 4: 1443, 2231.

<sup>6</sup> AA VI 4: 1447, *inter alia*.

nifica hablar de lo que podría ser si esa idea se actualizase; 3) y, finalmente, podríamos marcar que cuando Dios obra, siempre lo hace en conformidad con su divino intelecto y a partir de su infinita sabiduría. En conclusión, las tesis comunes que comparten las metafísicas de ambos pensadores merecen profundizarse mediante un estudio comparativo, que pueden obrar como punto de partida para avanzar más allá, en el sentido de establecer una posible recepción de concepciones escotistas (en un sentido más general) en la metafísica leibniziana de la creación.<sup>7</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Boulnois, O.** (1999), *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe –XIVe siècle)* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Boulnois, O., Karger, E., Solère, J.-L. y Sondag, G.** (2004) (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du Colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002* (Turnhout: Brepols).
- Brown, S. F., Dewender, T. y Kobusch, T.** (2009) (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Leiden - Boston: Brill).
- Buchheim, T., Kneepkens, C. H., y Lorenz, K.** (2001) (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* (Stuttgart: Frommann Holzboog).
- Cerdá, J. M. y Lértora, C.** (2017) (comps), *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Providencia: Chile).
- De Candia, G.** (2016), “Die Scotus-Rezeption des jungen Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 48 (2): 119-150.
- Devaux, M. y Lamanna, M.** (2009), “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)”, *Quaestio*, 9: 173-208.
- Duns Escoto, Juan**, *Lectura y Ordinatio: Opera Omnia*, editado por C. Balić et al. (Città del Vaticano: Editio Vaticana, 1950 y ss.).
- Duns Escoto, Juan**, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, editado por R. Andrews et al., *Opera Philosophica III-IV* (New York: St. Bonaventure, 1997).
- Duns Escoto, Juan**, *Reportatio I-A*, dist. 36, en T. Noone (1998), “Scotus on Divine Ideas. Rep. Paris. I-A, d. 36”, *Medioevo*, 2: 359-453.
- Duns Escoto, Juan**, *Reportatio I-A: The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A*, editado y traducido por A. B. Wolter y O.V. Bychkov, 2 vols. (New York: St. Bonaventure, 2004-2008).

I 249

—

<sup>7</sup> El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural” (ANPCyT PICT-2017-0506).



- Duns Escoto, Juan**, *Tractatus De primo principio*, edición bilingüe (Madrid: BAC, 1989).
- Echavarría, A.** (2011), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Navarra: Eunsa).
- Escobar Viré, M.** (2015), *La tesis modal en torno a la elección divina de lo óptimo en Leibniz*. Tesis doctoral (inédita) (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Gaiada, G. M.** (2015), *Deo volente: el estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz* (Granada: Comares).
- González-Ayesta, C.** (2010), “Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will”, *Archa Verbi. Subsidia*, 3: 157-174.
- Hoffman, T.** (2009), “Duns Scotus on the Origin of the Possible in the Divine Intellect”, en S. F. Brown, T. Dewender y T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Leiden - Boston: Brill, 359-379).
- Hoffman, T.** (2016), Duns Scotus Bibliography From 1950 to the Present. URL = <<https://sites.google.com/site/scotusbibliography/>> (fecha de consulta: 4/4/2019).
- Honnefelder, L.** (2003), “Metaphysics as a Discipline: from the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy”, en F. Russell y N. Lauge (comps.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, (Dordrecht: Kluwer, 53-74).
- Honnefelder, L., Wood, R. y Dreyer, M.** (1996) (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden - New York - Köln: Brill).
- King, P.** (2001), “Duns Scotus on Possibilities, Powers and the Possible”, en T. Buchheim, C. H. Kneepkens y K. Lorenz (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* (Stuttgart: Frommann Holzboog, 175-199).
- Knuutila, S.** (1996), “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en L. Honnefelder, R. Wood y M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden - New York - Köln: Brill, 127-143).
- Lamarra, A. y Palaia, R.** (2000) (comps.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (Firenze: Olschki).
- Latzer, M.** (1997), “The Proofs for the Existence of God: Henry of Ghent and Duns Scotus as Precursors of Leibniz”, *The Modern Schoolman*, 74, (2): 143-160.
- Leibniz, G. W.** (*AA*), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Potsdam-Münster-Hannover-Berlin: Akademie-Verlag 1923 ss) (citado indicando serie, volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (*GP*), *Die philosophischen Schriften*, editado por C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890; reimpr. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978) (citado indicando volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (*OFC*), *Obras filosóficas y científicas*, editado por la Sociedad Española Leibniz (Granada: Comares, 2007) (citado indicando volumen y número de página).
- Mayocchi, E.** (2017), “El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto”, en J. M. Cerdá y C. Lértora (comps), *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Providencia: Chile, 385-395).

- Mayocchi, E.** (2018), “*Potentia Dei* y su concurso en el mundo natural según Juan Duns Escoto”, *Diánoia*, 43 (80): 3–27.
- McCullough, L. B.** (1978), “Leibniz and Traditional Philosophy”, *Studia Leibnitiana*, 10: 254–271.
- Mondadori, F.** (2000), “*Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur*: Leibniz’s view” en A. Lamarra y R. Palaia (comps.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (Florencia: Olschki, 185–223).
- Mondadori, F.** (2004), “The Independence of the Possible according to Scotus”, en O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère y G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (Turnhout: Brepols, 313–374).
- Noone, T.** (1998), “Scotus on Divine Ideas. Rep. Paris. I-A, d. 36”, *Medioevo*, 2: 359–453.
- Normore, C. G.** (2003), “Duns Scotus’s Modal Theory”, en T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 32–160).
- Pérez Estévez, A.** (2004), “Libertad en Duns Escoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11: 108–112.
- Pérez Estévez, A.** (2005), “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser”, *Revista de Filosofía*, 51, (3): 7–17.
- Rateau, P.** (2008), *La question du mal chez Leibniz: fondements et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion).
- Rateau, P.** (2016), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Paris: Classiques Garnier).
- Robinet, A.** (1981), “Suarez im Werk von Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 13: 76–96.
- Russell, F. y Lauge, N.** (2003) (comps.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700* (Dordrecht: Kluwer).
- Williams, T.** (2003) (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 32–160).
- Wolter, A.** (1993), “Scotus on the Divine Origin of Possibility”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 47 (1): 95–105.

I 251

Recibido: 13-07-2019; aceptado: 28-04-2020



# La tradición del conocimiento simbólico en el pensamiento de Charles S. Peirce

JAVIER LEGRIS

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

DOI: 10.36446/rlf2020151

I 253

**Resumen:** La existencia de puntos de contacto entre la teoría de los signos de Peirce y los argumentos de Leibniz en favor del conocimiento simbólico está fuera de duda. El objetivo de este trabajo consiste en ubicar con precisión el pensamiento de Peirce dentro de la *tradición del conocimiento simbólico* en ciencias formales. El punto de partida es la crítica de Peirce a la noción cartesiana de intuición (alrededor de 1869), en la que se destaca el conocimiento mediante manipulación de signos. A continuación, el trabajo se concentrará en el concepto de *iconicidad*, tal como surge en la teoría de los signos de Peirce, y el papel que desempeña en la caracterización de las ciencias formales. El concepto de *iconicidad* se relacionará con las funciones *subrogativa* y *ectética* del conocimiento simbólico, pero también se subrayará la esencial función *analítica* que cumplen los íconos. Sobre esta base, se sostendrá que, si bien el pensamiento de Peirce se nutre de la tradición del conoci-

miento simbólico, con su concepción icónica de las ciencias formales va finalmente más allá de esta tradición.

**Palabras clave:** razonamiento diagramático, conocimiento simbólico, Charles S. Peirce, filosofía de las ciencias formales.

### ***The Tradition of Symbolic Knowledge in Charles S. Peirce's Thought***

**Abstract:** The existence of links between Peirce's theory of signs and Leibniz's arguments in favour of symbolic knowledge is beyond doubt. The aim of this paper is to place Peirce's thought in the *tradition of symbolic knowledge* in formal sciences. The starting point is Peirce's criticism to the Cartesian notion of intuition. Hereafter, the paper will focus on Peirce's notion of iconicity according to the theory of signs, and its role in the characterization of formal sciences. This notion of iconicity will be related to the subrogative and esthetic function of symbolic knowledge, but the essential analytic function of icons will be stressed too. On this basis, it will be argued that, even if Peirce's thought is nourished by the tradition of symbolic knowledge, his iconic conception of formal sciences goes beyond this tradition.

254 |

**Key-words:** diagrammatic reasoning, symbolic knowledge, Charles S. Peirce, philosophy of formal sciences.

#### **1. Introducción**

Charles S. Peirce (1839-1914) se cuenta entre los fundadores tanto de la lógica matemática como de la teoría de los signos (semiótica) en su forma moderna. Su pensamiento tuvo uno de sus ejes en la función que cumplen notaciones, figuras y otro tipo de signos en la producción de conocimiento científico (en especial en ciencias formales). El objetivo de este trabajo consiste en situar el pensamiento de Peirce (o al menos la parte más relevante) dentro de la *tradición del conocimiento simbólico* en la metodología de las ciencias formales, que se hace explícita a partir del pensamiento de Leibniz.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sin duda, hay antecedentes en la teoría de los signos de la Edad Media y en los orígenes del álgebra a comienzos de la Edad Moderna.

Se sostendrá que la idea de conocimiento simbólico, en sus rasgos salientes, se cuenta entre los pilares sobre los que Peirce construyó su pensamiento y es una parte importante del aparato conceptual que Peirce adoptó del pensamiento de Leibniz.<sup>2</sup> No obstante, la construcción de sistemas diagramáticos para la lógica, acometida por Peirce en el período maduro de su pensamiento, da cuenta de una función analítica de los signos que lo aparta de aquella tradición y lo lleva a buscar nuevas perspectivas.

Dado que el concepto de conocimiento simbólico no puede ser caracterizado con entera precisión y de un modo unívoco en sus orígenes leibnizianos, la tradición que le siguió lo desarrolló en diferentes direcciones, aunque siempre focalizada en *los sistemas de signos como vehículos de conocimiento*. El concepto de conocimiento simbólico aparece formulado explícitamente por G. W. Leibniz usando diferentes expresiones (*cognitio symbolica, cogitatio symbolica, cogitatio caeca*) en diferentes contextos y sin darle una formulación teórica *stricto sensu*. Su recepción posterior depende, en gran medida, del ensayo *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, que fue publicado en noviembre de 1684 en las *Acta Eruditorum*. En este trabajo, Leibniz oponía el conocimiento simbólico al conocimiento intuitivo: el conocimiento es simbólico cuando la complejidad del fenómeno cuyas propiedades se pretenden conocer es tan grande que no es posible tener una intuición de ellas, de modo que la idea de conocimiento simbólico surge en oposición al conocimiento intuitivo. Leibniz proporciona el ejemplo del quiliógono, un polígono de mil lados, que no es factible construir como una figura geométrica, pero al cual puede hacerse referencia mediante un signo. Otros ejemplos están vinculados con el desarrollo del álgebra y del cálculo infinitesimal.

I 255

En algunos textos matemáticos de juventud, Leibniz supone que los signos para los infinitésimos no tienen una función designativa, sino que son introducidos para resolver problemas del propio cálculo. Los infinitésimos son entidades ficticias, aunque una “fiction bien fondée” (una ficción bien fundada), pero de hecho *se opera* de manera consistente con los signos que los representan. (La consideración de los infinitésimos como entidades ficticias está vinculada con su construcción geométrica. Una discusión pormenorizada del problema puede verse en el capítulo 2 de Raffo Quintana 2019 y la relación entre ficciones y conocimiento simbólico es tratada en Raffo Quintana 2020). Estos ejemplos muestran que, expresado desde una perspectiva actual, una de las funciones del conocimiento simbólico surge de

---

<sup>2</sup> La presencia del pensamiento de Leibniz en la obra de Peirce ha sido estudiada por Max Fisch (véase Fisch 1986), pero en tiempos más recientes se han examinado con detalle los aspectos semióticos (véase *inter alia* Bellucci 2013 y Fabbrichesi 2011).

justificar el empleo de determinados signos para realizar cálculos cuyo resultado representa un conocimiento que no sería realizable *de facto* mediante los sistemas de signos a disposición. Así, el conocimiento simbólico se vuelve necesario debido a las limitaciones cognitivas de los seres humanos y tiene una función pragmática.<sup>3</sup>

La propiedad de *symbolicus*, aplicada al conocimiento o al pensamiento, se puede entender con el significado de “por medio de signos” o “semiótico” (Leibniz en general emplea el término latino *character* con el mismo significado que tiene la palabra “signo”). Así, el conocimiento simbólico puede describirse de un modo muy general como el conocimiento obtenido por medio de un *sistema de signos*, sin tener en cuenta aquello que los signos designan. Esto se manifiesta en la expresión “pensamiento ciego” (*cogitatio caeca*) que Leibniz usa como sinónimo de conocimiento simbólico, consistente en la manipulación de los signos sin dejar lugar a aspectos intuitivos. Esto permite hablar de una *mecanización* del razonamiento. De acuerdo con un *conjunto de reglas* del sistema se producen *signos complejos* a partir de un conjunto de *signos básicos*. Esta es una innovación metodológica: a la manipulación de signos se le asigna una posición destacada en el conocimiento humano. Los sistemas de signos proporcionan procedimientos tanto de demostración como de decisión y las demostraciones se entienden como *calculus* dentro de un sistema de signos. Estas ideas están presentes, por ejemplo, en el prefacio a la ciencia general (*Science générale*) de 1677 (Leibniz C 155).

256 |

Una descripción de los rasgos centrales del conocimiento simbólico a partir de un análisis de los textos de Leibniz puede encontrarse en Esquisabel (2012: 18 ss.), donde se determinan sus rasgos y sus diferentes funciones. Allí se menciona también un concepto “amplio” de conocimiento simbólico que resulta de considerar que las estructuras de signos exhiben algo *ad oculos* (Esquisabel 2012: 26 s.), tal como sucede con diagramas y figuras. Se trata de signos que hacen visibles o exhiben una *estructura*, a los que Leibniz llamaba *ectéticos* (siguiendo a Joachim Jungius). Leibniz deja en claro la naturaleza composicional y, por tanto, analítica, que tiene este tipo de signos y en ocasiones incluye entre los signos ectéticos todo tipo de notaciones y sistemas de signos que no se corresponden con el lenguaje ordinario (véase Esquisabel 2012: 27).

En consecuencia, pueden distinguirse en sus raíces leibnizianas dos variedades del conocimiento simbólico: (1) un conocimiento obtenido por

---

<sup>3</sup> Sin duda, uno de los interrogantes que surge aquí para el lector actual es el problema de la consistencia del sistema de signos ampliado. Históricamente, este problema está implícito en la disputa por la corrección del cálculo infinitesimal a finales del siglo XVII y el siglo XVIII.

la operación mecánica de signos de acuerdo con reglas (sentido estricto); (2) conocimiento obtenido por la visualización de la estructura de uno o más signos. En un afán simplificador, puede hablarse de una variedad *computacional* y otra *estructural*. Como se verá más adelante, la distinción no será todo lo nítida que se quisiera, pues hay sistemas de signos que pueden ubicarse dentro de ambas variedades. También se verá que la función analítica será propia de la segunda variedad, aunque también puede encontrarse en la primera. Esta distinción será relevante al examinar el caso de Peirce con su teoría de los signos.

Las ideas de Leibniz inician una amplia tradición en la metodología de las ciencias formales, que puede ser estudiada siguiendo la doble perspectiva de la *historia de las ideas* y de la *historia de las influencias* (para esta distinción, véase Angelelli 1983). Esta tradición se desarrolla siguiendo diferentes interpretaciones de las ideas originales y comienza a manifestarse en el pensamiento inmediatamente posterior a Leibniz. Dan cuenta de ello las obras de Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Georg Friedrich Meier, Joachim Georg Darjes, Johann Heinrich Lambert, Salomon Maimon o incluso el Kant precrítico.

## **2. Conocimiento simbólico y los orígenes del álgebra de la lógica**

I 257

En forma subterránea, esta tradición también pervive en los orígenes de la lógica matemática. Durante el siglo XIX, las ideas de Leibniz influyeron en algunos matemáticos alemanes que participaron en la génesis de la lógica matemática (sobre todo en cuestiones que tienen que ver con el álgebra, véase Peckhaus 1997: 233 ss.) y son bien conocidas las referencias a Leibniz que Frege hace al presentar su programa de una escritura conceptual (véase al respecto Legris 2012).

La forma en que las ideas de Leibniz sobre el método en las ciencias formales se transmiten en el Reino Unido es más indirecta (e implica un *detour* por la matemática en la Francia del siglo XVIII que dio importancia al papel de los signos en la formulación de teorías matemáticas, en particular el análisis, vale mencionar simplemente el caso de Condillac). Gracias al esfuerzo de la Analytical Society (creada en 1812), la Universidad de Cambridge adoptó la notación leibniziana para el cálculo infinitesimal, en lugar del cálculo de fluxiones de Newton. Un suceso más importante para este trabajo es la formulación del álgebra simbólica que George Peacock (miembro de la Analytical Society) hace en su *Treatise on Algebra* de 1830. Pocos años después formula Peacock el “principio de permanencia de las



formas equivalentes (*equivalent forms*)”, según el cual una equivalencia algebraica lo es con independencia de la interpretación de sus signos (Peacock 1834: 198 s.). Un poco después, el matemático escocés Duncan Gregory definió el álgebra simbólica como “la ciencia que se ocupa de la combinación de las operaciones definidas no por su naturaleza [...] sino por las leyes de combinación a las que están sujetas” (Gregory 1839: 208).

En su libro *The Mathematical Analysis of Logic*, publicado en 1847, Boole, discípulo de Gregory, aplicó las ideas del álgebra simbólica al campo de la lógica deductiva. Boole sostenía explícitamente que “la validez de los procesos de análisis” dependía exclusivamente de “las leyes de combinación” (Boole 1847: 3). Esta idea se continúa y se profundiza en su obra *The Laws of Thought*, de 1854, donde se ocupa de describir el método al que llama “razonamiento simbólico”, que permite estudiar propiedades de sistemas algebraicos de manera independiente de contenidos, y dando la libertad de aplicarlo a dominios diversos (véase Boole 1854: 67).

No es difícil ubicar esta metodología propuesta por Boole dentro de la tradición del conocimiento simbólico. Si bien la mención a “entidades ficticias” es reemplazada por la apertura a posibles casos de aplicación, los resultados se obtienen de manera “ciega”. El “simbolismo operativo” es considerado un “instrumento del razonamiento” (véase Legris 2012).

258 |

Ernst Schröder llevó a cabo un prolijo y cuidadoso trabajo de sistematización del álgebra de la lógica en la última década del siglo XIX. En la introducción al volumen primero de sus *Vorlesungen über die Algebra der Logik* presenta sus ideas acerca de la lógica, los sistemas de signos y el cálculo formal. Influido por Peirce, esboza una fundamentación semiótica de la lógica. Para Schröder el objeto de la lógica era el pensamiento (*Denken*), siendo su objetivo final la adquisición de conocimiento (véase Schröder 1890: 1). Este pensamiento “reducido a su expresión más estricta” se da bajo la forma de un cálculo (Schröder 1890: 10) y toda deducción se lleva a cabo *por medio de un cómputo (rechnerisch)*. Como consecuencia, la deducción “no puede rehuir a la poderosa ayuda de la percepción”, que es la observación de los signos (Schröder 1890: 10). Los ecos del conocimiento simbólico, en su forma más estricta, resuenan vigorosamente en sus palabras. La idea de “hacer perceptible” el pensamiento mediante su manipulación es la función del cálculo.

En su juventud, Peirce comenzó a investigar el álgebra de la lógica, continuando la línea de trabajo iniciada por Boole, aunque con el énfasis puesto en desarrollar una lógica de relaciones basada en las aportaciones de De Morgan. Su primera contribución sobresaliente, que tendrá un gran impacto, está en la notación que introduce. Peirce objeta la idea algebraica de presentar la estructura lógica de enunciados a través de ecuaciones y, así, propone reemplazar el signo de identidad por la “pata de gallo” (el “*crow foot*”

‘ $\rightarrow$ ’), que refleja una relación de orden parcial. Esta relación puede tener diferentes interpretaciones. La primera corresponde a la *ilación*, término que él toma de la lógica del siglo XIV y que se refiere a la relación entre las premisas y la conclusión en un razonamiento deductivo. En su trabajo de 1870 “Description of a notation for the logic of relatives, resulting from an amplification of the conceptions of Boole’s calculus of logic” (CP 3.45-148), Peirce introduce el signo de ilación con esta interpretación (CP 3.47). Sin embargo, en otros trabajos –por ejemplo, “On the algebra of logic” (CP 3.154-251) de 1880– el signo recibe interpretaciones alternativas: (i) la cópula de los silogismos, (ii) inclusión entre conjuntos, (iii) la relación de implicación entre enunciados o (iv) el condicional como función de verdad (véase la discusión en Dipert 1981: 579 ss.). Aquí habría un esbozo de la idea de proporcionar diferentes interpretaciones a un sistema de signos.<sup>4</sup> En todo caso, Peirce introduce el *crow-foot* como consecuencia de su “filosofía de la notación”, según la cual, entre otras cosas, debe haber una relación intrínseca entre los signos y las características de sus designados. Esto cobra una especial importancia en el caso de la notación lógica y matemática. La naturaleza de esta relación está determinada por la teoría de los signos desarrollada por Peirce.

### 3. Conocimiento simbólico en la teoría de los signos de Peirce

I 259

La idea de conocimiento simbólico aparece de un modo más explícito al excavar en las profundidades de la teoría de los signos desarrollada por Peirce (es decir, su semiótica o “semeiótica”, como Peirce prefería denominarla). En definitiva, es en virtud de su teoría de los signos que Peirce puede ubicarse dentro de la tradición del conocimiento simbólico iniciada por Leibniz. En ocasiones, Peirce se refiere a su semiótica general como “Lógica” en un sentido amplio de la palabra (véase CP 1.444, 2.93). Originalmente, Peirce concibió su teoría de los signos como una teoría acerca de la mente y el conocimiento, cuyos rasgos se manifiestan en el uso de los signos.

Peirce tomó el término “semeiótica” del *Ensayo* de Locke, donde designa “otro tipo de lógica” en el que las ideas son consideradas como signos

—

<sup>4</sup> Esta idea ya está presente en Boole pero fue desarrollada en forma explícita y general tiempo después por Schröder en su *Lehrbuch der Arithmetik und Algebra* de 1873 al determinar la *subsunición* como el caso lógico de la relación más abstracta y formal de subordinación del “álgebra absoluta”, que incluía un “álgebra formal” junto con sus interpretaciones (véase Legris 2015).

(Locke *Essay*, B. IV, cap. XIII). Más allá de este hecho, una influencia directa de la obra de Leibniz resulta enteramente plausible. En su juventud, Peirce comenzó a recolectar ideas para un “Vocabulario Filosófico” (que cristalizaría mucho más tarde en las entradas que escribió para el *Dictionary of Philosophy and Psychology* [1901-1902], editado por Baldwin). En los esbozos de este Vocabulario aparecen típicas nociones leibnizianas para cualificar formas de conocimiento tales como claro y oscuro, adecuado e inadecuado, y, finalmente, intuitivo y simbólico (llamando a este último también “ciego” o “positivo”). La fuente que adoptó Peirce es la edición publicada por Johann Eduard Erdmann de la obra de Leibniz en 1840 (véase *Erdmann*). Muchas de las referencias corresponden al trabajo antes mencionado *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Peirce presentó la clasificación de los signos entre íconos, índices y símbolos en su decisivo artículo “On a New List of Categories” de 1867 (CP 1.558 s.). En un borrador para este trabajo fechado el año anterior (MS 720),<sup>5</sup> él citaba el “célebre pasaje” del quiliógono como un ejemplo del uso “ciego o simbólico” de los signos y justificaba su propia elección del término “símbolo” para este tercer tipo de signos (véase Fisch 1986: 253).<sup>6</sup>

Todo esto lleva a considerar la semiótica de Peirce como una continuación del pensamiento moderno. Esto se hace más evidente al descubrir que el recurso a ideas y argumentaciones leibnizianas desempeñó un papel importante en el rotundo *anticartesianismo* que Peirce sostuvo desde un comienzo y que fue determinante para su filosofía. Entre 1868 y 1869 Peirce publicó en el *Journal of Speculative Philosophy* tres trabajos, conocidos comúnmente como la “cognition series”. En ellos Peirce introdujo muchos de los problemas centrales que serían una constante a lo largo de su reflexión filosófica. En particular, dio razones para afirmar su *antipsicologismo* y su concepción del conocimiento como un proceso esencialmente inferencial. Peirce sostenía allí que la duda universal cartesiana o la conciencia individual no pueden servir como puntos de partida de una concepción filosófica.

En el primero de los trabajos de esta serie, Peirce rechazaba la actitud cartesiana de basar el conocimiento en intuiciones y comenzaba caracterizando las intuiciones como cogniciones (*cognitions*) que no están determi-

---

<sup>5</sup> Los manuscritos se indican según la numeración en la colección que se encuentra en la Universidad de Harvard: *Charles S. Peirce Papers, 1787-1951* (MS Am 1632), Houghton Library, Harvard University (<https://id.lib.harvard.edu/ead/hou02614/>).

<sup>6</sup> De hecho, Peirce tenía una enorme estima por el pensamiento de Leibniz y lo consideró un antecedente inmediato de su pragmatismo. En un manuscrito, Peirce señalaba que con su concepción de conocimiento simbólico Leibniz habría llegado al “umbral de la teoría pragmática” (véase Bellucci 2013: 31 y s.).

nadas por otras cogniciones, esto es, que están “determinadas por algo fuera de la conciencia” (CP 5.213). En el mismo pasaje, recurría a una analogía con los juicios (*judgements*); las intuiciones se comportaban como “premisas que no son ellas mismas conclusión”, de modo que, al igual que estas, requería de una fundamentación externa: el “objeto trascendental”.

En la primera sección del segundo artículo de la serie, “Some Consequences of Four Incapacities”, continúa su refutación del “espíritu del cartesianismo”, al que considera una base equivocada para la ciencia moderna, y señala específicamente “cuatro errores” que presenta en relación con el conocimiento. Entre las respuestas o enmiendas a estos errores, Peirce afirma uno de los principios básicos de su pensamiento: “No tenemos la capacidad (*power*) de pensar sin signos” (CP 5.265). El nexo con la tradición del conocimiento simbólico resulta obvio.

Peirce sostenía que el conocimiento se basaba en inferencias (y no en intuiciones) de modo que los juicios o enunciados tienen un papel central en los procesos gnoseológicos y propone “reducir toda acción mental a las fórmulas de la inferencia válida” (CP 5.279). En este punto es donde introduce la conocida división de los razonamientos en deducción, inducción e hipótesis (lo que llamará más tarde abducción).

Por lo demás, cabe notar que Peirce rechazaba el psicologismo de John Stuart Mill, dado que la lógica estudia los “productos de pensamiento”, tales como los enunciados expresados en el lenguaje. En la primera de las conferencias pronunciadas en Harvard en 1865, Peirce afirmó:

I 261

La perspectiva psicológica es que estas formas son realizadas únicamente en el pensamiento [...] La perspectiva no psicológica (*unpsychological*) es que estas son formas de todos los símbolos, tanto internos como externos, pero que existen únicamente en virtud de un pensamiento posible. (Peirce *W*, vol. 1, 165)

A continuación, añadió:

Yo digo que la forma lógica ya está realizada en el símbolo mismo; los psicólogos dicen que esta solo se realiza cuando el símbolo es comprendido. (Peirce *W*, vol. 1, 165-166)

Por lo tanto, para Peirce la forma lógica de un razonamiento se constituye como un objeto semiótico. Desde ya, esta es una consecuencia decisiva para su filosofía de la lógica.

La concepción del conocimiento que Peirce defiende en este período puede resumirse del siguiente modo: si todos los pensamientos son

signos, entonces el marco en el cual se analizan los signos puede aplicarse al análisis de fenómenos mentales. De acuerdo con esto, los estados mentales son análogos a enunciados y una acción mental es análoga a hacer inferencias. Las *ideas* de la teoría moderna del conocimiento son reemplazadas por *juicios* (al menos en el sentido de que son los elementos básicos) y lo que se veía como mecanismos de asociación de ideas son ahora reglas de inferencia.

Ahora bien, la tesis de que el pensamiento únicamente se lleva a cabo por medio de signos puede interpretarse en un sentido más fuerte: *todos los pensamientos deberían ser entendidos como signos*. En su artículo sobre las “*four incapacities*”, Peirce habla directamente de “signos-pensamiento” (*‘thought-signs’*):

[...] siempre que pensamos tenemos ante la conciencia alguna sensación, imagen, concepción u otra representación que sirve como signo [...] Ahora bien, un signo tiene como tal tres referencias (*references*): 1º, es un signo *para* algún pensamiento que lo interpreta; 2º es un signo *de* algún objeto de que es equivalente en ese pensamiento; 3º, es un signo *en* algún aspecto o cualidad, que lo pone en conexión con su objeto. (CP 5.283, OFE 82 s.)

262 |

En este pasaje aparece bosquejado el proceso de semiosis (en parte sobre la base de conceptos propios de la filosofía moderna que a Peirce le será difícil abandonar). Se habla del signo-objeto (*sign-object*), signo-vehículo (*sign-vehicule*) o *representamen*, de su referencia o *designatum*, del interpretante y también de lo que Peirce llamó “fundamento” (*ground*) del signo (el modo de designar que tiene el *representamen*). Este proceso se aplica a signos de cualquier tipo: natural, convencional o lingüístico, y surge de la relación entre los tres elementos que constituye la base de su teoría de los signos. Así, “conocimiento semiótico” es una expresión que se aplicaría al menos a una buena parte de la teoría peirceana de los signos: la semiótica asume muchas de las funciones asignadas a la teoría del conocimiento y mucho de lo discutido sobre el conocimiento simbólico (si no todo) queda subsumido dentro de la semiótica.

Otra faceta de la oposición de Peirce al pensamiento cartesiano se encuentra en su atención a los *aspectos sociales* del conocimiento. En ocasiones, Peirce deja en claro la prioridad de lo social respecto del sujeto o el yo (*Self*, véase CP 1.673). El conocimiento científico es una tarea social y no meramente individual que es llevada a cabo por una “comunidad de investigadores” (*community of inquirers*). La idea de una comunidad de investigadores aparece esbozada en el trabajo “The Fixation of Belief”, de 1877, en relación con el “método de la indagación” (véase Lszka 1978). Al año siguiente,

Peirce menciona un “sentimiento social” como un supuesto de la lógica (entendida en un sentido amplio) y que tiene que ver con la continuidad en el tiempo (y también en el espacio) de la investigación (CP 2.655, OFE 1, 197). El conocimiento humano *stricto sensu* es algo que se obtiene plenamente a través de la comunicación entre todos los miembros de una comunidad que no tiene límites precisos, ni espaciales ni temporales. Resulta obvio que esta comunicación es posible únicamente por medio de sistemas de signos.

#### 4. La teoría madura de los signos: diagramas y conocimiento

Peirce advirtió que una concepción diádica del signo no es completa: que una entidad sea un signo implica algo más que estar en una relación diádica de designación respecto de alguna otra entidad. Este “algo más” es el hecho de *ser interpretado como signo de esa entidad*. Lo que se entiende por significado de un signo descansa en el hecho de que los usuarios del signo pueden interpretarlo de un modo específico (recuérdese la importancia de la noción de comunidad en su filosofía). Así, para Peirce la relación de “ser un signo” es *triádica*: *X es un signo de Y para Z*. Como se lee en el célebre pasaje de su *Gramática especulativa* de 1893:

Un signo, o *representamen*, es algo que está para alguien en lugar de algo en algún respecto o capacidad. (CP 2.228)

I 263

La relación entre un signo y lo designado depende de la comprensión de que una entidad es un signo de otra entidad. Además de su *función representativa*, el signo-objeto tiene funciones importantes en su relación material con el designado (entre las cuales está el *ground*, “fundamento”, del signo-vehículo; véase CP 5.287).

Ahora bien, Peirce concibió su distinción categorial entre “prime-ridad”, “secundidad” y “terceridad” (“*Firstness*”, “*Secondness*”, “*Thirdness*”) que atraviesa todo su pensamiento y lo determina. No es este el lugar para ocuparse en detalle de esta distinción básica, pero basta con destacar que implica un orden de complejidad, y que se manifiesta también en el plano semiótico: la teoría de los signos de Peirce clasifica los signos en términos de tricotonías. Una de estas clasificaciones tiene que ver con la relación entre el signo-vehículo y el *designatum*. Se trata de la clasificación en ícono, índice y símbolo (*icon, index, and symbol*), a la que considera “muy importante” pues “son indispensables en todo razonamiento” (CP 1.369). Típicamente, se la puede caracterizar del modo siguiente (véase el cap. 3 de su *Gramática especulativa*, CP 2.247 ss.). Los íconos representan su objeto de acuerdo con su

forma o estructura (en este sentido se habla de una *semejanza* entre el signo y su designado). Los índices se conectan de manera directa con lo que designan: un índice “refiere al objeto que denota en virtud de que es realmente afectado por aquel objeto” (CP 2.248). Piénsese en la huella de un pie en la playa o en los nombres propios del lenguaje ordinario. Finalmente, un símbolo designa “en virtud de una ley, usualmente una asociación de ideas generales”. Esta ley determina la interpretación del signo, que hace que el símbolo tenga un designado determinado (CP 2.249). En realidad, estos tres tipos son tres *aspectos* que se manifiestan en todos los signos: en cualquier signo pueden encontrarse aspectos icónicos, indexicales o simbólicos, pero siempre un aspecto va a preponderar en la interpretación del signo.

La conexión de esta distinción con la tradición de conocimiento simbólico no está exenta de problemas. En efecto, esta distinción abre diferentes *modos* en los que es posible obtener conocimiento a partir de los signos. En este sentido, conviene hablar mejor de *conocimiento semiótico*, y se puede conjeturar que tiene un sentido más amplio que la idea prevaleciente de conocimiento simbólico basada en la *manipulación* de signos.

264 | En este punto, la importancia de esta distinción se hace patente porque hace entrar en escena un concepto que ha tenido un lugar particular en la tradición del conocimiento simbólico. Se trata del concepto de *diagrama*. Varios autores posteriores a la tradición de Leibniz pusieron de relieve el enorme valor cognitivo que tienen los diagramas para entender de manera visual relaciones y estructuras, especialmente en el caso de la matemática. Este carácter destacado de los diagramas adopta un carácter prominente en Peirce. El marco de la teoría de los signos lleva a una caracterización más precisa de lo que es un diagrama, al incluirse en la categoría de los íconos: “Un diagrama es un ícono de un conjunto de objetos racionalmente relacionados.” (MS 293: 11)

En algunos textos en los que Peirce clasifica los íconos, los diagramas aparecen como un tipo dentro de estos; en otros textos los considera equivalentes (véase, por ejemplo, CP 2.277). Sea como fuere, lo importante es que, en cualquier ícono, su estructura (“forma”) es esencial para su función semiótica. Los íconos son signos que proporcionan conocimiento a partir del mero examen de su estructura<sup>7</sup> y permiten acceder a información que va más allá de la indicada por las reglas de su construcción (véase CP 2.279). Siempre que se trata de transmitir una *idea*, es necesario recurrir a íconos (CP 2.278), y todo enunciado debe contener íconos que se expresan lin-

---

<sup>7</sup> Es por esta razón que se trata de una “primeridad”.

güísticamente a través de *predicados*, de modo que los diagramas no designan objetos sino estructuras.

Estas características tienen importantes consecuencias epistemológicas. Peirce sostuvo que la lógica y la matemática son ciencias *esencialmente diagramáticas*; esto es lo que permite considerarlas ciencias *formales* (en el sentido habitual del término). Más concretamente, la deducción es una relación basada en la naturaleza icónica de la forma lógica de enunciados: *deducir es manipular diagramas*. En su trabajo seminal sobre álgebra de la lógica de 1885, Peirce afirmaba:

[...] todo razonamiento deductivo [...] implica un elemento de observación; a saber, la deducción consiste en la construcción de un ícono o diagrama [...] en experimentar con esta imagen en la imaginación y en observar el resultado para descubrir relaciones desapercibidas y ocultas entre las partes. (CP 3.363, trad. OFR I, p. 273)

Una concepción diagramática de la deducción queda claramente delineada. La deducción incluye acciones sobre diagramas: construir, transformar y experimentar, y la función *experimental* consiste en la introducción de supuestos expresados icónicamente.<sup>8</sup> Según el capítulo segundo de su *Gramática especulativa* (CP 2.227), durante la *construcción del diagrama en la imaginación* se hacen las modificaciones requeridas por “el estado de cosas hipotético” y se observa si el resultado concuerda con lo que se quiere deducir.<sup>9</sup>

I 265

Ejemplos típicos de deducciones diagramáticas son las demostraciones de la geometría euclideana, que incluyen manipulación y transformación de figuras geométricas, y otro ejemplo más conspicuo lo constituyen los diagramas de Venn aplicados a la teoría tradicional del silogismo, donde es posible determinar mediante acciones en un diagrama (que representa la conexión de los tres términos presentes en un silogismo) si el silogismo es válido o no.

Peirce desarrolló a partir de 1896 y hasta su muerte en 1914 un método exclusivamente diagramático, los *gráficos existenciales*, basado esencialmente en el trazado y manipulación de líneas y elipses que se interpretan como signos para conceptos lógicos que se correspondían con los conceptos

---

<sup>8</sup> Este hecho es un aspecto esencial para el concepto de demostración matemática que formula Peirce, que incluye demostraciones hipotéticas (con supuestos) a las que llama “teorematías”, véase Peirce *NEM* 4, 38 y ss.

<sup>9</sup> Como señala enfáticamente en un texto recogido en el vol. I de los *New Elements*: “¡El mejor pensamiento, especialmente sobre temas matemáticos, se hace experimentando en la imaginación sobre un diagrama u otro esquema!” (*NEM* 1, 122).



de la lógica de primer orden con identidad (un texto clásico sobre el tema es Roberts 1973). El interés no era didáctico o puramente instrumental, sino enteramente conceptual; los gráficos existenciales eran la forma más adecuada de representar las deducciones y por ello Peirce los consideró su *chef d'oeuvre* en lógica y como la “lógica del futuro” (véase Roberts 1973: 11). Las deducciones se desarrollaban a partir de diagramas que representaban las premisas de un razonamiento y estaban formadas por pasos que resultaban de acciones sobre los diagramas (inscribir, borrar, duplicar, etc.). Sin duda, estos gráficos eran una realización concreta de su concepción diagramática de la lógica.

### 5. Iconicidad y análisis

La noción de ícono es fundamental, pues determina la concepción que Peirce tiene del conocimiento en las ciencias formales. Desde el momento en que dan información en virtud de su estructura (no es necesario ir más allá del signo para obtener información de su designado), los íconos abarcan cualquier notación de naturaleza composicional. En general, *los íconos son los signos que resultan informativos al ser analizados*.<sup>10</sup> En unas notas sobre la filosofía científica Peirce los llama “imágenes analíticas” (CP 1.275). Si un signo es cabalmente analizable, sin duda es un ícono. Por ejemplo, la notación algebraica constituye un sistema de íconos y, de hecho, para Peirce *las ecuaciones algebraicas son íconos*: “una fórmula algebraica es un ícono”, afirma Peirce (CP 2.279, y véase también CP 4.424). (Esto ya estaba puesto de relieve en su trabajo de 1885, donde los principios del sistema algebraico reciben el nombre de “íconos”.)

266 |

De este modo, ya su trabajo en álgebra de la lógica manifiesta una concepción icónica de la lógica y la matemática, y los gráficos existenciales no son otra cosa que una *continuación* de la notación algebraica haciendo uso de otros recursos de notación. Su finalidad consistía en “separar el razonamiento en sus partes más pequeñas, de modo que cada una de ellas pueda ser examinada en sí misma” (MS 455, p. 2 – 1903). Es por esto que no debían entenderse como un “cálculo” lógico sino como una manera de “hacer una disección” de las operaciones de deducción en todos sus pasos elementales (véase CP 4.424).

Ahora bien, *prima facie*, “análisis” significa la descomposición de algo en sus elementos más básicos y se aplica a conceptos en general. Peirce da

---

<sup>10</sup> Esto es lo que Frederik Stjernfelt ha denominado “iconicidad operacional”, véase Stjernfelt 2006.

como ejemplo la relación de ser abuelo (genérico). “A es abuelo (genérico) de B si y solo si A es padre (genérico) de alguien que es padre (genérico) de B” (CP 1.294). Esta es la idea más usual de análisis. No obstante, Peirce añade un sentido particular cuando afirma que los *gráficos existenciales* son “de lejos más perfectos” que el álgebra (CP 4.429), puesto que *analizan mejor* la forma lógica de los enunciados que aparecen en deducciones. Recientemente se ha encontrado en manuscritos no publicados la justificación que Peirce da a esta afirmación. Hay dos ideales que los gráficos existenciales aspiraban cumplir: (a) tener el menor número posible de signos lógicos y (b) construir de un modo único sus expresiones (véase Bellucci & Pietarinen 2016: 210 s.). Peirce señalaba expresamente que los gráficos existenciales proporcionaban “el único método” que recurría a un “único signo” para expresar las operaciones lógicas y que “reconocía un único modo de combinación de ideas” (MS 482, “On Logical Graphs” ca. 1897, y MS 490, de 1906).<sup>11</sup>

Independientemente de la realización concreta en los gráficos existenciales, estos ideales conducen a una idea más estricta de análisis como “unicidad de descomposición”. En un sistema de signos “perfecto” habrá un modo único de descomponer un signo compuesto en otros más simples y esta descomposición, desde luego, también tendrá un efecto semántico: si la descomposición es única, habrá un modo privilegiado y genuino de acceder a la naturaleza del designado. Ahti-Veikko Pietarinen ha discutido ulteriormente esta noción de análisis (véase Pietarinen 2018).

Finalmente, cabe mencionar un aspecto adicional de los íconos, vinculado con la tradicional idea de semejanza o analogía. La simplicidad de la acción del trazo y la simplicidad topológica del diagrama inscripto tienen semejanza con el carácter elemental del concepto. El *scroll* de los primeros sistemas de los gráficos existenciales para la lógica de enunciados es un ejemplo típico (el *scroll* se traza como “una línea curva sin flexión en contrario y en retorno”; véase Legris 2018). En suma, la reducción de signos a un mínimo, la unicidad de descomposición y la simplicidad del signo son aspectos que entran en consideración en la concepción de análisis que Peirce maneja.<sup>12</sup>

Una breve comparación con las ideas de Lambert acerca de la función cognitiva de los diagramas será de utilidad para aclarar los puntos precedentes. Como se mencionó en la primera sección, Johann Heinrich Lambert (1728-1777) continúa las ideas de Leibniz en el siglo XVIII y fue uno de los

---

<sup>11</sup> Este único signo es el *scroll* de las primeras formulaciones de los gráficos existenciales, que representaba la implicación.

<sup>12</sup> En los gráficos existenciales esta peculiar idea de análisis aparece en relación con la idea de un sistema que exprese la logicidad en un único signo (el *scroll*, véase Legris 2017).

miembros de la denominada “tradición del conocimiento simbólico” que recibieron su influencia directa. Lambert presentó su concepción del conocimiento científico en la tercera parte de su *Neues Organon*, de 1764, que lleva por título “Semiotik”. Allí se refiere al sistema simbólico perfecto o “científico”, que tiene una función naturalmente “subrogativa”: trabajar con los signos en lugar de las entidades designadas por ellos. Según Lambert, el álgebra es el modelo más perfecto de sistema simbólico científico, puesto que, entre otras cosas, es un lenguaje de ecuaciones, que contiene un cálculo o cómputo (Lambert 1764, § 35, 23). Pero, además, el cálculo puede realizarse sin necesidad de recurrir al significado de los signos mediante la aplicación de reglas para su transformación (Lambert 1764, § 54, 34).

En el volumen II de esta obra, Lambert añade a esas condiciones de los signos la de tener un máximo de semejanza estructural con los objetos que designa, de modo que su función “subrogativa” se cumple de un modo perfecto (véase Esquisabel 2006: 73). En este punto, Lambert adopta el concepto “amplio” de conocimiento simbólico y lo desarrolla. En efecto, según la función subrogativa, la relación entre signo y designado no requerirá de reglas convencionales; la semejanza entre ambos sería captada de manera directa (véase Lambert 1764, § 54, 33-34, § 58, 37, §61, 39). En estos casos, Lambert habla del signo como un dibujo (*Zeichnung*) que sirve como *metáfora* del designado (Esquisabel 2006: 73). En esto parece preanunciar parte de las ideas de Peirce. No obstante, Lambert incluye también la idea de un análisis del significado, puesto que los signos de un sistema simbólico perfecto tienen siempre designación (véase Esquisabel 2006: 72), pero Peirce va más allá de este análisis de significado con su noción de ícono; *el significado (formal, estructural) está dado por el ícono mismo*.

Esta noción de análisis es el producto de la original idea de iconicidad surgida de su teoría de los signos y de sus supuestos filosóficos. Con ella, Peirce avanza unos cuantos pasos más allá del concepto de conocimiento simbólico. El “conocimiento semiótico” de Peirce tiene esta función analítica, ausente en el “conocimiento simbólico”.<sup>13</sup>

En suma, la concepción de Peirce se diferencia de la tradición del conocimiento simbólico en la función que asigna a los signos de la lógica y la matemática. Para Peirce el carácter analítico de los signos icónicos junto con las operaciones efectuadas sobre estos *son esenciales para las ciencias formales*, de

---

<sup>13</sup> Es difícil evitar hacer una comparación entre la situación de Peirce y la de Gottlob Frege, quien también introduce, en el marco enteramente distinto de su notación conceptual (*Be-griffsschrift*), una idea de análisis semántico que lo lleva a alejarse de la tradición del conocimiento simbólico (véase Legris 2012: 109 y ss.).

modo que su perspectiva trasciende cuestiones puramente metodológicas. A la vez, se diferencia también de cualquier variante de formalismo en filosofía de la matemática. Los sistemas de signos icónicos, que pueden tener un alto grado de complejidad e incluir construcciones hipotéticas, son la base de las ciencias formales y lo que conduce más específicamente al conocimiento matemático (tanto en la generación de ese conocimiento como también en su justificación). Es evidente que la filosofía de la matemática que Peirce propuso se construye sobre la base de su teoría de los signos y forma parte de la tradición del conocimiento simbólico, pero sus convicciones filosóficas lo llevaron a avanzar hacia otros territorios.<sup>14</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Angelelli, I.** (1983), “Review of *Gottlob Frege* de Hans Sluga”, *The Journal of Philosophy*, 80 (4): 232-239. DOI: 10.2307/2026006
- Bellucci, F.** (2013), “Peirce, Leibniz, and the Threshold of Pragmatism”, *Semiotica*, 195: 331-355. DOI: 10.1515/sem-2013-0030
- Bellucci, F. y Pietarinen, A.-V.** (2016), “Existential Graphs as an Instrument for Logical Analysis. Part 1: Alpha”, *Review of Symbolic Logic*, 9 (2): 209-237. DOI: 10.1017/S1755020315000362
- Boole, G.** (1847), *The Mathematical Analysis of Logic: Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning* (Cambridge: Macmillan, Barclay and Macmillan).
- Boole, G.** (1854), *An Investigation of the Laws of Thought, on which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities* (Londres: Walton and Maberly).
- Chapman, P., Stapleton, G., Moktefi, A., Pérez-Kriz, S. y Bellucci, F.** (2018) (comps.), *Diagrammatic Representation and Inference*, Lecture Notes in Computer Science 10871 (Cham: Springer). DOI: 10.1007/978-3-319-91376-6
- Dipert, R.** (1981), “Peirce’s Propositional Logic”, *The Review of Metaphysics*, 34: 569-595.
- Esquisabel, O. M.** (2006), “Lambert: representación, conocimiento simbólico y dia-

I 269

---

<sup>14</sup> Este trabajo fue realizado en el marco de los proyectos PIP 11220170100463CO, ANPCyT PICT 2017 0506 y UBACYT 20020170100684BA. El trabajo es deudor de las reiteradas y extensas discusiones sobre el concepto de conocimiento simbólico sostenidas a lo largo de la última década con Oscar M. Esquisabel y Abel Lassalle Casanave: también se ha beneficiado con las discusiones sostenidas con Valeria Giardino y Gerhard Heinzmann durante una estadía en los *Archives Henri Poincaré* (Nancy) en 2018. Las estimulantes observaciones críticas de los árbitros anónimos de la RLF contribuyeron a mejorar el trabajo. Por supuesto, los errores que hayan quedado son de la exclusiva responsabilidad del autor.

gramas lineales”, *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, 2 (2): 61–88.

**Esquisabel, O. M.** (2012), “Representing and Abstracting: An Analysis of Leibniz’s Concept of Symbolic Knowledge”, en A. Lassalle Casanave (comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (Londres: College Publications, 1–49).

**Fabbrichesi, R.** (2011), “Iconic Thought and Diagrammatical Scripture: Peirce and the Leibnizian Tradition”, *Semiotica*, 186: 111–127. DOI: 10.1515/semi.2011.048

**Fisch, M. H.** (1986), “Peirce and Leibniz”, en K. L. Ketner y C. J. W. Kloesel (comps.), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism* (Bloomington: Indiana University Press, 249–260).

**Gregory, D. F.** (1839), “On the Real Nature of Symbolical Algebra”, *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 14 (1): 208–216.

**Ketner, K. L. y Kloesel, C. J. W.** (1986) (comps.), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism* (Bloomington: Indiana University Press).

**Lambert, J. H.** (1764), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein.* (Leipzig). Repro- ducido en J. H. Lambert, *Philosophische Schriften.* 10 Bde. in 13 Bdn. Begonnen von Hans Werner Arndt, vols. I y II (Hildesheim: Georg Olms, 1965).

**Lassalle Casanave, A.** (2012) (comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (Londres: College Publications).

**Legris, J.** (2012), “Between Calculus and Semantic Analysis: Symbolic Knowledge in the Origins of Mathematical Logic”, en A. Lassalle Casanave (comp.), *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (Londres: College Publications, 79–113).

**Legris, J.** (2015), “On Universality and Formality in 19th Century Symbolic Logic: the Case of Schröder’s ‘Absolute Algebra’” en A. Koslow y A. Buschbaum, *The Road to Universal Logic. Festschrift for the 50th Birthday of Jean-Yves Béziau Volume I* (Basel: Birkhäuser: 351–359). DOI: 10.1007/978-3-319-10193-4

**Legris, J.** (2017), “Peirce’s Diagrammatic Logic and the Opposition between Logic as Calculus vs. Logic as Universal Language”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73 (3–4): 1095–1114. DOI: 10.17990/RPF/2017\_73\_3\_1095

**Legris, J.** (2018), “Existential Graphs as a Basis for Structural Reasoning”, en P. Chapman, G. Stapleton, A. Moktefi, S. Pérez-Kriz, y F. Bellucci (comps.), *Diagrammatic Representation and Inference* (Cham: Springer, 590–597). DOI: 10.1007/978-3-319-91376-6

**Leibniz, G. W.** (C), *Opusculæ et fragmenta inedita de Leibniz*, compilados por Louis Cou- turat (París: Felix Alcan, 1903).

**Leibniz, G. W.** (Erdmann), *Opera philosophica*, editada por J. E. Erdmann (Berlín: 1840, reimpresión Aalen: 1959).

**Lizska, J.** (1978), “Community in C. S. Peirce: Science as a Means and as an End”, *Trans- actions of the Charles S. Peirce Society*, 14 (4): 305–321. URL = <<http://www.jstor.org/stable/40319853>>.

**Peacock, G.** (1834), “Report on the Recent Progress and Present State of Certain Branches of Analysis”, en *Report of the Third Meeting of the British Association for the*

- Advancement of Science held at Cambridge in 1833* (Londres: John Murray, 185–352).
- Peckhaus, V.** (1997), *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft* (Berlín: Akademie).
- Peirce, C. S.** (*CP*), *Collected Papers*. 8 vols., vols. 1– 6 editados por Ch. Hartshorne y P. Weiss, vols. 7–8 editados por A. W. Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958).
- Peirce, C. S.** (*M*), *I. Manuscripts. Charles S. Peirce papers*, MS Am 1632, Houghton Library, Harvard College Library. URL = <<https://id.lib.harvard.edu/ead/c/hou02614c00001/catalog>>.
- Peirce, C. S.** (*NEM*), *The New Elements of Mathematics*, 4 vols., editados por C. Eisele (La Haya: Mouton, 1976; New Jersey: Atlantic Highlands, 1976).
- Peirce, C. S.** (*OFR*), *Obra Filosófica Reunida*, vols. I y II, traducción de D. McNabb, revisada por S. Barrena (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2012).
- Peirce, C. S.** (*W*), *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, editado por M. Fisch et al., vols. 1–6 (Bloomington: Indiana University Press, 1982–2010).
- Pietarinen, A.-V.** (2018), “The Beauty of Graphs”, en P. Chapman, G. Stapleton, A. Moktefi, S. Pérez-Kriz, y F. Bellucci (comps.), *Diagrammatic Representation and Inference* (Cham: Springer, 9–12). DOI: 10.1007/978-3-319-91376-6
- Raffo Quintana, F.** (2019), *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud* (Granada: Comares).
- Raffo Quintana, F.** (2020), “Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46 (1): 131–150. DOI: 10.36446/rif2020203.
- Roberts, D.** (1973), *The Existential Graphs of Charles. S. Peirce* (La Haya: Mouton)
- Schärfe, H., Hitzler, P. y Øhrstrøm, P.** (2006) (comps.), *Conceptual Structures: Inspiration and Application*. ICCS 2006. Lecture Notes in Computer Science 4068 (Springer: Berlín – Heidelberg).
- Schröder, E.** (1890), *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, Bd.1. (Leipzig, B.G.: Teubner. Reprints: Chelsea: 1966, Thomes Press: 2000).
- Stjernfelt, F.** (2006), “Two Iconicity Notions in Peirce’s Diagrammatology” en H. Schärfe, P. Hitzler y P. Øhrstrøm (comps.), *Conceptual Structures: Inspiration and Application* (Springer: Berlín – Heidelberg, 70–86). DOI: 10.1007/11787181\_6

I 271

Recibido: 16-08-2019; aceptado: 17-03-2020



# Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo de Hermann Cohen

HERNÁN PRINGE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires*

*Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile*

I 273

DOI: 10.36446/rlf2020149

**Resumen:** En este trabajo nos proponemos analizar uno de los aspectos centrales de la filosofía de Hermann Cohen: la relación que su Lógica del conocimiento puro establece entre el pensar puro y el cálculo infinitesimal. Mostraremos que la interpretación coheniana del cálculo se orienta a fundamentar en el pensar puro todos los elementos que Kant distingue en la intuición empírica: tanto su materia (la sensación), como su forma (el tiempo y el espacio). De tal modo, mediante el cálculo infinitesimal, Cohen buscará dar cuenta del conocimiento sin recurrir a ninguna receptividad.

**Palabras clave:** Cálculo diferencial, conocimiento puro, espacio, tiempo, sensación.



## ***Pure Knowledge and Infinitesimal Calculus in Hermann Cohen's Neokantianism***

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze one of the central aspects of Hermann Cohen's philosophy: the relationship that his *Logic of pure knowledge* establishes between pure thought and infinitesimal calculus. We argue that Cohen's interpretation of calculus seeks to ground in pure knowledge all the elements that Kant distinguishes in empirical intuition: both its matter (sensation) and its form (time and space). In this way, by means of infinitesimal calculus, Cohen tries to account for knowledge without appealing to any receptivity.

**Key-words:** differential calculus, pure knowledge, space, time, sensation.

### **1. Introducción**

274 | **E**n su *Lógica del conocimiento puro*, Hermann Cohen busca llevar a cabo aquella inversión del modo de pensar que la filosofía de Kant anuncia, pero, según Cohen, deja a mitad de camino. Si de acuerdo con el giro copernicano no puede haber objeto más que por medio del conocimiento, pues “el conocimiento produce el objeto” (Cohen 1907: 4), entonces tal producción no puede meramente consistir en la determinación de la pura forma de la objetividad en general. Por el contrario, también la materia del conocimiento debe ser producida por la espontaneidad del pensar. Así, Cohen afirma, contra lo que sostiene Kant, que en el conocimiento el pensar no se enfrenta a ningún *dato*, ni siquiera a un dato *puro* (Cohen 1914: 26–27). Lo que Kant llama dato es, en realidad, producto: un producto del pensar. La distinción kantiana entre pensar y conocer, basada precisamente en la consideración de la intuición sensible como elemento dado, es abandonada en favor de una *doctrina del pensar* que resulta, a la vez, una *doctrina del conocimiento* (Cohen 1914: 13). El pensar coheniano ya no es deudor de ninguna receptividad que le brinde un contenido no originado en el pensar mismo. Según Cohen, solo el pensar así concebido (y no el pensar tal como lo entiende Kant) puede verdaderamente ejecutar el “giro copernicano” que la crítica prescribió a la metafísica.

En este trabajo nos proponemos analizar uno de los aspectos centrales de la doctrina de Cohen: la relación que su *Lógica* establece entre el conocimiento puro y el cálculo infinitesimal. Mostraremos que la interpretación coheniana del cálculo se orienta a fundamentar en el pensar puro todos los

elementos que Kant distingue en la intuición empírica: tanto su materia (la sensación), como su forma (el tiempo y el espacio). De tal modo, mediante el cálculo infinitesimal, Cohen buscará dar cuenta del conocimiento sin recurrir a ninguna receptividad.<sup>1</sup>

## 2. *Pensar puro y cálculo infinitesimal*

Para Cohen, el pensar es puro en tanto nada se le enfrenta como un dato y el conocimiento es puro en tanto su origen es únicamente un pensar tal. Según Cohen, Kant se equivoca al postular un elemento puro del conocimiento, que, sin embargo, no tiene su origen en el pensar. Contra Kant, Cohen sostiene que “la pureza puede ser solamente de una única clase” (Cohen 1914: 150). La intuición no puede ser pura precisamente porque es irreductible al pensar. Pero la pureza del pensar no consiste meramente en que nada le es dado, sino más bien en que él produce su propio contenido. Por lo tanto, en contraposición a la doctrina de Kant, el pensar no debe ser aplicado a ningún objeto que le resulte heterogéneo. Ya no hay lugar para la pregunta de Kant acerca de las condiciones de la *aplicación* de un concepto puro del entendimiento a un fenómeno sensible. Tal concepción inadecuada del pensar se revela en el esquematismo kantiano (Cohen 1914: 151). Recordemos que en dicho capítulo de la *Crítica* Kant sostenía lo siguiente:

I 275

Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general, con [intuiciones] sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces, ¿cómo es posible la *subsunción* de las últimas bajo los primeros, y por lo tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos [...]? Esta pregunta tan natural e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar; a saber, para mostrar la posibilidad de cómo *conceptos puros del entendimiento* pueden ser aplicados a fenómenos. (Kant, *KrV* A137/B176 – A138/B177)

---

<sup>1</sup> En su reciente libro sobre Hermann Cohen, Beiser afirma que en la *Lógica del conocimiento puro* Cohen simplemente presenta su tesis acerca de la “autonomía” o “independencia” del pensar sin explicar cómo llega a este resultado (Beiser 2018: 196). Por el contrario, en lo que sigue intentaremos reconstruir los argumentos desarrollados en la *Lógica del conocimiento puro* que sostienen las tesis de Cohen.

Contra Kant, Cohen rechaza toda presunta heterogeneidad entre el pensar y el ser. Mientras que Kant se esfuerza en demostrar que el pensar se aplica a fenómenos *a pesar de ser* un pensar puro, Cohen afirma que el pensar se aplica al objeto del conocimiento precisamente *porque* es un pensar puro. La pureza del pensar consiste, ni más ni menos, en su aplicabilidad.

La peculiaridad de la doctrina de Cohen es el rol central que ella le asigna al cálculo infinitesimal en la producción del ser por el pensar.<sup>2</sup> La interpretación coheniana del infinitesimal es la clave de bóveda que sostiene el edificio de la lógica del conocimiento puro. En efecto, Cohen considera que Kant no llevó a cabo una adecuada lectura del significado del cálculo para la filosofía trascendental y por ello no fue capaz de reconocer la capacidad productiva del pensar. Según Cohen, “si el principio infinitesimal hubiera encontrado en la *Crítica* el lugar que le corresponde, entonces la sensibilidad no habría podido ponerse delante del pensar; el pensar puro no habría sido debilitado en su autonomía” (Cohen 1914: 35). En cambio, la lógica del conocimiento puro sí reconocerá “el determinante significado lógico del principio infinitesimal” y ella será “la lógica del principio del cálculo infinitesimal” (Cohen 1914: 34), pues este proporciona el instrumento para que el pensar genere desde sí su propio contenido. Mediante el método infinitesimal el pensar produce aquella materia que, según Kant, solamente podía ser provista por la sensibilidad.

276 |

De acuerdo con la doctrina de Kant, en el conocimiento los conceptos puros del entendimiento se aplican a los fenómenos sensibles. El conjunto de aquellos juicios sintéticos que se infieren a priori de las categorías según las condiciones de aplicación a los fenómenos impuestas por el esquematismo será el sistema de todos los principios (*Grundsätze*) del entendimiento (Kant, *KrV*A136/B175). “Kant”, dice Cohen, “distinguió el pensar puro de la intuición pura; por lo tanto él necesitó el enlace de ambas condiciones heterogéneas, que debió buscar en el principio (*Grundsatz*)” (Cohen 1914: 477). En cambio, la lógica coheniana del conocimiento será una doctrina que no contendrá elementos originados en ninguna otra fuente más que en el pensar mismo. Cohen abandonará la distinción kantiana entre “la síntesis de diversas representaciones *en un juicio* y la síntesis de diversas representaciones *en una intuición*” (Kant, *KrV*A79 /B104-B105). Por lo tanto, los fundamentos trascendentales del conocimiento no serán para Cohen principios (*Grundsätze*), sino lisa y llanamente *juicios* (*Urteile*).<sup>3</sup> La lógica buscará mostrar que estos

---

<sup>2</sup> Giovanelli ofrece una exhaustiva reconstrucción histórica del método infinitesimal coheniano en Giovanelli 2016. Véase también Mormann y Katz 2013.

<sup>3</sup> Véase Edel 1988: 516-523.

juicios del pensar puro poseen referencia objetiva por más que, a diferencia de los *Grundsätze* kantianos, no contengan ningún elemento alógico.<sup>4</sup>

Cohen distingue cuatro clases de juicios del pensar puro (Cohen 1914: 77-78):<sup>5</sup> los juicios de las leyes del pensar,<sup>6</sup> los juicios de la matemática, los juicios de la ciencia matemática de la naturaleza y los juicios de la metodología. La primera clase corresponde a los juicios de la cualidad, la segunda a los de la cantidad, la tercera a los de la relación y la última a los de la modalidad. La interpretación coheniana del cálculo diferencial e integral se desarrollará en los juicios de la matemática, es decir en los juicios de la cantidad.<sup>7</sup> Tales juicios, valga aquí la aclaración, no son los juicios propios de la ciencia matemática, formulados por el matemático, sino más bien aquellos juicios metafísicos que constituyen el *fundamento transcendental* del conocimiento matemático, formulados por el filósofo. Estos juicios son los de realidad, multiplicidad y totalidad. A continuación, analizaremos el rol de cada uno de ellos en la generación del conocimiento puro.

### 3. El juicio de realidad

La matemática es el ejemplo más claro del pensamiento puro, pero no porque ella sea una ciencia independiente de la experiencia. Por el contrario, el conocimiento matemático tiene una relación necesaria con la experiencia. La pureza de la matemática no consiste en su aislamiento respecto de lo empírico, sino más bien precisamente en su aplicabilidad a él. La matemática, tal como la concibe Cohen, es aquella “de la ciencia matemática de la naturaleza” (Cohen 1914: 121).<sup>8</sup> En la matemática se verifica de modo paradigmático la producción del ser por parte del pensar. El valor metódico del pensamiento matemático consiste en que ninguno de sus contenidos es tomado como dado: todo es generado por el pensar. Tal generación es un devenir, un tránsito del no ser al ser, que se corresponde con la noción física fundamental de *movimiento*. Los “juicios de la matemática” serán entonces los juicios que expresen el fundamento transcendental de la

I 277

—

<sup>4</sup> Más precisamente, como indicamos arriba, Cohen entiende que la referencia objetiva del pensar solamente es posible porque nada se le enfrenta como un dato.

<sup>5</sup> Véase Lenk 1968: 453 ss.

<sup>6</sup> Estos corresponden a lo que tradicionalmente se concibe como lógica formal, pero, además de la identidad y la contradicción, se incluye bajo este título el juicio de origen.

<sup>7</sup> Natorp cuestiona esta división de los juicios en Natorp 1986: 15-16.

<sup>8</sup> Mormann subraya este punto en Mormann 2018: 115.

matemática, en tanto ella hace posible una ciencia natural del movimiento. Para ello, Cohen mostrará que dicho fundamento se encuentra en el cálculo diferencial e integral.

Cohen coincide con Kant en que el pensamiento matemático satisface las demandas de la revolución copernicana, aunque no comparte las razones que Kant esgrime en la *Crítica* a favor de esta tesis. De acuerdo con la doctrina de Kant, el objeto matemático es *construido* en la intuición pura mediante una síntesis según conceptos del entendimiento. El objeto matemático se regiría entonces por el conocimiento, pues encontraríamos a priori en el objeto solamente aquellas determinaciones puestas en él por la razón. Sin embargo, tal construcción de los conceptos matemáticos se verifica sobre una multiplicidad que, en tanto sensible, nos es *dada* y que establece así un límite a la espontaneidad del pensar. Por lo tanto, desde el punto de vista de Cohen, la doctrina kantiana de la construcción de conceptos no da cuenta plenamente de la inversión del modo de pensar que se verifica en la matemática. En particular, el análisis infinitesimal muestra que el conocimiento matemático no solo no es condicionado por la sensación, sino que tampoco le debe nada a la intuición, por más pura que esta pueda ser para Kant (Cohen 1914: 124). Lo crucial aquí es que esto no implica que el conocimiento matemático resulte meramente formal y vacío, sin referencia objetiva alguna, o, en el mejor de los casos, con referencia solo a objetos matemáticos, pero no físicos. Muy por el contrario, la matemática es un conocimiento puro en el sentido de Cohen, es decir genera de manera autosuficiente su propio objeto. En tal generación se fundamentará la necesaria aplicabilidad de la matemática a la naturaleza. Cohen intentará mostrar que el primer estadio en la generación del objeto de la ciencia natural es la producción del contenido de tal conocimiento mediante la matemática y, en particular, el cálculo infinitesimal. De este modo, la aplicación física de este y, en general, del número estará garantizada. La potencia generadora del cálculo se revela en la noción de “número infinitesimal,” tanto en la fluxión de Newton como en el infinitesimal de Leibniz (Cohen 1914: 124).<sup>9</sup> Newton y Leibniz muestran cómo el pensar hace surgir lo finito de lo infinitamente pequeño, la extensión de lo inextenso:

*El infinitesimal precede a la extensión y la fundamenta: imo extensione prius, así designa Leibniz a lo infinitamente pequeño. Por lo tanto, él se funda solamente en el pensar puro y gracias a este llega a ser el fundamento de lo finito.* El origen es

---

<sup>9</sup> Ambos son “ejemplos” del significado fundamental del juicio de origen, el primero de los juicios de las leyes del pensar.

así el fundamento, el juicio; y no es sensación ni intuición. (Cohen 1914: 126; énfasis en el original)

En otras palabras, el pensamiento fundamental del análisis matemático es que “lo finito debe tener su origen en un no sensible” (Cohen 1914: 135). De tal modo, “el cálculo infinitesimal no busca ser más que un medio, tan solo el medio adecuado, para la determinación de lo finito” (Cohen 1914: 179).

El infinitesimal lleva a cabo el paso de la cualidad a la cantidad. En tal sentido, el infinitesimal permite la generación de un algo cuantitativo desde una nada cuantitativa, aunque cualitativamente determinada. La estructura de este movimiento de la nada al algo corresponde en general a la del juicio de origen. Pero el infinitesimal contiene además un significado particular, pues la matemática de lo infinitamente pequeño prepara un contenido cuantitativamente y cualitativamente determinado, que será condición de posibilidad de una ciencia matemática *de la naturaleza*. Por ello, para Cohen el infinitesimal se corresponde con un tipo de juicio específico que, sin dejar de “tener parentesco con las direcciones generales del pensar”, expresa sin embargo un significado independiente, que permite que la matemática resulte aplicable a los fenómenos. “*Esta independencia del método infinitesimal*”, sostiene Cohen, “*debe corresponder al tipo peculiar de juicio que nosotros destacamos como juicio de realidad (Realität)*” (Cohen 1914: 128; énfasis en el original). El cálculo diferencial encuentra así, como fundamento lógico, un tipo de juicio que garantiza su aplicabilidad a la ciencia de la naturaleza, pues la realidad, que constituye la presuposición última de la física, es a la vez la presuposición última del cálculo.

I 279

Según Cohen, la historia del cálculo infinitesimal presenta tres problemas centrales que el concepto de infinitesimal permite resolver.<sup>10</sup> En primer lugar, el problema geométrico de las tangentes; en segundo lugar, el problema algebraico de las series y, finalmente, el problema dinámico de la velocidad y de la aceleración. En la solución de estos problemas es posible discernir cómo “el motivo del origen” se va precisando en el “motivo de la realidad”, es decir cómo la especificidad del fundamento lógico del cálculo se va revelando progresivamente. En el problema de las tangentes, el “motivo del origen” está presente en tanto el punto en el que la tangente interseca la curva es el punto generador de la curva misma. Este significado del punto es incompatible con la antigua definición, según la cual el punto es el *límite* de la línea. “Ahora”, sostiene Cohen, “el punto significa algo diferente, algo

—

<sup>10</sup> Véase también Cohen 1883: §27.

positivo. Él ya no es solamente el fin, sino más bien el comienzo de la línea” (Cohen 1914: 129). Tal comienzo no es un comienzo cualquiera ni arbitrario. Más precisamente, no es tanto un comienzo como un origen, pues el punto contiene la ley de generación de la curva. Utilizando palabras de Natorp, “la ley puede ser pensada, intensivamente, concentrada en el punto o, extensivamente, extendida en la trayectoria” (Natorp 1910: 220).<sup>11</sup> La curva es generada a partir de su recta tangente. Pero esta generación no se verifica simplemente en el comienzo de la misma, sino a lo largo de toda la curva. La curva es generada a partir de su recta tangente *en cada punto*. El análisis del fundamento lógico de este hecho matemático aísla al punto generador de la curva, como si se tratara de cierto tipo de punto absoluto. “*Este carácter absoluto del punto*”, sostiene Cohen, “en tanto a partir de él la curva se genera ininterrumpidamente, lo señalamos como realidad” (Cohen 1914: 130; énfasis en el original). En el mismo sentido, en el caso de las series infinitas, el término general representa la ley de la serie y contiene así la regla de su generación. Más notable es aún la presencia de este elemento generador en el problema dinámico. Allí, sostiene Cohen, “la exigencia de un punto absoluto tal no puede evitarse, pues solamente mediante él el movimiento real puede ser definitivamente diferenciado de una sucesión subjetiva de representaciones” (Cohen 1914: 130). Este punto, que representa a la aceleración, es el fundamento último del movimiento. Respecto de la forma del movimiento, el punto “vale como absoluto”. El punto representa así “un ser en devenir” o mejor dicho “un ser para el devenir” (Cohen 1914: 130). El punto acelerado posee una unidad que “definimos como realidad” (Cohen 1914: 131).

Al igual que Kant, Cohen subraya la distinción entre realidad (*Realität*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*)<sup>12</sup>. Según Kant, “realidad” o cosidad significa “un algo cuyo concepto expresa ya en sí mismo un ser [...] porque solo por ella, y solo hasta donde ella alcanza, los objetos son algo (cosas)” (Kant *KrV* A574/B603). Según Cohen, el diferencial ( $dx$ ) representa *lo que es* (*das Seiende*), y solamente gracias a él aquello de lo cual él es el diferencial

<sup>11</sup> Si bien en otras obras Cohen identifica el diferencial con la magnitud intensiva —por ejemplo en Cohen 1883: 15 y Cohen 1918: 544—, en la *Lógica* Cohen sostiene que no hay magnitud intensiva (Cohen 1914: 492). En el mismo sentido, Gawronsky afirma que el diferencial no es una magnitud (Gawronsky 1910: 97). Véase también Holzhey 1986: 251. Giovanelli parece pasar por alto esta modificación de la teoría de Cohen en Giovanelli 2011 (véase, por ejemplo, Giovanelli 2011: 210).

<sup>12</sup> Para Cohen, la realidad efectiva es una “instancia de la sensación” (Cohen 1914: 128). Véase también Cohen 1914: 462. Acerca de la relación entre sensación y realidad efectiva, véase Holzhey 1986: 159-160, Dufour 2002.

(*x*) podrá, a su vez, en general, *ser* (Cohen 1914: 136). Pero, mientras que para Kant realidad es “lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación” (Kant *KrV* A168/B209),<sup>13</sup> para Cohen la realidad no depende de la sensación.<sup>14</sup> Más bien, ahora es la realidad del infinitesimal y no la sensación la condición última de que haya, en general, *contenido* del pensar y así conocimiento. Es el infinitesimal lo que vuelve al pensar un pensar *del ser*. Pero este infinitesimal tiene su origen en el pensar mismo y no en una presunta receptividad. Así, la realidad del infinitesimal presupone que nos liberemos de la función cognoscitiva de la sensación (Cohen 1914: 128).<sup>15</sup>

La categoría kantiana de realidad determinaba un ser previamente dado por la sensibilidad. Por el contrario, el juicio coheniano de realidad genera el ser como una realidad infinitesimal. Si el juicio de origen afirma que “el pensar puro debe comenzar con el origen, en tanto el pensar es pensar del conocimiento y por lo tanto del ser” (Cohen 1914: 134), el juicio de realidad sostiene que el ser así originado es representado, como realidad, por lo infinitesimal. Lo infinitesimal es el fundamento no sensible de lo finito y en este pensamiento se unen la matemática y la ciencia de la naturaleza.<sup>16</sup> Mediante el infinitesimal, la matemática le entrega a la ciencia de la naturaleza aquello que esta busca en todas sus determinaciones: lo real. “Es por ello”, sostiene Cohen, “que el concepto en el que esta entrega se verifica puede ser llamado realidad” (Cohen 1914: 135).

I 281

Según la doctrina de Kant, la espontaneidad del pensar sintetiza en una unidad la multiplicidad dada por la sensibilidad. En esta acción de unificación, el entendimiento impone sus leyes a los fenómenos, pues tal síntesis se encuentra reglada por las categorías. Por el contrario, para Cohen el pensar puro rige al objeto del conocimiento porque lo genera desde sí. En los juicios de la matemática, aquella multiplicidad espacio-temporal que Kant entendía como pasivamente recibida, es producida por el pensar y, en esta producción es, a la vez, reunida en una unidad que la vuelve apta para recibir las determinaciones de la ciencia matemática de la naturaleza. La multiplicidad y la unidad de la multiplicidad (es decir, su totalidad) serán generadas por el pensar. El fundamento de ambas será la realidad del infinite-

---

<sup>13</sup> Véase también Kant *KrV* A143/B182.

<sup>14</sup> Kant sostiene incluso: “*Sensatio* [est] *realitas phaenomenon*” (Kant *KrV* B186).

<sup>15</sup> Al respecto, véase Flach 2009: 40.

<sup>16</sup> El origen de lo finito es definido en el diferencial, pero solamente resulta determinable mediante el cociente diferencial (Cohen 1914: 182). Giovanelli sostiene que aquí Cohen rechaza explícitamente la prioridad del cociente diferencial sobre el diferencial (Giovanelli 2016: 18). Moynahan sigue la interpretación de Giovanelli en Moynahan 2018: 60.



simal. En tal sentido, Cohen sostiene que “la verdadera unidad consiste en lo infinitesimal” (Cohen 1914: 137). El diferencial es la unidad primigenia que fundamenta la multiplicidad. Con ello, la realidad infinitesimal será el fundamento del número. Pero en la generación del número también participarán otras operaciones del pensar. En particular, el pensar generará el número mediante la producción de una multiplicidad. Con esta acción peculiar, el pensar generará también el tiempo. La multiplicidad así producida será a su vez reunida en una totalidad representada por la integral. Esta totalidad será el origen del espacio. El cálculo diferencial e integral expresará entonces el modo en el que el pensar puro genera el contenido de la ciencia matemática de la naturaleza, es decir, para Cohen, el contenido de la experiencia. Veremos ahora cómo esta generación se verifica.

#### 4. El juicio de multiplicidad

282 |

El origen puro del número se encuentra en la unidad primigenia de la realidad. El pensar puro generará luego una multiplicidad, mediante la acción representada por el juicio correspondiente. Cohen distingue esta multiplicidad (*Mehrheit*) de la pluralidad (*Viellheit*) de un conjunto de elementos que preceden a la operación originaria del pensar. Los elementos de una pluralidad le son dados al pensar, mientras que los de una multiplicidad son producidos por el pensar puro. Más precisamente, la multiplicidad es el resultado de un adicionar que no consiste en la reunión de elementos lógicamente previos a tal adición: “El sumar mismo, en el que los sumandos en primer lugar surgen, constituye la tarea; y su posibilidad es el problema” (Cohen 1914: 149)

El juicio de realidad genera la unidad absoluta, que Cohen representa con el 1. Esta unidad es un puro ser, sin otra determinación. Es el ser absoluto, que es presupuesto por todo ser determinado, pero que no lo agota. A él, Cohen lo llama “el número de la realidad”. El juicio de multiplicidad, por el contrario, genera “el número de la multiplicidad”. Él es la unidad entendida como término de una serie. Tal unidad puede ser representada por la variable  $x$ , o como un  $A$  determinado, cuya única determinación es ser un término tal. El juicio de multiplicidad expresa esta acción de seriación mediante la cual el pensar puro genera los términos de la serie a partir de su término general. Estos términos son así puestos por el pensar y no le son dados a él.

En esta seriación se encuentra el fundamento del tiempo, que ya no será, como para Kant, una intuición pura, sino más bien una categoría. De acuerdo con la doctrina de Cohen, el modo fundamental del tiempo no es la secuencia o sucesión (*Folge*). Según la sucesión se ordenan representaciones

independientes de este orden. La temporalidad es en este caso meramente su forma. Respecto de la sucesión, afirma Cohen: “El error se halla, empero, más profundamente, en que en este modo de determinación del tiempo, las representaciones mismas ya están ahí, y solo resta determinar su forma, su ordenamiento temporal” (Cohen 1914: 153).

La sucesión temporal es incapaz de satisfacer la demanda del pensar puro coheniano, pues tal sucesión refleja el carácter *dado* de lo que así se ordena. Y, Cohen sostiene, tal carácter “pone en peligro a la pureza” (Cohen 1914: 151). Por el contrario, el acto del pensar que genera la temporalidad es la *anticipación*. Este es el fundamento puro del tiempo. El tiempo, sostiene Cohen, “es la categoría de la anticipación” (Cohen 1914: 155). Mientras que la sucesión “mira hacia atrás”, en tanto ordena lo que ya es, la serie de la anticipación, “mira hacia delante” generando aquello que sigue como un algo que *debe* seguir. “En vista del *todavía no surge el ya no*,” dice Cohen. “Así surge la primera forma de la multiplicidad: en la diferenciación del pasado respecto del acto originario del futuro” (Cohen 1914: 155). Este acto de anticipación no se relaciona con lo anticipado como una forma impuesta a una materia de cuyo origen no puede dar cuenta, tal como sucede, según Kant, con el tiempo en tanto forma de la sensibilidad. Más bien, el acto como forma genera la materia, o en términos de Cohen, “la generación misma es lo generado”. A partir del acto de seriación se genera un contenido determinado *A* que no es sino el punto respecto del cual se verifica la anticipación. Toda su determinación se reduce a ser un punto tal. El futuro genera así el pasado. El tiempo como categoría “no tiene la tarea ni la competencia de generar otro tipo de contenido más que esta correlación de futuro y pasado” (Cohen 1914: 156). Así, sostiene Cohen, “la categoría del tiempo ha generado las unidades de la multiplicidad y con ello ha generado en el pensar puro el contenido que, de no ser de este modo, vale como dado” (Cohen 1914: 193). En otras palabras, según la doctrina de Cohen, el pensar puro genera, mediante la operación de anticipación, aquella multiplicidad temporal que la filosofía de Kant consideraba pasivamente recibida por el sujeto.

I 283

### ***5. El juicio de totalidad***

**M**ientras que el juicio de realidad pone la unidad absoluta de lo infinitesimal, el juicio de multiplicidad pone a tal infinitesimal como término de una serie temporal. El ser carente de determinación, representado por el infinitesimal, es ahora determinado como un ser desplegado en la multiplicidad del tiempo, que recibe su determinación de la anticipación realizada por el pensar puro. Ahora bien, con ello todavía

el contenido del pensar no ha adquirido la determinación requerida por la ciencia matemática de la naturaleza: la multiplicidad de la serie temporal aún debe ser unificada. Esta terminación de la serie es el producto de una nueva operación del pensar, correspondiente al juicio de totalidad. El juicio de totalidad realizará el enlace entre la infinitud de la serie y el carácter infinitesimal de sus términos. La totalidad de la serie será la reunión de sus infinitos términos infinitesimales. Esta reunión es la representada mediante la operación matemática de integración. “La integral”, sostiene Cohen, “no es sino la totalidad en la que la serie infinita se enlaza con lo infinitesimal” (Cohen 1914: 182). De tal modo, Cohen afirma que solamente desde un punto de vista formal es admisible considerar al cálculo integral como el inverso del cálculo diferencial. Más bien, es el cálculo integral aquel que en definitiva brinda sentido al cálculo diferencial, porque la invención de lo infinitesimal tuvo el propósito último de determinar lo finito mediante su representación como suma infinita de infinitesimales. “Por lo tanto”, subraya Cohen, “la totalidad es el verdadero fin y el verdadero asunto del infinitesimal” (Cohen 1914: 183).

284 |

La integración llevará a cabo aquella unificación de la multiplicidad necesaria para alcanzar el contenido de la ciencia de la naturaleza. Pero para ello, se requerirá la consideración de una nueva categoría, adicional al número y al tiempo. Tal categoría es el *espacio*. “El ser debe volverse algo externo (*ein Aussen*) para el pensar”, sostiene Cohen. “Esto no lesiona la identidad, *pues el pensar mismo genera esto externo*; y mediante esta generación el pensar se vuelve pensar de la naturaleza, por lo tanto ser” (Cohen 1914: 188; énfasis en el original). Tal como sucedió con el tiempo, Cohen rechaza así el carácter *dado* que Kant le atribuye al espacio. Más bien, en el juicio de totalidad, el espacio se realiza como categoría. La multiplicidad temporal es la de una serie que no puede ser pensada como línea. En ella solamente se verifican anticipaciones, ella es “un infatigable ir y venir, un tender hacia delante y mirar hacia atrás” (Cohen 1914: 193). Pero nada permanece, más allá de este monótono modo mismo de generación. El flujo temporal incesante impide que se constituya un contenido permanente. Para ello, es necesaria la coexistencia (*Beisammen*). Tal es la nueva tarea requerida para la posibilidad de la experiencia, que será llevada a cabo por el espacio (Cohen 1914: 194). Como en una adición infinita, los infinitos elementos serán reunidos en la totalidad del espacio. La espacialidad no es entonces, como la intuición pura de Kant, dada sino, por el contrario, producida por el pensar. La coexistencia misma, puesta por el pensar mediante el juicio de totalidad, es sin más la exterioridad. La conservación de lo coexistente es el volverse exterior (Cohen 1914: 196). Tal como el tiempo, el espacio no es condición de posibilidad del *darse* de los fenómenos, y por lo tanto una intuición pura, sino que es un

instrumento del que el pensar puro se vale para la *generación* de la naturaleza y resulta así una categoría del pensar (Cohen 1914: 197).

Si consideramos una vez más el problema dinámico, la realidad infinitesimal corresponde a la de un móvil con cierta velocidad instantánea, que el pensar puro le asigna según el juicio de realidad. El juicio de multiplicidad genera la serie *temporal* de las velocidades instantáneas. El juicio de totalidad reunirá estas anticipaciones en una unidad, que será *espacial*. Más precisamente, la acción de tal juicio será la integración de las velocidades instantáneas en el intervalo temporal anticipado. El resultado será la trayectoria del móvil, es decir el espacio recorrido. Así, Cohen afirma:

Mediante las secciones cónicas, los planetas mismos, los contenidos más generales, se vuelven determinables. También en ellas se encuentra la presuposición de la totalidad. Y en su cómputo ha surgido el cálculo infinitesimal. La integración de la ecuación es la integración de la curva. Así el cálculo integral presenta como su fin la determinación del espacio. La diversidad que se deja determinar en las curvas significa sobre todo la diversidad de contenido que puede ser definida para la ciencia. La totalidad infinita es por lo tanto aquella que metódicamente lleva la diversidad de contenido a su determinación fundamental, mediante la integral y su significado como espacio. (Cohen 1914: 198)<sup>17</sup>

I 285

En resumen, según la doctrina de Cohen, los juicios matemáticos generan el contenido de la naturaleza y proporcionan así las condiciones de una ciencia natural matemática. El juicio de realidad genera la realidad infinitesimal. El juicio de multiplicidad, la serie temporal de esas realidades. El juicio de totalidad, la reunión de las mismas en el espacio. Esta generación del contenido se verifica mediante el cálculo diferencial e integral. Parfraseando a Galileo, Cohen sostiene que los juicios de la cantidad generan los caracteres “con los que la filosofía se escribe en el libro de la naturaleza” (Cohen 1914: 207). La lógica del conocimiento puro, es decir la filosofía, determina mediante estos juicios a la naturaleza como una realidad matematizable. Dichos caracteres deberán todavía ser enlazados en frases, para lo que se requerirá una sintaxis adecuada: “Una vez que los juicios de la matemática han creado el alfabeto sobre la base de los juicios de las leyes del pensar, los juicios de la ciencia matemática de la naturaleza se incorporan al plan, para escribir la filosofía de la naturaleza con esas letras” (Cohen 1914: 588).

—

<sup>17</sup> Véase Cohen 1883: §91, §28.

Las reglas sintácticas según las que se construirán frases usando el alfabeto matemático serán provistas por los juicios de la relación, denominados juicios de la ciencia natural matemática. Lamentablemente, la discusión de estos juicios se encuentra fuera de los límites de este estudio y deberemos dejarla para otra oportunidad.

## 6. Conclusiones

Los juicios de la matemática establecen cómo todos los elementos de lo que Kant llama “intuición empírica” encuentran su fundamento en el pensar puro. Por un lado, aquel contenido que Kant llama *materia* de la intuición empírica ya no es caracterizado como sensación, es decir como el efecto de una afección. Tal contenido es, para Cohen, la realidad infinitesimal, que no es pasivamente recibida sino espontáneamente producida por el pensar en el juicio de realidad. Por otro lado, el tiempo y el espacio, las *formas* kantianas de la intuición, tampoco son dados. Más bien, tiempo y espacio son generados mediante los juicios de multiplicidad y de totalidad respectivamente. Tal generación produce, además, la categoría de número. Los juicios de realidad, multiplicidad y totalidad fundamentan al cálculo infinitesimal como el modo en el que el pensar puro genera el contenido de la experiencia, mostrando que el conocimiento no solamente rige la forma de su objeto sino también su materia. Mediante esta interpretación del cálculo infinitesimal, Cohen busca llevar la inversión kantiana del modo de pensar más allá del estadio alcanzado por el propio Kant. “Nosotros comenzamos con el pensar” dirá Cohen. Es decir, la lógica coheniana no procede, como la *Crítica de la razón pura*, partiendo de la sensibilidad. “El pensar no puede tener ningún origen fuera de sí mismo, si su pureza no ha de ser restringida ni empañada. El pensar puro en sí mismo, con exclusión de toda otra cosa, debe generar exclusivamente los conocimientos puros” (Cohen 1914: 13). El cálculo infinitesimal, según Cohen, hace posible esta tarea.<sup>18</sup>

286 |

---

<sup>18</sup> Este trabajo ha sido financiado por el programa Horizon 2020 de la Unión Europea, mediante el subsidio Marie Skłodowska-Curie N° 777786. La investigación también es parte de los proyectos CONICYT/FONDECYT Regular N° 1190965 y PR65/19-22446 (Comunidad de Madrid y Universidad Complutense de Madrid).

The project leading to this paper has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement N° 777786. The investigation is also part of the projects CONICYT/FONDECYT Regular N° 1190965 and PR65/19-22446 (Comunidad de Madrid and Universidad Complutense de Madrid).

## BIBLIOGRAFÍA

- Beiser, F.** (2018), *Hermann Cohen: an Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press).
- Cammarota, G. P.** (2009) (ed.), *Unità della ragione e modi dell'esperienza: Hermann Cohen e il neokantismo* (Soveria Mannelli: Rubbettino).
- Cohen, H.** (1883), *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (Berlín: Dümmler).
- Cohen, H.** (1907), *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig: Meiner).
- Cohen, H.** (1914), *Logik der reinen Erkenntnis. System Der Philosophie, 1* (Berlín: Bruno Cassirer).
- Cohen, H.** (1918), *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlín: Bruno Cassirer).
- Damböck, Ch.** (2018) (ed.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen* (Cham: Springer).
- Dufour, E.** (2002), "Le statut du singulier: Kant et le néokantisme de l'École de Marburg", *Kant-Studien*, 93 (3): 324-350.
- Edel, G.** (1988), *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik* (Freiburg - München: Alber).
- Flach, W.** (2009), "Hermann Cohens systemtheoretische Subjektslehre", en G. P. Cammarota (ed.), *Unità della ragione e modi dell'esperienza: Hermann Cohen e il neokantismo* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 35-45).
- Giovanelli, M.** (2011), *Reality and Negation: Kant's Principle of Anticipations of Perception* (Dordrecht: Springer).
- Giovanelli, M.** (2016), "Hermann Cohen's Das Princip der Infinitesimal-Methode: the History of an Unsuccessful Book", *Studies in History and Philosophy of Science*, 58: 9-23.
- Gawronsky, D.** (1910), *Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen*. Diss. Marburg (Weimar: Hof Buchdruckerei).
- Holzhey, H.** (1986), *Cohen und Natorp*, 2 vol. (Basel - Stuttgart: Schwabe).
- Kant, I.** (*KrV*), *Crítica de la razón pura*, estudio preliminar, traducción y notas de M. Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007) (citado indicando edición A/B y número de página).
- Lenk, H.** (1968), *Kritik der logischen Konstanten* (Berlín: de Gruyter).
- Mormann, Th.** (2018), "Zur Mathematischen Wissenschaftsphilosophie des Marburger Neukantianismus", en Ch. Damböck (ed.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen* (Cham: Springer, 101-134).
- Mormann, Th. y Katz, M.** (2013), "Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 3 (2): 236-280.
- Moynahan, G. B.** (2018), "The Challenge of Psychology in the Development of Cohen's System of Philosophy and the Marburg School Project," en Ch. Damböck (ed.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen* (Cham: Springer, 41-76)

**Natorp, P.** (1910), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Leipzig - Berlín: Teubner).

**Natorp, P.** (1986), “Zu Cohens Logik”, en H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, 2 vol. (Basel - Stuttgart: Schwabe, 1986, v. 2, 6-40).

*Recibido: 07-08-2019; aceptado: 17-03-2020*

## **Mario Bunge (1919-2020) Vida, obra y filosofía**

**E**l 24 de febrero de 2020, a los 100 años de edad, falleció Mario Bunge, el filósofo argentino más prolífico de todos los tiempos y, a la vez, el que alcanzó mayor difusión y reconocimiento internacional. Su muerte se produjo en Canadá, donde residía desde 1966. Allí fue profesor en la McGill University, en Montreal, hasta 2010, cuando, a los 90 años y ya como emérito, se retiró de la enseñanza. Bunge fue uno de los pocos filósofos argentinos que trascendió los medios profesionales y fue conocido por un público muy amplio fuera de los ámbitos académicos. Por ejemplo, era habitual que se le dedicaran reportajes en diarios y revistas de circulación masiva, sobre todo en Argentina y España. Su muerte tuvo gran repercusión en los medios periodísticos de esos dos países y, seguramente, también en muchos otros. Se lo presenta habitualmente como físico y filósofo de la ciencia, aunque su obra abarca en realidad casi todas las ramas de la filosofía, entre ellas, la semántica, la ontología, la filosofía de la mente, la ética y la filosofía política. Su producción como filósofo de la ciencia comprende casi todas las disciplinas científicas: la filosofía de la física, de la biología, de la psicología, de la lingüística, de la economía,

I 289



de la medicina, de las ciencias sociales y de la tecnología. Posiblemente, la lógica formal y la filosofía de la matemática sean las únicas que no abordó de manera específica, es decir, aquellas a las que no dedicó al menos un libro. La estética, por su parte, es la disciplina filosófica en la que nunca incursionó. Tampoco, por cierto, se ocupó de la historia de la filosofía, que no le interesaba particularmente. Su enfoque de la filosofía fue siempre sistemático y problemático, pero casi nunca histórico.

No es posible ofrecer siquiera una reseña breve de sus trabajos publicados en el marco de esta nota. Baste decir que entre 1943 y 2018 publicó nada menos que 82 libros propios, además de compilar varios más. Muy pocos filósofos en la historia reciente, o posiblemente de cualquier época, han tenido intereses tan amplios y han escrito una obra tan vasta. Ninguno, hasta donde llega mi conocimiento, tuvo una capacidad de trabajo comparable ni una vida tan extensa como autor. A los 95 años de edad Bunge publicó en español una extensa autobiografía (Bunge 2014) que luego se editó en inglés, corregida y aumentada (Bunge 2016).<sup>1</sup> En ella puede encontrarse un relato muy detallado de su vida y de su carrera académica, así como una exposición sintética de toda su obra filosófica. En el año 2019, en ocasión de su centenario, uno de sus discípulos editó una enciclopédica colección de estudios sobre la obra de Bunge que, además, contiene la bibliografía más completa hasta el momento de sus trabajos publicados (Matthews 2019). A estas dos obras hay que remitirse para conocer en toda su extensión su vida y su obra.

Bunge estudió física en la Universidad de La Plata y se doctoró en 1952 bajo la dirección del físico austrohúngaro Guido Beck, un discípulo de Born y de Heisenberg, emigrado a la Argentina. Su tesis doctoral, titulada *Cinemática del electrón relativista*, se publicó en la ciudad de Tucumán varios años después (Bunge 1960b). Tempranamente, Bunge se opuso a la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica y adoptó una posición realista acerca de las teorías físicas, que mantuvo por el resto de su vida. Desde sus primeros años como estudiante, se interesó por la filosofía, leyendo con avidez todas las obras que podía conseguir. De esa época data su aversión por el idealismo de Hegel y también por la fenomenología y el existencialismo, filosofías que estaban en pleno auge en los medios filosóficos argentinos hacia mediados de la década de 1940. Por esos años, Bunge, que provenía

---

<sup>1</sup> La edición inglesa de 2016 no es una mera traducción de la edición española de 2014. En buena medida, es un libro enteramente reescrito y bastante ampliado. Por esa razón, preferiré citar esa edición y no la edición española, aunque en algunas ocasiones citaré ciertos pasajes de la edición española suprimidos en la edición inglesa.

de una familia de políticos socialistas, fue miembro del Partido Comunista de Argentina y leyó diversas obras de filosofía marxista, entre ellas las de Engels y Plejánov. Por un breve tiempo adhirió al materialismo dialéctico, aunque pronto su rechazo de la filosofía hegeliana lo llevó a abandonar el componente dialéctico. Mantuvo, sin embargo, su adhesión al materialismo y definió siempre su propia filosofía como un “materialismo emergentista” o “materialismo sistémico”, pese al hecho evidente de que, luego del surgimiento de la mecánica cuántica, el concepto de materia perdió casi todas las connotaciones que tenía en el atomismo clásico. Eso hizo que muy pocos filósofos de la segunda mitad del siglo XX emplearan ese concepto; la mayoría prefería el de fisicalismo, que Bunge nunca adoptó.

Como miembro del Partido Comunista, Bunge participó en 1946 en la Unión Democrática, el frente de partidos que se oponían al peronismo, e incluso llegó a integrar la lista comunista de candidatos a diputado. Esa actuación política fue efímera porque, según relata en su autobiografía, “mi fe partidaria se había entibiado al punto de que uno o dos años después fui expulsado del partido” (Bunge 2014: 110).<sup>2</sup> Eso debió ocurrir hacia 1948, pero Bunge no aclara las razones por las cuales fue expulsado. Sobre su temprana adhesión al materialismo dialéctico, escribió lo siguiente:

El materialismo dialéctico, que me había seducido cuando era adolescente, me ha parecido desde aproximadamente 1950 una grosera obra de aficionados, expuesta y defendida de una manera dogmática, de la cual solo queda un único resto: la tesis de que el mundo es material y modificable. Lo demás es ininteligible, demasiado esquemático para ser útil, o bien completamente falso. (Bunge 2016: 261)<sup>3</sup>

I 291

En 1957 Bunge obtuvo por concurso la cátedra de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde ese momento abandonó la práctica y la enseñanza de la física y se dedicó exclusivamente a la filosofía. En los años subsiguientes, hasta que decidió emigrar en 1963, Bunge desarrolló una amplia labor como docente y como escritor. Indudablemente, se lo debe considerar como el primer

—

<sup>2</sup> En la edición inglesa de 2016 dice: “mi fe se había debilitado tanto que dos años después fui formalmente expulsado del partido” (Bunge 2016: 110).

<sup>3</sup> En la edición española de 2014 dice: “El materialismo dialéctico, que me había cautivado en mi juventud, me parece hoy obra de aficionados y del que no queda sino el antiguo principio de que el mundo es material. Lo demás es ininteligible, excesivamente esquemático o rotundamente falso” (Bunge 2014: 240).

filósofo profesional de la ciencia en Argentina, a pesar de que nunca había estudiado formalmente filosofía.<sup>4</sup> En 1959 publicó en Harvard University Press, gracias a la recomendación de Quine, su primer libro de filosofía, *Causality*, probablemente su obra más original y también la más exitosa, ya que tuvo cuatro ediciones inglesas en diferentes editoriales (la última es Bunge 2009a), y se tradujo a siete idiomas, entre ellos el español (Bunge 1959a y 1961, respectivamente). En su autobiografía revela que el manuscrito de su libro “había sido rechazado por seis editoriales inglesas o norteamericanas” por tratarse de “un tema fuera de moda” y la obra de “un autor desconocido” proveniente de “una nación olvidada” (Bunge 2014: 128; 2016: 127). En su libro Bunge reivindicaba la explicación causal en un momento en el que la filosofía de la ciencia estaba dominada por los modelos nomológico-inferenciales de Hempel, que abjuraban explícitamente de esa clase de explicaciones en la ciencia. Siempre es riesgoso hacer predicciones sobre asuntos humanos, pero muy probablemente esta sea la única obra de su enorme producción que vaya a adquirir la categoría de un libro clásico.

El producto más relevante de los cursos de filosofía de la ciencia de Bunge en la Universidad de Buenos Aires fue su extenso tratado *Scientific Research*, publicado en dos volúmenes en 1967 por la editorial Springer (Bunge 1967). Dos años después se publicó en un solo volumen una traducción española de Manuel Sacristán (Bunge 1969) que tuvo numerosas reediciones. El libro se basa en sus cursos a estudiantes argentinos, aunque fue terminado cuando Bunge ya había emigrado. Es casi seguramente la obra de filosofía general de la ciencia más extensa y sistemática que se haya escrito en cualquier lengua. La concepción general de Bunge de la investigación científica es la tradicional hipotético-deductiva: la tarea de la ciencia empieza por el planteamiento de un problema, continúa con la formulación de una hipótesis y al final se realiza la contrastación de las hipótesis propuestas. Su concepción de las teorías empíricas también es clásica: la de un sistema deductivo de oraciones dotado de una interpretación. La obra no tuvo la recepción favorable de *Causality* por parte de la comunidad internacional. Bunge estima que ello se debió a su rechazo de la mayoría de las posiciones epistemológicas más populares en esa época, como el inductivismo, el falsacionismo y el convencionalismo (Bunge 2014: 195). En sus últimos años, Bunge afirmó que esa era la obra que más estimaba de toda su producción. El libro tuvo una reedición actualizada en 1998, que luego se publicó también en español (Bunge 1998 y 2000, respectivamente). Ya en ese momento era una obra raramente

292 |

---

<sup>4</sup> Me he ocupado de los orígenes de la filosofía de la ciencia en Argentina en Cassini (2017a), donde estudio con mayor detalle el papel desempeñado por Bunge.

citada y casi nunca comentada o discutida por los filósofos profesionales de la ciencia. Además, circuló muy poco en Argentina. Bunge siempre lamentó esa falta de reconocimiento. En su autobiografía escribió lo siguiente:

En Latinoamérica, con la excepción de Argentina, esta obra tuvo y sigue teniendo una gran difusión pese a su volumen y su precio elevado. La excepción argentina se explica tanto por mi denuncia del psicoanálisis, mercancía de gran consumo en mi país, como por el boicot de mis obras por parte de los profesores de filosofía. (Bunge 2014: 196-197)<sup>5</sup>

Los lectores de Bunge reconocerán en esta cita su personal estilo.

En 1967, después de haberse instalado en Canadá como profesor, puesto que conservará por el resto de su vida, comienza la segunda etapa en la carrera académica de Bunge. Esta se caracterizó, sobre todo, por el ambicioso intento de producir un tratado sistemático de filosofía que abarcara todas las disciplinas que Bunge consideraba relevantes, una suerte de sistema filosófico completo. El resultado de esa empresa fue el monumental *Treatise on Basic Philosophy*, publicado en nueve volúmenes entre 1974 y 1989, probablemente la obra más extensa de la filosofía contemporánea (Bunge 1974-1989). La obra comprende dos volúmenes dedicados a la semántica y la filosofía del lenguaje, otros dos volúmenes a la ontología, otros dos a la epistemología, uno a la filosofía de las ciencias especiales y el último a la ética. La obra tiene en total más de 2600 páginas. Difícilmente haya habido alguien, aparte del autor, que haya leído todas y cada una de esas páginas. Había, sin duda, algo extemporáneo, contrario al *Zeitgeist* del siglo, en el intento de elaborar un sistema filosófico omniabarcador. La época de los sistemas filosóficos parecía haber terminado en el siglo XIX. Por otra parte, ya en la década de 1970, la filosofía había experimentado un proceso de especialización y fragmentación que llevó a que nadie creyera ya que era posible producir un sistema filosófico, o incluso realizar contribuciones sustantivas a dos o más ramas diferentes de la filosofía.<sup>6</sup> Sin embargo, Bunge siempre rechazó explícitamente la especialización, pues aplicó su propia concepción sistémica a la filosofía, según la cual los problemas filosóficos genuinos no son independientes entre sí y no pueden aislarse, ya que se presentan en grupos.

Los especialistas sobre cada uno de los muchos temas que Bunge estudiaba en su tratado generalmente ignoraron sus ideas. El propio Bunge

I 293

---

<sup>5</sup> Este pasaje no aparece en la edición inglesa de 2016.

<sup>6</sup> Me he ocupado con mayor detalle del proceso de fragmentación y especialización de la filosofía en Cassini (2017a).

afirma respecto de los volúmenes tercero y cuarto de su obra que “mi ontología fue ignorada por la mayoría de los filósofos, en algunos casos por alergia a la metafísica, en otros por desconfianza en la ciencia e incluso en otros por neofobia” (Bunge 2016: 260). Algo semejante podría decirse de los restantes volúmenes, especialmente de los dedicados a la semántica y a la ética. Es muy raro encontrar alguna cita de esta obra; al menos en el campo de la filosofía de la ciencia, del que me ocupó, nunca he hallado ninguna, que no sea del propio Bunge. Los volúmenes del *Treatise* nunca fueron reeditados; su elevado costo podría haber contribuido a ello. En 1990, apenas finalizado el último volumen, se publicó una colección de estudios sobre la obra (Weintgarner y Dorn 1990), pero luego su influencia menguó notablemente. Los dos primeros volúmenes fueron traducidos al portugués (Bunge 1976) y, muy tardíamente comenzó a ser traducido al español (Bunge 2008-2012). Puede decirse que en la actualidad es una obra casi olvidada por los filósofos profesionales, al menos por la gran mayoría de los que trabajan como especialistas en un tema más o menos restringido.

294 |

La tercera y última etapa de la carrera de Bunge se inicia en 1990, después de concluido el *Treatise*. Se caracteriza por la mayor (si cabe) diversificación de sus intereses y su implicación cada vez mayor en temas de filosofía práctica. Uno de sus intereses en esta época fue la filosofía de la tecnología, que recién comenzaba a gestarse como disciplina filosófica. Bunge sostuvo al respecto que había que distinguir claramente la ciencia de la técnica y se opuso al uso del término *tecnociencia*, que se había puesto de moda en los estudios sociales de la ciencia. También participó en la llamada *science wars*, que en la década de 1990 opuso a científicos y sociólogos de la ciencia constructivistas. Bunge, no hace falta aclararlo, se puso del lado de los científicos y repudió las consecuencias relativistas del constructivismo social, especialmente en la versión de Bruno Latour y Steve Woolgar, cuyo libro *Laboratory Life* (Latour y Woolgar 1979) calificó como “una caricatura de la ciencia” (Bunge 1991 y 1992a). Bunge es uno de los pocos filósofos de la ciencia que siempre se sintió orgulloso de ser llamado científicista. Su posición la resumió en una sola oración, que sin duda irritaría a muchos filósofos y artistas: “Todo lo que es posible saber y merece la pena saber se conoce mejor de manera científica” (Bunge 2010: 50).

La filosofía política lo ocupó especialmente en sus últimos años. Dedicó a ella un extenso tratado (Bunge 2009b), al que consideró como el volumen que culminaba su *Treatise* (Bunge 2016: 397). En esencia, la filosofía política de Bunge es una versión actualizada del socialismo democrático que profesó su padre, el médico y varias veces diputado por el Partido Socialista Argentino, Augusto Bunge. Reivindicó la crítica del capitalismo de Marx, pero rechazó la idea de la dictadura del proletariado y la de un go-

bierno mediante el terror, como el del régimen soviético. Rechazó también el estatismo y el populismo, a los que consideró ajenos al verdadero socialismo. Propuso, además, la radicalización de la democracia y su extensión a todos los subsistemas de la sociedad, desde la familia a la comunidad internacional. Ratificó, una vez más, su crítica al neoliberalismo, sobre todo en su versión puramente economicista.

Bunge raramente empleó el lenguaje de la filosofía tradicional o incluso el de la filosofía analítica. Sus obras resultan así un poco ajenas a los lectores formados en la filosofía y mucho más familiares a los científicos y tecnólogos. De hecho, creo que la mayor parte de sus lectores son científicos, ingenieros o médicos con intereses filosóficos, pero sin competencia profesional en la disciplina, y, por tanto, sin capacidad para juzgar la originalidad de las contribuciones de Bunge. Aunque desde 1960 en adelante Bunge escribió la mayor parte de sus libros en inglés, nunca dejó de escribir en español, incluso algunas obras extensas. Por otra parte, publicó un número considerable de artículos de opinión o de carácter divulgativo en diversas revistas latinoamericanas y españolas, no solo de filosofía, sino también de física, educación, economía y cultura general.<sup>7</sup> Fue un incansable divulgador de sus ideas. Se consideró siempre un racionalista y un heredero de la Ilustración. Desde esa posición combatió permanentemente lo que llamaba pseudociencias, entendidas de una manera inusualmente amplia que incluía no solo disciplinas como la astrología o la parapsicología, sino también el psicoanálisis, la economía neoliberal, la teoría matemática de la decisión, y muchas otras (Bunge 1985 y 2010). Podría decirse incluso que Bunge no distinguió claramente entre no ciencia, seudociencia, ciencia marginal y mala ciencia, cosas bien diferentes que no pueden incluirse en la misma categoría. Frecuentemente llamó pseudociencias a muchas teorías científicas, como la cosmología del estado estable, las teorías de supercuerdas o la sociobiología, que, a lo sumo, podrían considerarse como ejemplos de mala ciencia. No obstante, sus artículos sobre el problema de la demarcación, que ha vuelto a tener vigencia, siguen siendo obras de referencia y son frecuentemente citados por quienes se ocupan del tema.

I 295

Sus críticos, que eran muchos, solían calificarlo de “positivista del siglo XIX”, o bien de “neopositivista”, como he escuchado en numerosas ocasiones. Sin embargo, ninguna de esas dos etiquetas resulta adecuada para

---

<sup>7</sup> Véase Matthews 2019: 781-807 que enumera 556 artículos de Bunge en una lista que, sin embargo, todavía no es completa. Bunge reimprimió gran parte de esos artículos en sus libros.

caracterizar su pensamiento. Tiene algunas coincidencias con estos movimientos en lo que se refiere más bien a la reivindicación del valor de la ciencia y a la crítica a la metafísica tradicional, sobre todo desde el idealismo alemán en adelante, pero no comparte la mayoría de sus tesis positivas. Bunge fue fundamentalmente un realista, tanto en la ontología como en la epistemología, mientras que los positivismo y neopositivismo son siempre antirrealistas. El de Bunge es un realismo fuerte, según el cual la meta de la ciencia es la verdad, entendida como correspondencia con el mundo en sí, y tal objetivo es al menos parcialmente alcanzable. Además sostuvo tesis característicamente antipositivistas. Reivindicó, por ejemplo, la realidad de las entidades inobservables y la explicación causal de los eventos microscópicos, tesis que los antirrealistas siempre rechazaron. Se consideró a la vez materialista y realista, y, para conciliar realismo y materialismo, se vio obligado a rechazar la realidad de las entidades matemáticas y, más en general, toda forma de platonismo. En matemática adoptó el ficcionalismo, anticipándose a una posición que se volvería muy popular hacia fines del siglo XX y principios del actual. Por lo demás, Bunge admitió la existencia de problemas filosóficos genuinos, sobre todo problemas ontológicos, por lo que repudió siempre, igual que Russell, la idea de que la filosofía se reduzca al análisis del lenguaje, ya sea el lenguaje corriente o algún lenguaje formal.

296 |

La prosa combativa de Bunge, que con frecuencia descalifica con adjetivos rotundos prácticamente todas las corrientes filosóficas y todos los filósofos más influyentes del siglo XX, le ganó muchos críticos y, sin duda, desalentó la lectura de sus obras. Se podría elaborar una larguísima antología de citas tomadas de todos sus libros pero baste aquí una breve muestra, muy parcial, tomada de su propia autobiografía. Casi cualquier filósofo actual estaría de acuerdo en considerar que Heidegger y Wittgenstein han sido, y siguen siendo, dos de los filósofos más importantes e influyentes del siglo XX. Bunge, en cambio, piensa que son un par de charlatanes oscurantistas, para emplear dos de sus términos preferidos. Así, afirma que *Ser y tiempo* es “una de las peores estafas académicas de todos los tiempos” y que “sus enunciados originales, como ‘la esencia de la verdad es la libertad’, son insensidos”, mientras que “los que son significativos son triviales o falsos” (2016: 191). Acerca del propio Heidegger dice que es un “delincuente cultural” (2016: 209), un “amante de lo absurdo” (2016: 211), “uno de los más peligrosos charlatanes de su tiempo” (2016: 218) y un “antifilósofo” (2016: 389). Sobre el *Tractatus* de Wittgenstein afirma que “no es más que una colección azarosa de aforismos de cuestionable valor” (2016: 111), mientras que sobre las *Investigaciones filosóficas* declara que es una “no-filosofía del lenguaje ordinario” (2016: 159). Su balance de este filósofo es que “incluso charlatanes peligrosos como Hegel y Nietzsche merecen más atención que Wittgenstein

y sus seguidores porque los primeros encararon, aunque erróneamente, algunos temas importantes, mientras que este último solo jugó con las palabras” (2016: 405).

Husserl y la fenomenología merecen incluso peores calificativos que la filosofía del lenguaje ordinario. Bunge llegó al extremo de escribir que

Yo objeto tanto la filosofía lingüística de Wittgenstein como la fenomenología de Husserl, pero no las equiparo. La filosofía lingüística es ajena a la ciencia, mientras que la escuela de Husserl es contraria a ella. Para hacer filosofía lingüística basta el sentido común, mientras que para hacer fenomenología hay que contrariarlo. En efecto, cualquiera puede escribir lugares comunes al estilo del segundo Wittgenstein, mientras que, como lo afirma el propio Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, “la fenomenología es el polo opuesto de las ciencias”. Y para tomar en serio los sinsentidos que escribió en su *Crisis de la ciencia europea* [sic] hay que estar loco, simular estarlo o tener una pobrísima impresión de la inteligencia propia. (Bunge 2014: 210)<sup>8</sup>

Podría pensarse que, tratándose de una autobiografía, Bunge se permitió ciertas licencias en el uso del lenguaje que no emplearía en una obra académica. Cualquiera que haya leído otros libros de Bunge sabe bien que emplea constantemente el mismo tipo de lenguaje para referirse a la mayor parte de los corrientes filosóficas que repudia, entre ellas, además de las mencionadas antes, el historicismo, el existencialismo, el estructuralismo en todas sus variedades, la teoría crítica, el constructivismo social, el posmodernismo, el feminismo filosófico y muchas otras.<sup>9</sup> Es cierto que hacia 1930 los positivistas lógicos también calificaron como sinsentido a casi toda la tradición filosófica, como lo hizo el famoso artículo de Carnap (1931) contra la metafísica. Pero lo hicieron desde el punto de vista de un criterio de significado, el verificacionismo, según el cual los enunciados no analíticos que tienen sentido cognitivo son aquellos cuya verdad se puede comprobar mediante la experiencia. En consecuencia, las afirmaciones de la teología tomista o de la metafísica hegeliana resultan sinsentido porque no son verificables, no porque sean intrínsecamente absurdas o irracionales. Bunge, en cambio, emplea el término precisamente con estos últimos significados, propios del lenguaje corriente, es decir, principalmente como una expresión derogatoria.

I 297

---

<sup>8</sup> Este pasaje, desmesurado desde cualquier punto de vista, no aparece en la edición inglesa de 2016. No obstante, en otro pasaje de esa obra mantiene la valoración de la obra de Husserl como “sinsentido altisonante” (Bunge 2016: 380).

<sup>9</sup> Puede verse una síntesis de todo esto en el primer capítulo de Bunge 2012a.



Bunge estuvo ligado a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* desde su fundación. En 1975, cuando se inauguró, Bunge colaboró con un artículo donde criticaba el concepto de predicado de Frege (Bunge 1975); de hecho, el primer número de la revista comienza con ese artículo. Luego volvió a publicar allí otros tres artículos (Bunge 1979, 1984 y 1999). También escribió una nota en ocasión de la muerte de Ferrater Mora, de quien se había hecho amigo en viajes y congresos (Bunge 1992b). Además, permaneció como miembro del cuerpo de consultores académicos de la revista hasta su muerte. Entre los años 2002 y 2003 tuve en las páginas de esta revista una polémica con él a propósito de la lógica inductiva. En una nota crítica (Cassini 2002) señalé que la definición de grado de confirmación de Bunge era errónea y que ese error lo llevaba a atribuir a la lógica inductiva una serie de características que no tiene y que sus partidarios nunca le atribuyeron. En particular, afirmé que la teoría bayesiana de la confirmación no presentaba ninguna de las dificultades que Bunge mencionaba. Bunge (2002) respondió diciendo que la lógica inductiva era inútil porque carecía de reglas para asignar probabilidades básicas a las hipótesis y evidencias. Además, sostuvo que las probabilidades no podían interpretarse de manera subjetiva porque Kahneman, Slovic y Tversky (1982) habían demostrado que los grados de creencia de las personas reales no son probabilísticamente coherentes. En mi respuesta a sus críticas (Cassini 2003), señalé que la interpretación subjetiva de las probabilidades era perfectamente viable y que, de hecho, era empleada por diferentes científicos y filósofos, por ejemplo, en la inferencia estadística bayesiana y en la teoría clásica de la decisión. Indiqué, además, que las experiencias de Kahneman y sus colaboradores no refutaban la teoría bayesiana de la confirmación, ni la teoría de la decisión, porque estas no pretendían describir el razonamiento humano, sino que tenían, como toda lógica, un carácter fundamentalmente normativo. Bunge no prosiguió la polémica y ya no volvió a publicar trabajos en esta revista. Casi diez años después, reimprimió su réplica a mis críticas iniciales en uno de sus libros (Bunge 2012b), pero nunca supe si había leído mi segunda réplica ni cuál fue su reacción a ella.

Durante toda su vida Bunge se consideró un partidario de la razón y del iluminismo. Creyó sinceramente en el progreso científico y en el ideal optimista de que mediante la ciencia sería posible mejorar la vida humana y la organización de las sociedades. Suscribió la concepción científica de la filosofía, incluso el objetivo de una filosofía exacta. Todas estas posiciones se expresaron tempranamente en su obra. El 5 de abril de 1957, al asumir su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Bunge pronunció un discurso inaugural que tituló “Filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente” (Bunge 1957). Ese fue el

programa de su vida: obtener una suerte de síntesis entre ciencia y filosofía. Es una idea que aparece una y otra vez en casi todos sus libros. Si hubiera que caracterizar con una sola expresión la orientación de su pensamiento, el título de su discurso inaugural sería la más adecuada síntesis.<sup>10</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Bunge, M.** (1957), “Filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente”, *Ciencia e Investigación*, 13: 244-254.
- Bunge, M.** (1959a), *Causality: the Place of the Causal Principle in Modern Science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bunge, M.** (1959b), *Metascientific Queries* (Springfield: Charles C. Thomas).
- Bunge, M.** (1960a), *La ciencia: su método y su filosofía* (Buenos Aires: Siglo Veinte).
- Bunge, M.** (1960b), *Cinemática del electrón relativista* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán).
- Bunge, M.** (1961), *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*, (Buenos Aires: EUDEBA) [Traducción española de Bunge 1959].
- Bunge, M.** (1967) *Scientific Research*, 2 vols. (Berlin: Springer).  
*Vól. 1: The Search for a System.*  
*Vól. 2: The Search for Truth.*
- Bunge, M.** (1969). *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía* (Barcelona: Ariel) [Traducción española de Bunge 1967].
- Bunge, M.** (1974-1989) *Treatise on Basic Philosophy*, 9 Volumes (Dordrecht: Reidel).  
*Vól. 1: Sense and Reference* (1974)  
*Vól. 2: Interpretation and Truth* (1974).  
*Vól. 3: The Furniture of the World* (1977).  
*Vól. 4: A World of Systems* (1979).  
*Vól. 5: Exploring the World* (1983).  
*Vól. 6: Understanding the World* (1983).  
*Vól. 7: Philosophy of Science and Technology. Part I: Formal and Physical Sciences* (1985)  
*Vól. 8: Philosophy of Science and Technology. Part II: Life Science, Social Science, and Technology* (1985).  
*Vól. 9: Ethics: The Good and the Right* (1989).
- Bunge, M.** (1975), “Crítica de la noción fregeana de predicado”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1: 5-8.
- Bunge, M.** (1976), *Tratado de Filosofía Básica, Vols. 1-2*. São Paulo: Editora da Univer-

I 299

---

<sup>10</sup> Bunge valoraba mucho ese discurso y lo reimprimió en dos de sus libros, primero en inglés en Bunge 1959b y luego en español en Bunge 1960a.

sidade de São Paulo. [Traducción portuguesa de los dos primeros volúmenes de Bunge 1974–1989].

- Bunge, M.** (1979), “El finalismo en biología, psicología y sociología”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5: 33–40.
- Bunge, M.** (1984), “La necesidad de mantener la dicotomía entre verdades de razón y verdades de hecho”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10: 63–69.
- Bunge, M.** (1985), *Seudociencia e ideología* (Madrid: Alianza).
- Bunge, M.** (1991), “A Critical Examination of the New Sociology of Science, Part 1”, *Philosophy of the Social Sciences*, 21: 524–560.
- Bunge, M.** (1992a), “A Critical Examination of the New Sociology of Science, Part 2”, *Philosophy of the Social Sciences*, 22: 46–76.
- Bunge, M.** (1992b), “José Ferrater Mora (1912–1991)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17: 373–375.
- Bunge, M.** (1998), *Scientific Research*, 2<sup>nd</sup> edition (New Brunswick: Transaction Publishers) [Segunda edición revisada de Bunge 1967].  
*Vól. 1: From Problem to Theory.*  
*Vól. 2: From Explanation to Justification.*
- Bunge, M.** (1999), “¿Qué es filosofar científicamente?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25: 159–169.
- Bunge, M.** (2000), *La investigación científica*, 2da edición (México: Siglo XXI) [Traducción española de Bunge 1998].
- Bunge, M.** (2002), “La lógica inductiva es inútil: Respuesta a Alejandro Cassini”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 28: 339–342. [Reimpreso en Bunge (2012b: 329–333)].
- Bunge, M.** (2008–2012), *Tratado de Filosofía*, 4 Vols. (Barcelona: Gedisa) [Traducción española de los primeros cuatro volúmenes de Bunge 1974–1989].  
*Vól. I: Semántica 1: Sentido y referencia* (2008).  
*Vól. II: Semántica 2: Interpretación y verdad* (2009).  
*Vól. III: Ontología 1: El mobiliaje del mundo* (2011).  
*Vól. IV: Ontología 2: Un mundo de sistemas* (2012).
- Bunge, M.** (2009a), *Causality in Modern Science*, 4th edition (New Brunswick: Transaction Publishers) [Cuarta y última edición revisada de Bunge 1959a].
- Bunge, M.** (2009b), *Political Philosophy: Fact, Fiction, and Vision* (New Brunswick: Transaction Publishers).
- Bunge, M.** (2010), *Las pseudociencias ¡vaya timo!* (Pamplona: Laetoli).
- Bunge, M.** (2012a), *Evaluating Philosophies* (Dordrecht: Springer).
- Bunge, M.** (2012b), *Filosofía de la tecnología y otros ensayos* (Lima: Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega).
- Bunge, M.** (2014), *Memorias entre dos mundos* (Buenos Aires: Gedisa–Eudeba).
- Bunge, M.** (2016), *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist* (Cham: Springer).
- Carnap, R.** (1931), “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 2: 219–241.

- Cassini, A.** (2002), “Bunge, la lógica inductiva y el grado de confirmación de las teorías”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 28: 303-318.
- Cassini, A.** (2003), “El carácter normativo de la lógica inductiva: Respuesta a Mario Bunge”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 29: 317-332.
- Cassini, A.** (2017a), “La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43: 105-133.
- Cassini, A.** (2017b), “Los orígenes de la filosofía de la ciencia en Argentina (1940-1966)”, *Cuadernos de Filosofía*, 69: 59-76.
- Kahneman, D., Slovic, P. y Tversky, A.** (1982) (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Latour, B. y Woolgar, S.** (1979), *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts* (Beverly Hills: Sage Publications).
- Matthews, M.** (2019) (ed.), *Mario Bunge: a Centenary Festschrift* (Cham: Springer).
- Weintgarner, P. y Dorn, G.** (1990) (eds.), *Studies in Mario Bunge's Treatise* (Amsterdam: Rodopi).

Alejandro Cassini  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires



## Marcelo Dascal (1940-2019)

El 15 de abril de 2019, en la ciudad de Kyriat-Ono, falleció Marcelo Dascal, destacado filósofo y lingüista de origen brasileño, radicado finalmente en Israel. Dascal nació en São Paulo, Brasil, el 11 de noviembre de 1940. Realizó sus estudios universitarios en la universidad de esa ciudad, donde se graduó en Filosofía en 1963 y en Ingeniería eléctrica en 1964. Posteriormente, prosiguió sus estudios de posgrado en lingüística y epistemología, en la Universidad de Aix-en-Provence, en 1965. En ese mismo año, se trasladó a Israel, donde vivió hasta su deceso. En la Universidad Hebrea de Jerusalén, con la dirección de Yhoshua Bar-Hillel, culminó su doctorado en el año 1973.

En su larga y productiva carrera académica, fue docente en prestigiosas instituciones universitarias de diferentes países. En Israel, enseñó en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad Ben-Gurion del Néguev. No obstante, desarrolló la mayor parte de su carrera docente en la Universidad de Tel Aviv, donde fue nombrado Profesor de Filosofía en el año 1991, cargo que conservó hasta su muerte. En esa misma universidad, fue Decano de la Facultad de Humanidades entre los años 1995 y 2000. Fuera de Israel, fue docente invitado en prestigiosas instituciones académicas, entre

I 303

las que se cuentan las Universidades de São Paulo, Brasilia, Campinas y Unisinos, así como las Universidades de Lisboa y de Lugano. También realizó actividades docentes en las Universidades de Massachusetts y de California, UNAM y UAM, entre otras.

Fue investigador en las Universidades de Indiana, Stuttgart y Bochum, así como en la Technische Universität de Berlin (TU), la UNED de Madrid, y en el Centre d'Études de la Philosophie Moderne del CNRS de París. También recibió subsidios de investigación del Netherland Institute for Advanced Studies, Waassenar, y del Institute for Advanced Studies, de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Entre diversos reconocimientos por su actividad académica y científica, recibió la distinción de ser nombrado en la Cátedra Leibniz de la Universidad de Leipzig, por el período invernal 2002-2003.

Se desempeñó como miembro de los comités asesores internacionales de numerosas revistas científicas de Latinoamérica y España, entre las que se pueden contar la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), de la que formó parte como asesor desde el momento mismo de su fundación, en el año 1975, *Análisis Filosófico* (Buenos Aires), *Revista Patagónica de Filosofía* (Río Negro), *Crítica* (México), *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas), *Isegoría* (Madrid), *Revista Iberoamericana de Argumentación* (Madrid), *Thémata* (Sevilla), para nombrar solo algunas y del área iberoamericana.

304 |

La producción de Dascal es amplia y diversa, pero se puede organizar de acuerdo con tres áreas fundamentales cuyas temáticas se encuentran estrechamente interconectadas. Así, podría decirse que de los aspectos lingüísticos y semióticos del pensamiento de Leibniz y, más en general, la filosofía del siglo XVII, surgieron las ideas inspiradoras que guiarían una buena parte de sus investigaciones. Se concentró también en la filosofía del lenguaje, especialmente en relación con la lingüística, y conectó estas investigaciones con los desarrollos de la ciencia cognitiva, abriendo así para ella nuevas vías.

En lo que respecta a la filosofía leibniziana, una de sus obras más importantes fue el libro *La Semiologie de Leibniz* (1978), que proporcionó un enfoque renovador de la epistemología del filósofo de Hannover, al proponer un tratamiento semiótico de la relación entre lenguaje, razón y realidad. En la misma línea de investigación se encuentra su libro *Leibniz: Language, Signs, and Thought* (1987), en el que se abordan diversos aspectos de la semiótica de Leibniz y otros autores modernos en relación con la cognición. En los últimos años, Dascal se esforzó por introducir nuevos enfoques, defendiendo la tesis de que Leibniz sustenta un concepto amplio de racionalidad. Así, acuñó el término “soft rationality” para referirse a la existencia en Leibniz de un tipo de racionalidad que va más allá de una razón basada en el modelo de un cálculo deductivo. Como resultado de esta línea de trabajo, Dascal editó el volumen *Leibniz: What Kind of Rationalist?* (2008), que incluye artículos

de diversos autores acerca del problema de cómo debe entenderse la racionalidad leibniziana. Estas tres obras centrales se encuentran acompañadas por numerosos artículos, partes de libros y exposiciones en congresos donde aborda diversos aspectos de la filosofía de Leibniz y otros autores del siglo XVII, como Spinoza, Hobbes o Locke.

A partir de las concepciones leibnizianas acerca de la racionalidad en las ciencias, la moral, la religión y la vida política, Dascal se interesó por el papel de las controversias y los debates en el desarrollo del conocimiento. De esta forma, forjó un programa de investigación que dio como fruto, entre otras cosas, la fundación, junto con Gerd Fritz, de la serie *Controversies*, en cuyo marco se publicaron, además de *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, G. W. Leibniz: the Art of Controversies (compilado M. Dascal, Q. Racionero y A. Cardoso, 2008), *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies* (compilado por M. Dascal, 2010) y *Controversies within the Scientific Revolution* (compilado por M. Dascal y V. D. Boantz, 2011).

Emprendió sus investigaciones en el campo de la filosofía del lenguaje desde una perspectiva eminentemente pragmática, de acuerdo con la cual propuso un nuevo enfoque, que denominó psicopragmática, a partir del cual conectó sus investigaciones filosófico-lingüísticas con los resultados de la ciencia cognitiva. Los resultados de esta perspectiva teórica se publicaron en una serie de libros y artículos sobre pragmática y ciencia cognitiva, entre los que se pueden mencionar *Pragmatics and the Philosophy of Mind, Volume 1: Thought in Language* (Dascal 1983), *Filosofía del Lenguaje II: Pragmática* (compilado por M. Dascal, vol. 18 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 1999) e *Interpretation and Understanding* (Dascal 2003), sin mencionar una extensa lista de artículos y capítulos sobre los tópicos referidos. Además de sus trabajos, contribuyó a la promoción de esta nueva orientación interdisciplinaria con la fundación de la revista *Pragmatics & Cognition*, en el año 2003.

Dascal mantuvo una muy estrecha relación con la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, fundamentalmente a través de Ezequiel de Olaso, con quien compartía su pasión por el pensamiento leibniziano. Desde la fundación de la revista en 1975 hasta el año de su deceso fue uno de sus consultores académicos y, además, publicó en ella sus trabajos desde el primer volumen hasta el año 1986. De este modo, su primera publicación en la *RLF* fue “Razón y los misterios de la fe según Leibniz” (Dascal 1975), donde se propuso indagar desde un punto de vista semántico y epistemológico los argumentos mediante los cuales Leibniz defiende la racionalidad de la creencia en los misterios de la fe cristiana. En el artículo de 1977, “Spinoza. Pensamento e linguagem” (Dascal 1977), Dascal abordó la paradoja que afecta a la filosofía de Spinoza, quien se ve obligado a utilizar el lenguaje para exponer *more geometrico* sus doctrinas, a pesar de colocarlo en el grado



más bajo de conocimiento. En colaboración con su esposa, Varda Glischer, publicó nuevamente, en esta ocasión sobre temas de estética, un trabajo en el año 1982 (Dascal y Dascal 1982) titulado “¿Qué es comprender el arte?” y una breve nota en 1983 (Dascal y Dascal 1983), “Más sobre comprender el arte”. En el primer texto, los autores abordaron la cuestión de la comprensión del arte en términos de un “saber cómo”, en lugar de un “saber que”, para lo cual introdujeron consideraciones teóricas y empíricas. En la nota “Más sobre comprender el arte”, los autores respondieron a las críticas que Julio Cabrera realizó al artículo anterior, en su nota “Comprender comprender el arte” (Cabrera 1983). En el año 1986 se publicó una discusión que mantuvieron Dascal y Ezequiel de Olaso acerca de la relación entre el escepticismo y Leibniz. La nota de Dascal, “Sobre Leibniz y el escepticismo” (Dascal 1986), comentó críticamente un trabajo de Ezequiel titulado “Leibniz y el escepticismo” (De Olaso 1984). Las observaciones críticas que dirigió Dascal al tratamiento que en dicho trabajo recibió la postura leibniziana frente al escepticismo obtuvieron su satisfacción en la nota de Ezequiel “Respuesta a Marcelo Dascal” (De Olaso 1986). Finalmente, también en el año 1986, Dascal y su esposa publicaron “Entre la comprensión y la ilusión terapéutica” (Dascal y Dascal 1986), como parte de una discusión en la que participó Arley Ramos Moreno, quien propuso, en su nota “Descrição gramatical como terapia filosófica: a ilusão ontológica” (Ramos Moreno 1986), una serie de objeciones al artículo del año 1982 comentado anteriormente. El debate giró en torno de la cuestión de si es pertinente o no la introducción de enfoques empíricos en el tratamiento del problema de la comprensión de la obra de arte.

Marcelo Dascal legó a los estudiosos de la filosofía moderna e interesados en ella una obra rica, extensa, original y plena de sugerencias para seguir avanzando en su conocimiento. Sus investigaciones sobre el entrelazamiento entre lenguaje y pensamiento en los autores del siglo XVII y especialmente en el caso de Leibniz fundaron una tradición de estudios que se prolonga hasta el presente. Dentro de esa misma tónica, contribuyó a promover los estudios leibnizianos a través de la formación de nuevos investigadores del pensamiento de Leibniz y, en general, de la filosofía del siglo XVII. No menos importantes son sus aportes a la filosofía del lenguaje y a la interconexión entre pragmática y ciencia cognitiva. Se lo recordará siempre no solo por sus trabajos, sino también por su espíritu crítico, polémico y elegantemente irónico, aunque siempre dispuesto a la discusión filosófica amistosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cabrera, J.** (1983), “Comprender comprender el arte”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9, 1: 53-57.

- Dascal, M.** (1975), “Razón y los misterios de la fe según Leibniz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 3: 183-226
- Dascal, M.** (1977), “Spinoza: pensamento e linguagem”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 3, 3: 23-236.
- Dascal, M.** (1978), *La sémiologie de Leibniz* (París: Aubier Montagne).
- Dascal, M.** (1983), *Pragmatics and the Philosophy of Mind: Volume 1: Thought in Language* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins).
- Dascal, M.** (1986), “Sobre Leibniz y el escepticismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 1: 55-60.
- Dascal, M.** (1987), *Leibniz: Language, Signs, and Thought* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins).
- Dascal, M.** (1999) (comp.), *Filosofía del lenguaje II: Pragmática, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 18 (Madrid: Trotta).
- Dascal, M.** (2003), *Interpretation and Understanding* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins).
- Dascal, M.** (2008) (comp.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?* (Dordrecht: Springer).
- Dascal, M.** (2010) (comp.), *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins).
- Dascal, M. y Boantz, V. D.** (2011), *Controversies within the Scientific Revolution* (Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins).
- Dascal, M. y Dascal, V.** (1982), “¿Qué es comprender el arte?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 8, 3: 227-246.
- Dascal, M. y Dascal, V.** (1983), “Más sobre comprender el arte”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9, 1: 58-61.
- Dascal, M. y Dascal, V.** (1986), “Entre comprensión y la ilusión terapéutica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 3: 335-345.
- Dascal, M., Racionero, Q. y Cardoso, A.** (2008) (comps.), *G. W. Leibniz: the Art of Controversies* (Dordrecht: Springer).
- De Olaso, E.** (1984), “Leibniz y el escepticismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10, 3: 197-227.
- De Olaso, E.** (1986), “Respuesta a Marcelo Dascal”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 3: 60-64.
- Ramos Moreno, A.** (1986), “Descrição gramatical como terapia filosófica: a ilusão ontológica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12, 3: 323-345.

OSCAR M. ESQUISABEL  
 Universidad Nacional de La Plata  
 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas



## Héctor Arrese Igor (1971-2020)

El pasado 2 de junio, alrededor de las 20 hs., fallecía en La Plata Héctor Arrese Igor. Había nacido el 13 de noviembre de 1971 y realizado en esta misma ciudad sus estudios secundarios y universitarios, obteniendo el grado de Doctor en Filosofía, bajo la dirección de la Dra. María Julia Bertomeu y de quien escribe.

I 309

Sus intereses se dirigieron, desde temprano, hacia la filosofía política de los siglos XIX y XX. En particular, Hermann Cohen, en un primer momento, y Johann Fichte, luego. Su vida académica en Argentina estuvo encuadrada entre la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Pedagógica Nacional, donde obtuvo su primer concurso como profesor, y su ingreso a la carrera de Investigador del CONICET. Fue, además, profesor invitado en varias instituciones, entre las que se destaca, por los afectos que le tenía, la Universidad Nacional del Centro (Tandil). En el exterior, Alemania fue su lugar de referencia, con una primera estancia en la Universidad de Halle-Wittenberg (2004-06) y, luego, en la Universidad de Heidelberg. Regresaba cada vez que las circunstancias se lo permitían. Las fotografías allí nos lo recuerdan distendido y feliz.

Trabajador infatigable. Las múltiples tareas de docencia no le impidieron publicar regular y prolífi-

amente, como si, en lugar de restarle energías, se las hubiesen multiplicado. Además de su tesis doctoral, *Derecho, intersubjetividad y justicia: en torno al pensamiento de Fichte y Cohen* (Unsam Edita, 2016), publicó más de 60 artículos en revistas de diferentes países y lenguas. Llegará el tiempo de releer sus trabajos y hacer el balance que él no tuvo posibilidad de llevar a cabo.

En el momento de su fallecimiento, se desempeñaba como Secretario de la Comisión Directiva del Centro de Investigaciones Filosóficas, que fue su casa académica.

Quienes tuvimos la oportunidad de conocerlo y, más aún, de acompañarlo en su camino, siempre recordaremos su bondad. Héctor fue, fundamentalmente, una buena persona. Su generosidad y honestidad brillan por sobre sus destacadísimos méritos y su trayectoria académica.

Edgardo Castro  
*Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”*  
*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

# COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf2020246

## **Federico Raffo Quintana, *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud*, Granada, Comares, 2019, 194 pp.**

En *Continuo e infinito en el pensamiento leibniziano de juventud*, trabajo que constituye una versión abreviada y corregida de su tesis doctoral, Federico Raffo Quintana nos ofrece una exposición muy clara y amena de un tema que pone a prueba nuestra imaginación y nuestro intelecto, a saber la naturaleza del continuo y del infinito en la obra temprana de Leibniz. La tarea principal consiste básicamente en reconstruir las ideas del filósofo de Leipzig sobre este tema atendiendo especialmente a su proceso evolutivo. Sin embargo, es claro que la presente investigación rebasa los límites del tema mencionado. Ciertamente, tal como podrá apreciar el lector a medida que avance en la lectura, el problema del continuo ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de Leibniz, ya que en él se anudan diversos ámbitos del conocimiento como la física, la metafísica y las

matemáticas, entre otros. De este modo, dicho problema constituye un excelente punto de mira para contemplar y comprender el proceso de gestación del complejo sistema filosófico leibniziano, las nos menos complejas relaciones conceptuales que se establecen en su interior, así como también las discusiones con filósofos y científicos de la época.

En *Teoría del movimiento abstracto* (1671), se encuentra su primera aproximación sistemática al problema del movimiento en general, la cual incluye un primer tratamiento del problema del continuo como una de las cuestiones centrales vinculadas al tema del movimiento. Allí Leibniz polemiza con Thomas White y con Descartes. Las denominadas “tesis del infinito actual” que constituyen el núcleo de la polémica son las siguientes: frente a White, quien afirma que las partes divisibles del continuo son potenciales, Leibniz afirma

I 311

que dichas partes son actuales. Frente a Descartes, para quien las partes del continuo son infinitas, pero solo potencialmente, Leibniz afirma que son infinitas en acto. Raffo Quintana reconstruye a partir de aquí los argumentos que habrían llevado a Leibniz a rechazar la visión cartesiana de que las partes en la materia son indeterminadas.

Seguidamente, nuestro autor afronta los temas capitales de la concepción leibniziana del continuo. Entre ellos cabe destacar el análisis de la relación de las partes del continuo, la cual es pensada por Leibniz en analogía con la ley de una serie infinita y la espinosa cuestión de si nuestro filósofo admitió o no la existencia de “indivisibles”. A partir de aquí se abre un amplio espectro conceptual que es preciso clarificar: el concepto de indivisible, las relaciones entre las partes del continuo, la cuestión de las magnitudes infinitamente pequeñas, la naturaleza de los mínimos, etc. El autor se ocupa de ello en lo que resta del capítulo. Como puntos destacados de dicha discusión cabe mencionar el análisis de los argumentos por los cuales Leibniz rechaza la concepción galileana del infinito y su noción de indivisible, así como también la explicación de la cohesión—esto es, de la unidad de los cuerpos— en términos de continuidad.

En el segundo capítulo, Raffo Quintana examina el pensamiento de Leibniz en los últimos años del período de París, en los cuales el filósofo de Leipzig entabla una relación con Tschirnhaus y a través de él con el pensamiento de Spinoza. Dichas relaciones dejaron su huella en el desarrollo intelectual en esta etapa, tal como atestigua el conjunto de escritos denominado *De summa rerum*. Leibniz distingue en esta época tres grados de infinito: el ínfimo, lo

máximo en su género y la totalidad de las cosas, esto es, Dios. El primer aspecto de esta clasificación del infinito, esto es, el grado ínfimo, es presentado a través de una explicación de la frase utilizada por Leibniz, según la cual el infinito es como “la asíntota de una hipérbola”. El punto clave de esta exposición es la aclaración y discusión de los conceptos de “línea infinita sin término” y “línea infinita con término”. El modo en que Leibniz entiende aquí el infinito se traslada al problema del continuo, en relación al cual, pretende mostrar que no hay indivisibles. Aquí es clave la diferencia entre lo indivisible y lo infinitamente pequeño, en cuanto que esto último siempre admite algo menor o, dicho de otro modo, nunca se alcanza una porción que no pueda ser subdividida. Raffo Quintana nos remite al diálogo del *Pacidius Philalethi* en el que Leibniz introduce la famosa metáfora del pliegue para ilustrar su concepción del continuo. En su recorrido muestra que la división del continuo no es arbitraria, sino que sigue la ley de una serie infinita, y ello en última instancia se debe a que Leibniz se apoya en el principio de razón suficiente. Dicho muy sintéticamente, si no hubiera una proporcionalidad entre lo grande y lo pequeño, habría saltos inexplicables (esto es, falta de simetría o incongruencia).

Por último, la discusión de lo infinitamente pequeño conduce a la cuestión de si se puede interpretar que tal concepto pertenece o no al reino de la ficción. En su exposición—que incluye un cuidadoso tratamiento del método infinitesimal aplicado en los intentos de cuadratura del círculo— Raffo Quintana polemiza con la interpretación según la cual los infinitesimales deben entenderse en términos sincategoremáticos y

concluye, luego de un profundo análisis, que para Leibniz habría dos sentidos, o dos formas, de considerar lo infinitamente pequeño, esto es, como propiedad (en un sentido categoremático) y como relación (en un sentido sincategoremático).

Al finalizar el capítulo, Raffo Quintana se ocupa de lo infinito entendido como “lo máximo en su género”. En el pensamiento leibniziano, “lo máximo” es un concepto que tiene un papel muy importante. Si bien “lo máximo” en sí es autocontradictorio, existe para Leibniz “lo máximo en su género”. La profundización de este tercer grado de infinito conduce al tratamiento de otros tres atributos divinos admitidos por Leibniz, a saber: la omnisciencia, la omnipotencia y la eternidad. Se trata de la naturaleza de lo mental, la naturaleza del movimiento y del tiempo respectivamente. La discusión de estos tópicos desemboca finalmente en la cuestión capital de cómo entendió Leibniz el atributo –o, dicho en otros términos, las “formas simples”–, el modo en que lo conocemos y su relación con Dios. Raffo Quintana concluye con una crítica a la interpretación monista de Laerke, que ve a Dios como único sujeto de los atributos. Para nuestro autor, al contrario, la afirmación de Leibniz que señala a Dios como sujeto de “todos los atributos afirmativos compatibles” no impide considerar que existan también otros sujetos, siempre y cuando no sean sujetos de todos los atributos sino de una cierta combinación.

A continuación, en el capítulo tercero, Raffo Quintana explora la teoría leibniziana de la materia en sus aspectos físicos y metafísicos –lo referente a las condiciones que determinan la unidad y la existencia de los cuerpos– así como

también sus derivaciones gnoseológicas. Aquí, Leibniz, a partir de sus reflexiones sobre la concepción cartesiana del cuerpo, reelabora su tesis de que existir es ser sentido sin más. El hecho de que un cuerpo exista requiere para nuestro filósofo que las sensaciones sean verdaderas, esto es, que sean congruentes entre sí y además que esta congruencia pueda ser explicada a través de algo diferente de ellas, una causa de la coherencia. Raffo Quintana defiende que a partir de este requisito puede colegirse, en contra de una interpretación vigente, que la teoría leibniziana del cuerpo no es un puro fenomenalismo, pues la coherencia requeriría de algo extramental.

El análisis continúa con el problema de la mole o masa, el cual está estrechamente vinculado a la pregunta por el origen de la multiplicidad de las cosas. En este punto, se muestra la importancia que tuvo el intercambio de Leibniz con Tschirnhaus y la reflexión sobre las tesis de Spinoza. Nuestro autor toma posición en el debate historiográfico y defiende consistentemente la tesis según la cual, la materia puede concebirse como un principio de limitación (Kulstad) y no como un principio de movimiento (Laerke). Por último, aborda los cambios que introdujo Leibniz en su explicación de la cohesión de los cuerpos en los últimos días de su estancia en París. Una de las claves de esta última es la diferencia entre los conceptos de “totalidad” y “agregado”. Este último concepto, como muestra Raffo Quintana, adquiere una importancia muy grande en la filosofía posterior de Leibniz y forma parte de sus explicaciones de la percepción (que requiere de “un agregado de infinitos”), del cuerpo, del espacio (“un agregado de múltiples lugares”) y del movimiento (“un agregado de existencia en dos puntos”).



Finalizando el libro, en el último capítulo, el autor señala ciertos puntos relevantes que surgen de los análisis de los capítulos previos y saca a luz las conexiones y las rupturas entre las tesis fundamentales del período analizado con otras del pensamiento maduro de Leibniz. Raffo Quintana señala que, si bien en esta etapa juvenil el pensamiento leibniziano sobre el continuo experimenta cambios, hay un cierto núcleo que permanece intacto. Por otra parte, muestra el modo en que el pensamiento de Leibniz cambia el eje desde la cuestión del infinito hacia el problema de la unidad. Así, como consecuencia de las dificultades surgidas en el período de París para explicar la unidad de las partes actuales desde un punto de vista puramente físico, Leibniz debió introducir el concepto metafísico de *forma sustancial*, a

partir del cual avanzará hacia una separación de la física y de la metafísica en tanto ámbitos cuyas explicaciones son independientes entre sí.

En conclusión, el libro de Raffo Quintana ofrece no solo una excelente reconstrucción de la primera fase de la evolución del pensamiento leibniziano en torno al tema del continuo, sino también una sólida y bien documentada perspectiva crítica frente a algunas interpretaciones defendidas por reconocidos especialistas contemporáneos. Por ello, es imprescindible tanto para quienes deseen profundizar su conocimiento de la filosofía de Leibniz, como para quienes participen de los debates actuales sobre la misma.

MARIO A. NARVÁEZ  
UNLPAM

**Claudio Javier Cormick, *Opacidad y relativismo: la situacionalidad del conocimiento en tensión entre Merleau-Ponty y Foucault*, Buenos Aires, Prometeo, 2019, 275 pp.**

El autor del libro, Claudio Javier Cormick, recorre un problema epistemológico fundamental que inspiró su tesis doctoral, a saber, la posibilidad de evaluar los alcances del conocimiento en tanto es concebido como “situado”. Es decir, se examina el vínculo entre el valor del conocimiento y su carácter relativo a una perspectiva siempre determinada. Esta orienta-

ción concreta y material desde la cual se aborda el problema del conocer y de su fundamentación lleva al autor a definir y caracterizar en el presente trabajo la situacionalidad del conocer a través del análisis de una tensión entre dos tradiciones filosóficas continentales, la fenomenología merleau-pontyana y la arqueo-genealogía foucaultiana. Esta tensión —originalmente construida

por Cormick en su tesis y proyectada en todas sus implicancias en el presente libro— es revisitada y discutida desde una literatura secundaria actualizada y pertinente. Este análisis crítico y novedoso —que se atiende más al problema mismo a tratar y a lo que él suscita que a una defensa de un autor o una escuela particulares— abre las puertas a un diálogo entre el pensamiento fenomenológico y el foucaulteano con un vocabulario proveniente de la filosofía anglosajona. De este modo desde el inicio el libro convoca a una reflexión y apropiación tanto erudita como crítica.

El texto consta de doce capítulos. En el primero (pp. 19-41) se realiza la presentación general del problema de la situacionalidad. De este modo se presentan los dos ejes centrales que estructuran el trabajo, a saber, el problema de la opacidad de la conciencia y el de la relatividad de todo conocer. En este marco con precisión y claridad el autor fundamenta su uso del término “relativismo” como hilo conductor privilegiado para analizar los problemas epistemológicos que se derivan de un conocimiento situado, siempre histórico y socialmente relativo.

En el capítulo 2, el hilo articulador está constituido por la noción foucaultea del hombre como duplicado empírico-trascendental presente en *Las palabras y las cosas*, que es objeto de un detenido examen (pp. 44-61). Cormick recorre de un modo analítico y original pasajes capitales de *Las palabras...* En este contexto se destaca la crítica a la que Cormick somete las interpretaciones de Bimbenet y Sabot sobre la “dualidad del hombre” tematizada por Foucault, irreductible según Cormick a la aparentemente similar problemática presente en Merleau-Ponty. Cabe re-

saltar el carácter cuidado de la reconstrucción propuesta como así también su solidez argumentativa.

En el capítulo 3, central y vertebrador de la obra, Cormick analiza de forma pormenorizada los fundamentos y el carácter autorrefutatorio presuntamente inherente a toda posición que describa el conocimiento desde la perspectiva del psicologismo, el sociologismo y el historicismo, que dan lugar simultáneamente a los dos problemas articuladores del libro, en tanto verían la conciencia humana como *opaca* y denegarían a nuestras creencias un “valor intrínseco” (pp. 63 y ss.). Con este hilo problemático se destaca el diálogo que el autor establece con otras tradiciones de pensamiento para fundamentar su propio análisis. El capítulo termina analizando el rechazo merleau-pontyano de la posibilidad de una “verdad relativa” (*cf.* pp. 92 y ss.) y si la idea del “valor intrínseco” es la única respuesta consistente al escepticismo.

En el capítulo 4 Cormick coloca en diálogo a Merleau-Ponty con el fundador de la fenomenología. Este capítulo comienza con un análisis, que se continuará en los dos capítulos siguientes, sobre el alcance y validez que reviste la reivindicación de la “interioridad racional” emprendida por Merleau-Ponty para describir el conocimiento. El primer aspecto de esta reivindicación se trata en base a las nociones husserlianas de “intuición de esencias” y “positivismo fenomenológico” (pp. 101 y ss.). El autor pondera qué tanto la solución merleau-pontyana es deudora de estas dos estrategias husserlianas y qué tanto se aleja de ellas. Esto le permite evaluar críticamente el alcance y las limitaciones del “husserlianismo” merleau-pontyano. Complementariamente en el

capítulo 5, refiriéndose a la exigencia merleau-pontyana de un “valor intrínseco” para nuestro conocimiento, se analiza la segunda estrategia en defensa de la “interioridad racional”, la cual cobra la forma de una postulación de la “historia como despliegue de la verdad” (*cf.* pp. 119 y ss.). Por su parte, en el capítulo 6 toma el tercer y último aspecto de la defensa merleau-pontyana de una “interioridad racional” a partir de explicitar los alcances y límites de la “reflexión radical” como presunto método de auto-conocimiento. En esta posibilidad se apoyaría un intento de respuesta consistente al escepticismo al que presuntamente daría lugar la opacidad de la conciencia (pp. 130 y ss.).

En el capítulo 7 se retoma una conclusión precedente sobre los límites a la posibilidad de una “reflexión radical”. El detenido examen de estos límites implica que la situacionalidad del conocimiento ha de ser abordada en un análisis que no esté centrado necesariamente en la conciencia y, a fortiori, en los límites de esta. Este descentramiento de la conciencia como epicentro del análisis de la situacionalidad constituye en términos argumentales un pasaje desde dicha situacionalidad del conocer, analizada en los textos de Merleau-Ponty, hacia los textos arqueológicos de Michel Foucault (pp. 154 y ss.). Esta transición implica una reconstrucción, sutil y precisa por parte del autor, de las críticas foucaulteanas en clave arqueo-genealógica hacia la fenomenología en general como estrategia filosófica centrada en el estudio de la conciencia.

Este examen establece la matriz hermenéutica del capítulo 8. Este parte de la siguiente pregunta: ¿desarrolla Foucault un tratamiento normativo del conocimiento, susceptible así de pre-

sentarse como una alternativa a la propuesta merleau-pontyana? (p. 169). El autor procura con precisión y sutileza argumentativa convertir esta pregunta en el hilo conductor del capítulo. Se destacan en este marco los análisis del autor acerca de los posibles obstáculos en la obra de Foucault para una respuesta afirmativa a esta pregunta. En el capítulo 9, por su parte, Cormick recorre análisis normativos específicos y su alcance concreto en el planteo filosófico de Foucault. En este sentido la propuesta del autor se orienta a presentar el alcance de las posibilidades de una lectura “externista” y “coherentista” de Foucault.

En el capítulo 10 Cormick, en una estrategia propiamente fenomenológica, inicia una repetición y ampliación de los resultados alcanzados. Se destaca el esfuerzo del autor por ponderar la posibilidad de considerar al relativismo como un enfoque epistémico compatible con un enfoque normativo (pp. 231 y ss.). En este sentido de modo riguroso se examina la posibilidad de explorar el alcance normativo de los conceptos foucaultianos de “normas”, “umbrales”, “ficciones” y “efectos de verdad” (*cf.* pp. 235 y ss.).

En el capítulo 11, luego de los resultados alcanzados en la confrontación y apropiación de la situacionalidad del conocimiento sostenida por Foucault, Cormick se pregunta nuevamente sobre los alcances de la noción de “verdad intrínseca” sostenida por Merleau-Ponty, en contraste con los resultados obtenidos alrededor del concepto de “verdad relativa” (*cf.* p. 244). Cormick parece asumir en este capítulo que toda ponderación de la propuesta merleau-pontyana debe pasar por los resultados obtenidos en sus redefiniciones de la noción

de normatividad alcanzadas a partir del examen del planteo foucaulteano (pp. 247 y ss.). Si este libro comenzó señalando que la situacionalidad del conocimiento debe ser alcanzada a partir del examen de una tensión entre la filosofía fenomenológica de Merleau Ponty y la arqueología de Michel Foucault –enriquecida por los textos posteriores– ahora esa tensión encuentra su climax, pues el relativismo –aparente consecuencia de toda defensa de la situacionalidad del conocimiento– exhibe sus posibilidades y sus límites. El capítulo culmina en cierto sentido de modo circular: así como Foucault ayudó en su inicio a recuperar los planteos epistémicos merleau-pontyanos desde un esquema vivificado, ahora al culminar el capítulo se trata de complementar a Foucault a partir de Merleau-Ponty y de Kusch (pp. 254 y ss.). Esta circularidad tensional entre ambos autores franceses da lugar a las “Consideraciones finales” del capítulo siguiente.

El capítulo 12 fiel al estilo exegético y crítico de Cormick no pretende saldar la discusión sino abrirla como problema al lector. Por eso deja planteadas dos cuestiones específicas que resumen todo el recorrido hecho: una versa sobre cierta omisión en Merleau

Ponty de criterios epistémicos específicos y la otra interroga por cómo las normas epistémicas tienen una eficacia fundamentable a partir de los análisis de Foucault.

En definitiva, se trata de un libro que tiene varios méritos dignos de ser destacados, en tanto interroga acerca del problema que se plantea en su punto de partida sin dogmatismos y con espíritu de diálogo filosófico abierto y plural. El autor combina de modo equilibrado a través de las páginas del libro la exégesis erudita y el rigor en la lectura de los textos fuentes con su respectiva confrontación con la literatura secundaria, y en este camino nunca olvida que el trabajo filosófico es un permanente preguntar; por ende, la interpretación detenida y atenta no rehúye la crítica, sino que la convoca y la necesita como su complemento necesario. El autor se esfuerza por analizar un problema filosófico central –el del conocimiento– sin comprometerse unilateralmente con una corriente de pensamiento, sino que plantea y desarrolla las diferentes dificultades que su meta conlleva recurriendo a otras tradiciones.

MARIO GÓMEZ  
UBA

I 317

**Arnon Levy y Peter Godfrey-Smith (eds.),  
*The Scientific Imagination: Philosophical and  
Psychological Perspectives*, Oxford,  
Oxford University Press, 2020, 344 pp.**

---

Este volumen, editado por Peter Godfrey-Smith y Arnon Levy, ofrece una colección de trece trabajos dedicados, desde distintos enfoques, al papel de la imaginación en la ciencia. Como señalan los editores en su introducción, es clara la importancia de la imaginación en la empresa científica, en tanto capacidad de pensar ideas o escenarios novedosos y explorar mentalmente sus consecuencias. No obstante, ha recibido relativamente poca atención de parte de la filosofía de la ciencia, en alguna medida porque se la asocia al tradicionalmente relegado “contexto de descubrimiento” o a los aspectos psicológicos del proceso científico. Este volumen brinda un panorama de la literatura actual sobre la imaginación en la ciencia y propone una agenda de investigación sobre el tema. Incluye aportes de especialistas en distintas disciplinas filosóficas y también, con una perspectiva naturalista, en psicología cognitiva. Todos los trabajos aluden directa o indirectamente a los modelos científicos, indudablemente una creación imaginaria, cuyo análisis ha cobrado centralidad en la filosofía de la ciencia desde hace algunas décadas.

Fiora Salis y Roman Frigg (capítulo 1) argumentan que tanto los experimentos mentales como los modelos científicos involucran el uso de la ima-

ginación, pero, más allá de la etimología de la palabra “imaginación”, no se trata de imaginar imágenes de alguna clase, sean “fotografías” mentales o diagramas, sino de imaginar proposiciones. Evalúan distintas clases de imaginación proposicional (la suposición, el razonamiento contrafáctico, el sueño y la simulación), las cuales tienen un núcleo mínimo de propiedades en común, y sugieren que los modelos y los experimentos mentales se pueden analizar mejor desde el punto de vista de la teoría de la simulación (*pretense*) de Kendal Walton, donde las ficciones se entienden como el producto de *make-believe games*.

Amie Thomasson (capítulo 2) también recoge la teoría de la simulación de Walton, pero estima que ella es pertinente para dar cuenta del discurso “interno” sobre lo que ocurre en los modelos, pero no lo es con respecto al discurso “externo” sobre ellos, es decir, los discursos críticos, históricos o teóricos que se refieren a los modelos en sí mismos, sin ninguna simulación. Dada la relevancia del discurso externo sobre los modelos en la ciencia, Thomasson formula una alternativa que preserva las ventajas de la teoría de la simulación, pero evita los costos de tratar todo tipo de discurso como una simulación. Propone pensar los modelos y los personajes de ficción como “artefactos abstractos” creados por

los autores de los juegos de simulación, lo cual no tendría implicaciones ontológicas problemáticas, dado que también son “artefactos abstractos” creaciones culturales comunes y corrientes, como los cuentos, las teorías, las leyes del Estado o las sinfonías.

Martin Thomson-Jones (capítulo 3) considera los modelos como “sistemas perdidos”, dejando abierta la cuestión de si existen o no, y se aboca a los que tienen como objetivo (*target*) un sistema actual y concreto. Retoma la noción de “artefacto abstracto” de Thomasson, pero sostiene que tanto el discurso interno como el externo, en la literatura y en la ciencia que emplea modelos, aluden a entidades de esa clase. Esto le permitiría solucionar el problema que denomina “el problema semántico”, vinculado a la posibilidad de enunciados significativos sobre los modelos, dado que carecerían de referencia, así como admitir la posibilidad de producir conocimiento y emplear modelos que pretenden referirse a entidades cuya existencia es una incógnita.

A diferencia de Thomasson y Thomson-Jones, Stacie Friend (capítulo 4) sostiene que si concebimos la modelización como la actividad de imaginar sistemas concretos de manera análoga a como imaginamos personajes y eventos de una obra de ficción, concepción que denomina “modelos como sistemas imaginados” (MIS), el problema ontológico es superfluo. Si los modelos fuesen como proponen los ficcionalistas realistas, ello no implicaría ninguna diferencia en una explicación satisfactoria del papel epistemológico de la actividad de imaginar modelos. Según Friend, dentro de la concepción MIS, lo relevante no es la ontología, sino el examen minucioso de los principios de generación y

las claves de traducción de los modelos, con el fin de elucidar cómo se elaboran verdades ficcionales que selectivamente se trasladan al mundo real.

Stephen Yablo (capítulo 5) propone una analogía entre el modo en que la matemática incrementa el poder expresivo del lenguaje y el modo en que lo hacen los modelos. En ambos casos, según Yablo, se propone una oración *S* que no es totalmente verdadera, sino verdadera con respecto a un tema *m*. En el caso de los modelos, la verdad de una oración en el *target* con respecto a *m* es analizada en términos de su verdad *simpliciter* en mundos equivalentes al *target* con respecto a *m*. Yablo entiende que los modelos son algunos de esos mundos, pero, a la vez, son más simples que el *target*, y por esa razón se los emplea. Frente al problema de cómo convertir una verdad en el modelo en una verdad en el *target*, apuntado por Friend, Yablo propone reemplazar “verdadero” por “verdadero con respecto a *m*”.

Según Peter Godfrey-Smith (capítulo 6), la imaginación es una facultad psicológica que nos permite ir más allá de lo actual y concebir lo posible, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. En la construcción de modelos científicos, lo posible se plantea explícitamente (poblaciones infinitas, planos sin fricción o agentes totalmente racionales), con el fin de comprender sistemas actuales y complejos mediante el análisis de análogos simplificados de dichos sistemas. Se imaginan escenarios y se evalúa qué se seguiría de ellos. Según Godfrey-Smith, el fruto de la modelización son condicionales subjuntivos que mediante aproximación conducen a condicionales indicativos. De ese modo, los modelos pueden emplearse para extraer conclusiones sobre sistemas empíricos.

Benjamin Sheredos y William Bechtel (capítulo 7) analizan el uso de diagramas en los modelos mecánicos. Explican que tales modelos incluyen imágenes (flechas y formas en el espacio), son creativos en cuanto van más allá de la evidencia y las explicaciones existentes, son ficticios en tanto no implican un compromiso con una descripción verdadera del *target* y —por último— admiten una “flexibilidad restringida” que habilita el desarrollo de nuevas hipótesis. Los autores sostienen que imaginar un mecanismo posible que sea compatible con la evidencia disponible e hipotéticamente capaz de construir un *explanandum* es un “éxito imaginativo” que merece ser valorado y analizado en sí mismo, más allá de la determinación experimental de su actualidad.

Michael Weisberg (capítulo 8) ataca el que considera es el mejor argumento de las posturas ficcionalistas: que las estructuras matemáticas no pueden representar los aspectos causales de los *targets*. Propone concebir los modelos causales no como escenarios imaginarios, sino como modelos computacionales que consisten en estructuras computacionales interpretadas que representan ciertas características de los *targets*. Los modelos computacionales se distinguen de los modelos matemáticos y de los modelos físicos en que la estructura causal del *target* está mapeada en la estructura procedimental del modelo. Weisberg examina con algún detalle en qué consiste una estructura computacional y subraya el poder de los recursos y la creciente relevancia de los modelos computacionales en la ciencia contemporánea. En ese contexto, lanza algunas críticas al ficcionalismo.

Los tres capítulos siguientes pertenecen a psicólogos y psicólogos cog-

nitivos y se apoyan en experimentos empíricos. Tania Lombrozo (capítulo 9) analiza lo que denomina “aprender pensando” —un ejemplo de lo cual sería el experimento mental— y argumenta que es un proceso que, si bien es reducible en términos formales a una argumentación, no lo es desde el punto de vista psicológico ni epistemológico. Desde el punto de vista psicológico, las conclusiones a las que conducen los procesos de “aprender pensando” no podrían alcanzarse por medio de una argumentación, pues proveen acceso a restricciones en el aprendizaje y en la inferencia que no son accesibles mediante la argumentación. Agrega la autora que estos procesos en tanto prácticas pueden tener consecuencias epistémicas beneficiosas, más allá de que sus presupuestos o resultados inmediatos no sean verdaderos.

Por su parte, Deena Skolnick Weisberg (capítulo 10) aborda la extendida idea de que la imaginación sería demasiado ilimitada como para emplearse adecuadamente en el razonamiento científico. Apelando a estudios empíricos, explica que tanto los adultos como los niños, cuando imaginan escenarios, se apegan fuertemente a la estructura de la realidad. También los estudios advierten sesgos en el uso de la imaginación que restringen considerablemente su alcance, de modo que el problema es, al contrario de lo que se cree, que clases enteras de escenarios contrafácticos no serían contemplados por los científicos. Por último, identifica un inconveniente en el sentido inverso: cuando se vuelve de los escenarios imaginarios a la realidad, se tiende a importar demasiado de aquellos a ella.

Igor Bascandziew y Paul L. Harris (capítulo 11) apuntan a un tema desatendido por la psicología, a diferencia

del desarrollo cognitivo de los niños vinculado a la exploración y la observación: el papel de los experimentos mentales en el aprendizaje de los niños o, más específicamente, si es posible modificar provechosamente su comprensión de un fenómeno a través de experimentos mentales que motivan la reflexión y la revisión de sus presupuestos o expectativas. En un sentido similar a Lombrozo, sobre la base de una serie de experimentos, sugieren una respuesta afirmativa. Y también manifiestan, en coincidencia con Skolnick Weisberg, que incluso los niños pequeños imaginan aferrándose a su rudimentario conocimiento causal de la realidad.

Los últimos dos capítulos examinan el papel de las metáforas en la ciencia. Arnon Levy (capítulo 12) enmarca su análisis dentro su teoría de la comprensión (*understanding*). Comprender un fenómeno es representarlo de una manera tal que permita extraer inferencias sobre su comportamiento actual y contrafáctico. Una metáfora es una explicación que, mediante el uso de la imaginación, yuxtapone un fenómeno familiar con otro no familiar, i.e., el *target*, y así amplía nuestra capacidad de extraer inferencias sobre el comportamiento de este último. Los modelos y las metáforas son similares en cuanto ambos permiten el razonamiento subrogativo y emplean la imaginación, pero los primeros suelen estar mejor

definidos, frecuentemente de forma matematizada, y ser más claros en cuanto a la relación con sus *targets*.

Elisabeth Camp (capítulo 13) distingue un amplio abanico de herramientas interpretativas que brindan una perspectiva o *Gestalt* cognitiva sobre un objeto, que denomina “marcos” (*frames*). Contra los enfoques que consideran los modelos, las ficciones, las analogías y las metáforas como básicamente equivalentes, diferencia las metáforas de otros marcos similares, como los “detalles indicativos” (*telling details*), las ficciones, los “relatos como si” (*just-so stories*) y las analogías, y observa el empleo de todos esos marcos en el lenguaje ordinario y en la ciencia. Resulta central, en su puntilloso análisis, la distinción entre marcos “externos” (las metáforas y las analogías) y marcos “internos” (los “detalles indicativos” o los “relatos como si”). Por otro lado, en un sentido similar a Levy, las metáforas difieren de las analogías en que son mucho menos precisas en el mapeo del marco al *target*, lo cual no implica que carezcan de utilidad en la investigación científica. Por último, contra las concepciones monolíticas de los modelos científicos, concluye que todos los marcos mencionados desempeñan papeles epistémicos relevantes en la empresa científica.

AXEL OMAR ELJATIB  
UBA





# AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS

La tarea de evaluar artículos por parte de académicos es imprescindible para la marcha de la *RLF*. Por ello, el Comité Editorial quiere agradecer públicamente a todos aquellos árbitros que prestaron desinteresadamente su colaboración desde 2015. El Comité pide disculpas por cualquier omisión involuntaria en que haya podido incurrir.

Ainbinder, Bernardo	Gonzalo, Adriana
Antonelli, Marcelo	Labarca, Martín
Arrese Igor, Héctor	Larre, Olga
Bahr, Fernando	Lassalle Casanave, Abel
Barberis, Sergio	Lazzer, Sandra
Barelli, Cecilia	Leserre, Daniel
Boeri, Marcelo	Lorenzini, Daniele
Bolzani, Roberto	Lythgoe, Esteban
Brandão, Bernardo	Madanes, Leiser
Brunsteins, Patricia	Maisley, Nahuel
Carman, Christian	Manzo, Silvia
Corti, Enrique	Martí, José Luis
De Garay, Jesús	Martínez Ruiz, Carlos
Di Gregori, María Cristina	Mié, Fabián
Echeverri, Santiago	Molina Ayala, José
Fernández, Luis Diego	Mombello, Eduardo
Ferrari, Luján	Nicolás, José Antonio
Ferreiro, Héctor	Nieva, José María
Fierro, María	Ocampo, Fernanda
Filippi, Silvana	Orio de Miguel, Bernardino
Gallicchio, Santiago	Orlando, Eleonora
García Gibson, Francisco	Oroño, Matías
Gentile, Nélide	Pérez Otero, Manuel
Gleizer, Marcos	Pringe, Hernán

I 323

Quesada Martín, Julio  
Rabanaque, Luis  
Rateau, Paul  
Rosler, Andrés  
Rossetti, Livio  
Sánchez Rodríguez, Manuel  
Sánchez, Sergio  
Sautter, Frank  
Sinnott, Eduardo  
Skidelsky, Liza  
Sosa, Ernesto

Suñol, Viviana  
Thiebaut, Carlos  
Toral-Niehoff, Isabel  
Udi, Juliana  
Vallejo, Mauro  
Venezia, Luciano  
Vidiella, Graciela  
Visokolskis, Sandra  
Waksman, Vera  
Zangaro, Marcela

# REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

## SUMARIO DEL VOLUMEN 46 (2020)

### ARTÍCULOS

MARCELO ANTONELLI

Razones políticas de la distinción deleuziana entre el devenir y la historia \_ 177

FABIO FORTES

Oposições dialéticas do *phármakon* no *Fedro* de Platão \_ 217

LUIS GARCÍAVALIÑA

Democráticamente equivocados: ignorancia del votante, epistocracia y experimentalismo democrático \_ 7

I 325

NATALIA JAKUBECKI

El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente al *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury. Convergencias y divergencias \_ 195

VITOR LEANDRO KAIZER

O problema da restituição em Tomás de Aquino \_ 31

### DOSSIER LEIBNIZ

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Alumbrando el principio de lo mejor: derecho natural, necesidad moral y justicia divina en el joven Leibniz (1663-1671) \_ 47

OSCAR ESQUISABEL

Presentación, Parte I \_ 45

OSCAR ESQUISABEL

Presentación, Parte II \_ 233

RODOLFO FAZIO

Leibniz sobre el progreso del mundo: unidad, perfección y libertad \_ 69

MARÍA GRISELDA GAIADA

La “ética de lo mejor” en Leibniz: ¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar? \_ 91

OLGA L. LARRE

La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles \_ 235

JAVIER LEGRIS

La tradición del conocimiento simbólico en el pensamiento de Charles S. Peirce \_ 253

MARIO A. NARVÁEZ

La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus \_ 109

HERNÁN PRINGE

Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo de Hermann Cohen \_ 273

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Sobre compendios y ficciones en el pensamiento juvenil de Leibniz \_ 131

326 |

## **CRÓNICAS**

ALEJANDRO CASSINI

Mario Bunge (1919-1920) \_ 289

EDGARDO CASTRO

Héctor Arrese Igor (1971-2020) \_ 309

OSCAR ESQUISABEL

Marcelo Dascal (1940-2019) \_ 303

JAVIER LEGRIS

Ignacio Angelelli (1933-2019) \_ 151

## **COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS**

CLAUDIO JAVIER CORMICK

Opacidad y relativismo: la situacionalidad del conocimiento en tensión entre Merleau-Ponty y Foucault (M. Gómez) \_ 314

## **SUMARIO**

MICHEL FOUCAULT

Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne (L. D. Fernández) \_ 167

ARNON LEVY y PETER GODFREY-SMITH (eds.)

The Scientific Imagination: Philosophical and Psychological Perspectives (A. O. Eljatib) \_ 318

ANGELA POTOCHNIK

Idealization and the Aims of Science (S. A. Diaz Biglia) \_ 157

FEDERICO RAFFO QUINTANA

Continuo e Infinito en el pensamiento leibniziano de juventud (M. A. Narváez) \_ 311

CONCHA ROLDÁN, DANIEL BRAUER, JOHANNES ROHBECK (eds.)

Philosophy of Globalization (M. Escalante) \_ 164

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS

Adonde nos lleve el *lógos*: para leer la *República* de Platón (A. J. Fernández Palazzo) \_ 161